Qassim University جامعة القصيم
QU Saudi Arabia

مؤتمر النَّص الشرعي
القضايا والمنهج ١٤٣٨هـ

سجل بحوث
مؤتمر النص الشرعي
القضايا والمنهج



الجزء الثالث
١٤٣٧هـ - ١٤٣٨هـ
www.csi.qu.edu.sa


بسم الله الرحمن الرحيم

أسباب النزول والورود وموقعهما من القراءة المقاصدية للنص الشرعي

د. حميد مسرار

باحث بالمركز الجهوي -المغرب

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة و السـلام على أشـرف المرسلين سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين.

أما بعد، فالنص الشرعي هو الأصل الذي ترجع إليه الأمة في معاشها ومعادها ،في دنياها وآخرتها، فهو مناط الاعتصام، وحبل الله المتين، وهو منطلق بناء حضارتها الخالدة.

وإذ حفظ الله لهذه الأمة كتابها و قيد لها رجالا يحفظون سنة نبيها، فقد حذر عليه السلام من تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين لهما. يقول عليه السلام:

«**يحمـل هذا العلم من كل خلف عدولـه ينفون عنه تحريف الغاليـن وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين**»[1].

وعليه فقد تعددت قراءات النص الشـرعي، فهـذه ظاهرية لا تنظر إلا لظواهر النصوص وأخرى باطنية تهفو إلى المعاني دون الألفاظ ووسطية تزاوج بين اللفظ والمعنى.

وعليه فالقراءة المقاصدية للنص الشرعي -التي تراعي ألفاظ النص ومعانيه-هي عنوان القراءة الوسطية التي تبناها أغلب العلماء بل اتخذوها منطلقا للاجتهاد والتجديد.

من هنا نسـأل مـا ضوابط هذه القـراءة وما موقع أسـباب النزول والورود منها؟ أسـئلة نحاول الإجابة عنها من خلال هذا البحث؛ لذا قسمته إلى محورين:

الفصل الأول : القراءة المقاصدية للنص الشرعي: أسس و ضوابط.

الفصل الثاني :أسباب النزول والورود وموقعهما من القراءة المقاصدية.

(١) سنن البيهقي الكبرى **باب الرجل من أهل الفقه يسأل عن الرجل من أهل الحديث** ١٠/ ٢٠٩.

الفصل الأول

القراءة المقاصدية للنص الشرعي: أسس وضوابط

قبل الكشف عن أسس وضوابط القراءة المقاصدية للنص الشرعي لا بد من بيان ماهيتها؛ فالنص لغة يطلق على معان عدة منها الإظهار وإبلاغ الشيء إلى منتهاه والتحريك والتعيين والاستقصاء ومنتهى كل شيء.

يقال نص الحديث ينصه إذا رفعه ومنه قول عمرو بن دينار: ما رأيت رجلا أنص للحديث من الزهري أي أرفع له وأسند ويقال نص ناقته إذا استخرج ما عندها من السير ويقال: نص العروس ينصها إذا أقعدها على المنصة ويقال نصص غريمه أو ناصه إذا استقصى عليه وناقشه [1].

أما في الاصطلاح فيطلق في عرف الأصوليين بإطلاقين:

الأول: كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهراً أو نصاً مفسراً، حقيقة كان أو مجازاً، عاماً أو خاصاً، وهذا العرف مبني على الاصطلاح الغالب ـ لأن عامة ما ورد به الشرع نصوص.

يقول ابن حزم: النص هو اللفظ الوارد في القرآن والسنة المستدل به على حكم الأشياء ، وهو الظاهر نفسه وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصا [2].

الثاني : ما ذكره الغزالي من أن النص اسم مشترك يطلق على ثلاثة أوجه [3].

أ.ما أطلقه الشافعي من تسمية الظاهر نصاً، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع؛ فالنص على هذا المعنى الذي يغلب على الظن، وفهم معنى منه من غير قطع؛ فيكون هو والظاهر سواء.

ب.وهو الأشهر: مالا يتطرق إليه احتمال أصلاً كالخمسة مثلاً، فإنه نص في معناه لا يحتمل شيئاً آخر، فكلما كانت دلالة اللفظ على معناه بهذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه

---

(١) لسان العرب لأبن منظور مطبعة صادر بيروت لبنان ١٣٨٨ ٧/ ٩٧

(٢) الإحكام في أصول الأحكام محمد بن أحمد بن حزم دار الكتب العلمية بيروت د ط ت ١/ ٤٢

(٣) المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي، تحقيق محمد الأشقر،١ ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م ، ج١، ص٣٨٤.

نصـًا في طرقي الإثبات والنفس، أعنى في إثبات المسمى، نفي ما لا يطلق عليه الاسم.

ت. مـالا يتطرق إليـه احتمال مقبول يفيده دليـل فلا يخرج اللفظ مـن كونه نصـًا، فكان شرط النص على هذا الإطلاق. ألا يتطرق إليه احتمال معتضد بدليل.

وأما المقاصد فهي جمع مقصد بفتح ما قبل أخره إذا أردت المصدر بمعنى القصد وهو بمعنى التوجه و العزم و النهود [١].

ويقـال قصدت الشـيء لـه وإليه (قصـدا) من باب ضـرب طلبتـه بعينه وإليـه، (قصدي) و(مقصـدي) بفتح الصاد، واسـم المكان بكسـرها نحـو (مقصد) معين. وبعـض الفقهاء جمع (القصد) على (قصود)، وهو جمع موقوف على السماع. وأما (المقصد) فيجمع على مقاصد[٢].

وفي الاصطلاح فقد عرفه علماؤنا المتأخرون بتعاريف عدة منها تعريف الشـيخ الطاهر بن عاشـور حيث قال: «مقاصد التشـريع العامـة هي المعاني والحكم الملحوظة للشـارع في جميـع أحـوال التشـريع أو معظمها، بحيث لا تختـص ملاحظتها بالكـون في نوع خاص من أحـكام الشـريعة، فيدخـل في هذا أوصاف الشـريعة، وغايتهـا العامة والمعـاني التي لا يخلو التشـريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا – أيضا– معان من الحكم ليسـت ملحوظة في سـائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[٣].

والأسـتاذ أحمد الريسـوني بقوله هـي الغايات التـي وضعت من أجلها الشـريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد[٤].

ومـن أهـم التعاريف التي وقفـت عندها تعريف الشـيخ بن بية حيث قـال: هي المعاني الجزئيـة أو الكليـة المفهومـة من خطاب الشـارع ابتداء، أصليـة أو تابعة، وكذلـك المرامي والمرامـز والحكـم والغايات المسـتنبطة من الخطـاب، وما في معناه من سـكوت بمختلف دلالاتـه مدركة للعقول البشـرية متضمنـة لمصالح العبـاد معلومة بالتفصيـل أو بالجملة [٥] وتكمـن أهمية التعريف كما أشـار إلى ذلك في أنه أدمج القصود الابتدائية المنشـأة بالقصود

(١) لسان العرب لابن منظور ٣/ ٣٥٣.

(٢) المصباح المنير للفيومي، ص: ٥٠٤ و٥٠٥، المكتبة العلمية بيروت.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٨، ص: ٥١.

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي أحمد الريسوني المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتبة دار الأمان الرباط ص ٧.

(٥) مشاهد من المقاصد الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ ابن بية، دار وجوه للنشر و التوزيع ط٢ ٢٠١٢ ص ٣٣.

الثانية ليكون المحدود جنسا واحدا و ليس أجناسا مختلفة كما يبرز مكانة المصلحة كفصل من فصول الحد.

وتأسيسا على ما سبق فالقراءة المقاصدية للنص الشرعي هي القراءة التي تهتم بالبحث عن معاني وحكم النص -كتابا أو سنة - فهما وتنزيلا على الواقع تحقيقا للمصلحة الشرعية. إذن فهي قراءة تشمل مرحلتين مرحلة الفهم ومرحلة التنزيل.

لذلك نسأل ما ضوابط قراءة النص الشرعي مقاصديا؟

المبحث الأول: ضوابط الفهم المقاصدي للنص الشرعي:

«من واجب المجتهد أن يبحث عن مقصد النص الشرعي وهدفه، قبل أن يسارع بإصدار الحكم من مجرد لفظه، وذلك لا يكون إلا بطول البحث والتدبر للنصوص الواردة»[1].

فالمقاصد ركن أساسي في فهم النص واختيار المعنى المناسب له بل وتأويله وصرفه عن ظاهره في حال مخالفة ذلك المعنى الظاهر لمقاصد الشريعة وكلياتها.

يقول الإمام الشاطبي: «عمل بالظواهر على تتبع وتغال، بعيد عن مقصود الشارع، وإهمالها إسراف -أيضا-»[2].

وعليه، ففهم النصوص مقاصديا يستلزم معرفة الدلالات الشرعية والمعاني المقصودة للنص وليست الملفوظة فقط، فكثيرا ما يكون المعنى المقصود على خلاف الظاهر الملفوظ، فتدبر الملفوظ بحثا عن المقصود، إنما هو تعرف على حدود الله تعالى ووقوف عليها[3].

ولكي لا يزيغ الفهم المقاصدي عن الطريق الذي رسمه المقاصديون؛ فقد وضعوا له مجموعة من الضوابط أذكر منها ما يلي:

المطلب الأول :معرفة اللغة العربية.

فلا يمكن معرفة مقاصد الشريعة إلا من باب اللغة العربية بمعانيها ودلالاتها المعهودة في الخطاب العربي، فالشريعة لا تخرج عن نصوص الوحي قرآن أو سنة فهي نصوص عربية في ألفاظها ونظمها وخطابها فمن أراد أن يعرف مقاصد الشريعة فمن نصوص الشريعة، ومرشده

(١) «دراسة في فقه مقاصد الشريعة»، د. يوسف القرضاوي، ص: ١٥٥، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧، دار الشروق.

(٢) «الموافقات» للشاطبي، الجزء الثالث، ص: ١٥٤، طبعة دار المعارف.

(٣) محاضرات في مقاصد الشريعة، د. أحمد الريسوني، ص: ١٠، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، دار الأمان.

وترجمانه في ذلك لسان العرب و قواعده و أعرافه [١].

يقول الشـاطبي: وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسـان العرب على الجملة، فطالب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى فهمه من غير هذه الجهة[٢] وعليه فالناظر في النصوص يجب أن يكون متمكناً مما يأتي:

أ.معرفـة قواعد البيان العربي، ومقاصد خطاب العرب؛ لئلا يقع في زلة الفهم، فيسـتنبط معاني بعيدة عن مقاصد الشارع[٣].

ب.معرفـة عادات العرب أيام نـزول الوحي؛ لأن القرآن الكريم نـزل مراعياً عرفهم في الخطـاب، وهـذا لا يتم إلا بمعرفة القرائـن المحتفة بنزول القرآن كأسـباب النزول وغيرها، وهذا جار في الألفاظ والمعاني على السواء[٤].

ت.اختيـار المعاني الغالبة عند العرب، القابلة للفهـم عند جمهورهم لا عند خواصهم، ليحقق مقصد الشـارع من الخطاب وهو الفهم والعمـل، ومن ثم عليه أن يتجنب التكلف في اختيار المعاني الدخيلة والغريبة والغامضة[٥].

كمـا يتجنب المعاني المجازية غير المعهودة لديهم مثل قول من زعم أن النعلين في قوله سبحانه وتعالى ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾[٦] إشارة إلى خلع الكونين، فهذا الظاهر لا تعرفه العرب في استعمالاتها الحقيقية أو المجازية[٧].

المطلب الثاني :البحث عن العلة :

فالبحـث عن العلل بمسـالكها المعلومـة في أصول الفقه أمر يوصـل إلى معرفة مقصود الشـرع، وهذا الأمر أكده كل من الشـاطبي والشـيخ الطاهر بن عاشـور؛ حيث اعتبرا أن من

(١) نفسه.
(٢) الموافقات ٢/ ٦٤.
(٣) الموافقات ،ج ٢ ، ص ٦٤.
(٤) نفسه، ص ٦٤.
(٥) الموافقات ، ج٢، ص ٦٤.
(٦) سورة طه : الآية ١٢.
(٧) الموافقات ،ج٢، ص ٦٤.

مسالك الكشف عن المقاصد استقراء العلل و معرفة علل الأمر والنهي وهو أمر وضحه الشيخ بن بية بقوله: وتعرف العلة بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه، وإن كانت غير معلومة، فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا و كذا.[1]

المطلب الثالث: معرفة السياق:

يراد بالسياق كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى يقول الإمام الرازي: هو القرينة الكبرى التي تجتمع عندها مجموعة من القرائن المقالية والمقامية ذات العلاقة بمعنى النص وغرض إفادته [2].

وعليه فالسياق يشمل الأساليب اللغوية والعادات اللسانية في وقت التنزيل، والعادات الفعلية أو العرفية السائدة، كما يشمل ما يروى في خصوص نزول أو ورود بعض النصوص التشريعية من أسباب قولية خاصة أو أسباب فعلية أو حوادث وظروف خاصة كانت قرينة بالخطاب الشرعي وهي تبين مساقه و تستجلي مقاصده [3].

يقول ابن تيمية :(الواجب أن يعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل به القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول صلى الله عليه وسلم عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة)[4].

لذلك فالنظر في سياق الخطاب الشرعي، سوابقه ولواحقه، أسباب نزوله وورود، لتحديد المقصود منه-يعد من الضروريات للذين يتعاملون مع النص الشرعي، فهو يمكن من بيان أحكام التشابه ودعاوى النسخ وتصحيح كثير من الأحكام بل يعطي المجتهد القدرة على الترجيح.

وهذا ما أشار إليه الشاطبي بقوله: (إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات

(١) مشاهد من المقاصد الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية، دار وجوه للنشر والتوزيع ط٢ ٢٠١٢ص ١٠٥

(٢) المعالم في أصول الفقه : فخر الدين الرازي تحقيق عادل عبد الموجود و علي عوض القاهرة : دار عالم المعرفة ١٩٩٤ ص ١٥٠.

(٣) المرتكزات البيانية لفهم الخطاب القرآني للأستاذ الزنكي مجلة الإحياء عدد ٢٨ يونيو ٢٠٠٨ ص ١٠٨.

(٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية دار الوفاء ط٣ ج ٧/ ١٠٦.

والنـوازل... فالـذي يكـون على بال من المسـتمع والمتفهم هـو الالتفات إلـى أول الكلام وآخره، بحسب القضية واقتضاء الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولهـا، فإن القضية وإن اشـتملت على جمـل فبعضها متعلق بالبعض، ولأنهـا قضية واحدة. نازلة في شـيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام إلى أوله، وأوله إلى آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل إلى مراده، فـلا يصح الاقتصـار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعـض إلا في مواطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم)[1].

والزركشـي بقولـه (اعلم أن الكتاب هو القرآن المتلو، وهـو إما نص، وهو ما لا يحتمل إلا معنـى، وإما ظاهر وهو ما دل على معنى مع تجويز غيـره، والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظية ومعنوية، واللفظية تنقسم إلى منفصلة ومتصلة)[2] لذا نقول بأن التأمل في السياق الذي ورد فيه النص والقرائن المحتفة به أمر واجب لإزالة الغموض والإبهام الذي يعترض فهمه.

المطلب الرابع :التمييز بين المقصود الظني والقطعي:

إن المسالك المعتبرة في الكشف عن المعاني والمصالح المقصودة شرعًا قسمان:

١ .مسـالك قطعية وهي المعتبرة في كشـف معاني النصوص الكليـة ومقاصدها القطعية، وهي الاستقراء، ونصوص القرآن الصريحة، والسنة المتواترة .

ومسـالك ظنية : وهي المعتبرة في كشـف معـاني النصوص الجزئيـة ومقاصدها الظنية، وهـي التعليل فيما عقل معنـاه ،والتعبد فيما خفي معناه وهذا ما لخصه الشـاطبي بقوله: (إن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين:

أحدهما: ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسـالكه المعروفة كالإجماع والنص، والإشارة والسبر، والمناسبة وغيرها. وهذا القسم هو الظاهر الذي نعلل به، ونقول إن شرعية الأحكام لأجله.

والثـاني: ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسـالك المعهودة، ولا يطلع عليه إلا بالوحي[3].

---

(١) الموافقات الشاطبي ، ج٣ ، ص ٣١٣ـ ٣١٤.

(٢) البرهان، الزركشي ج٢ ، ص ٢١٤.

(٣) الموافقات،ج ٢، ص ٣١٣.

المطلب الخامس: التمييز بين المقاصد الأصلية والتبعية :

فالأصلي هو المقصود بالأصالة أو بالقصد الأول والتابع هو ما كان وسيلة أو شرطا مكملا للمقصد الأصلي.

يقول الشاطبي: والجهة الثالثة أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

مثال ذلك النكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول ويليه طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء والتجمل بمال المرأة[1].

المبحث الثاني: ضوابط التنزيل المقاصدي:

إن الحديث عن القراءة المقاصدية يستلزم البحث عن المرحلة الثانية من مراحل النظر المقاصدي وهي مرحلة التنزيل يقول الإمام الشاطبي: كل دليل شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى راجعة إلى نفس الحكم الشرعي [2].

لذلك فتنزيل الأحكام الشرعية في الواقع لا بد أن يكون قائما على منهج يتحقق من حصول المقاصد الشرعية، ذلك بأن وقوع الأحكام على عين الأفعال في الواقع لا يلزمه بالضرورة حصول المقاصد، وهذا ما أكده الدكتور عبد المجيد النجار حينما أشار إلى أن حصول المقاصد في الأحكام لا يكفي فيه الاجتهاد النظري، بل لابد له من مرحلة اجتهادية ثانية عند صياغة الأحكام يتم فيها اعتبار المقاصد في الأحكام على مشخصات الأحداث[3].

وعليه، فالتحقق من المقاصد في الواقع يحتاج لتحليله أولا ثم مناظرة الحكم بعدما يكون قد حصل بالفهم بعناصر ذلك الواقع في عوارضه الشخصية من خصوصيات ظروفه.

وبناء عليه فقد خص التنزيل المقاصدي بثلاثة ضوابط أفصلها على الشكل الآتي:

المطلب الأول: فهم الواقع:

يجب على المجتهد أن يكون عارفا بالواقع في جميع مستوياته إن أراد تنزيل الحكم

(١) الموافقات ٢/ ٩٣.

(٢) نفسه ٣/ ٤٣.

(٣) فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، الزيتونة للنشر والتوزيع ص ٢٠٣.

الشرعي عليه، ولن يتأتى له ذلك إلا بالاستيعاب المعرفي الشامل والمتصل للصورة الواقعية في الحياة التي يراد معالجتها بالهدى الديني [١]، ذلك بأن الوقائع تتغير بتغير فاعليها والظروف الزمانية والمكانية المحيطة بها، يقول العلامة ابن خلدون:

إن أحـوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأمصار فكذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة[٢].

لذا كان النظر إلى الواقع أساسا يجب الالتزام به في القراءة المقاصدية للنص الشرعي.

المطلب الثاني: تحقيق المناط:

هو عملية تقديرية تفرض على المجتهد التحقق من الصور المختلفة والمتشابهة لجميع النوازل وهو عملية لاحقة لعملية الاجتهاد في النص، يقول الإمام الشـاطبي: «ك أن الشـريعة لـم تنـص على حكم كل جزئيـة على حدتها، وإنما أتـت بأمور كلية وعبـارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر ومع ذلك فلكل معنى خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين [٣].

ومجمل القول إن دور المجتهد يتجلى في التحقق من مساواة هذه الواقعة المتخصصة في الواقع المتعلق بها الحكم الشـرعي الذي يتسم بالتجديد قبل مرحلة تطبيقه وتحقيق مناطه في الجزئيات؛ فإذا عرف المناط وتم التأكد من مساواته للحكم التجريبي ألحق به وإلا بآخر»[٤].

المطلب الثالث: النظر في مآلات الأفعال:

يعتـبر النظر في مـآلات الأفعال أصـلا من أصول المنهـج التطبيقي، يقول الأسـتاذ عبد المجيد النجار: «وبغير هذا المنهج في تحقيق المآل عند التطبيق يصبح التطبيق آليا وإن حقق مناطه، وهذه الآلية ربما أفضت في أحيان كثيرة إلى مشاق وأضرار [٥].

ومـن الأمثلـة التـي يظهر فيها المنحـى المالي عنـده، تنفيذ حكم القصـاص في الجراح

(١) فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، ص ١٨٧.

(٢) المقدمة لابن خلدون، بيت الفنون و العلوم و الأدب، الدار البيضاء ط ٢٠٠٥ ١/ ٥٩.

(٣) الموافقات، ٤/ ٧٥.

(٤) البعـد التنزيلـي في التنظيـر الأصولـي عنـد الشـاطبي، أ بلخيـر عثمـان، ص ١٧٠، دار ابـن حـزم، ط الأولـى ٢٠٠٩، ١٤٣٠م.

(٥) في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية عبد المجيد النجار، ص ٢٢-٢٤.

علـى المعتـدي، هل يقتص منه فـورا أم ينتظر إلى حين شـفاء الجرح؟ حيـث قال رحمه الله في المسـألة: فعند مالك أنه لا يسـتقاد من الجرح إلا بعد اندماله، وعند الشـافعي على الفور، فالشافعي تمسك بالظاهر، ومالك رأى أن يعتبر ما يؤول إليه أمر الجرح مخافة أن يفضي إلى إتلاف النفس.[1]

ويعـد هذا النـوع من الاجتهاد مـن أدق الطرق وأكثرهـا عرضة للزلل ذلـك لأن نوازل الواقع قد تكون مندرجة ضمن حكم شرعي اندراجا واضحا، ولكنها في مجرد حدوتها أو في حكمهـا قد تكون مفضية إلى غير المصلحة التـي يبتغيها ذلك الحكم، فيكون اعتماد الحكم فيهـا مخـلا بمقصد الدين في نفـع الناس، ومن جهة أخـرى فإن العـدول في إحداثه عليها قد يكـون للهوى والتشـهي مدخل فيه، بدعوى أن في هذا العـدول تحقيقا لمصلحة قد تكون في كثير من الأحيان موهومة [2].

وخلاصة القول:

فالقـراءة المقاصديـة هي قراءة منضبطة بضوابط، على قارئ النص الشـرعي أن يلتزمها وإلا حاد عن الكشف عن مقصود الشارع.

***

(١) بداية المجتهد وكفاية المقتصد بن رشد ت طه عبد الرؤوف سعد ١/ ١٧٢ دار الجيل بيروت ١٩٨٩.

(٢) في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية، عبد المجيد النجار، ص ٢٨-٢٩.

الفصل الثاني

أسباب النزول والورود وموقعهما من القراءة المقاصدية للنص الشرعي

يعرف سـبب النزول بأنه ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه مبينة لحكمه أيام وقوعه. والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسـلم أو سـؤال وجه إليه فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة أو بجواب هذا السؤال [1].

أمـا سـبب الورود فيعرف بأنه ما يكـون طريقا لتحديد المراد مـن الحديث من عموم أو خصوص أو إطلاق أو تقييد أو نسخ و نحو ذلك [2].

وقد اعتنى بهما العلماء عناية خاصة:

فقـال الإمام الشـاطبي في موافقاته: معرفة أسـباب التنزيل لازمة لمـن أراد علم القرآن. والدليل على ذلك أمران:

أحدهمـا أن علـم المعاني والبيان الـذى يعرف به إعجـاز نظم القرآن فضـلا عن معرفة مقاصـد كلام العـرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسـب حالين وبحسـب مخاطبين وبحسـب غير ذلك، كالاسـتفهام لفظه واحد ويدخله معـان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشـباهها، ولا يدل على معناها المـراد إلا الأمـور الخارجة وعمدتها مقتضيات الأحوال وليس كل حـال ينقل ولا كل قرينة تقـترن بنفس الكلام المنقـول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فـات فهم الكلام جملة أو فهم شـيء منه ومعرفة الأسـباب رافعة لكل مشـكل في هذا النمط فهي من المهمات في فهم الكتـاب بلا بد، ومعنى معرفة السـبب هـو معنى معرفة مقتضى الحال وينشـأ عن هذا الوجهِ الوجهُ الثاني وهو أن الجهل بأسـباب التنزيل موقع في الشـبه والإشـكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف وذلك مظنة وقوع النزاع[3].

---

(١) مناهـل العرفان في علـوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقـاني (المتوفى: ١٣٦٧هـ) مطبعة عيسـى البابي الحلبي وشركائه الطبعة الثالثة ١/ ١٦٠.

(٢) ٣٨ اللمع في أسباب الحديث للحافظ جلال الدين السيوطي: تحقيق يحيى إسماعيل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط١ ١٩٨٤.

(٣) الموافقات ٣/ ٣٤٧.

والشيخ الطاهر بن عاشور في تحريره يقول:

إن من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه لأن فيها بيان مجمل أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يكون وحده تفسيرا. ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية أو نحو ذلك [1] لذلك قسم النظر في أسباب النزول إلى خمسة أقسام: **الأول** منها: هو المقصود من الآية، ويتوقف فهم المراد منها على علمه فلابد من البحث عنه للمفسر، وهذا منه تفسير مبهمات القرآن.

والثاني: هو حوادث تسببت عليها تشريعات أحكام، وصور تلك الحوادث لا تبين مجملا ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص أو تعميم أو تقييد، ولكنها إذا ذكرت أمثالها وجدت مساوية لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها.

أما الثالث: فهي حوادث تكثر أمثالها تختص بشخص واحد فنزلت الآية لإعلانها وبيان أحكامها وزجر من يرتكبها، فكثيرا ما تجد المفسرين وغيرهم يقولون نزلت في كذا وكذا، وهم يريدون أن من الأحوال التي تشير إليها تلك الآية تلك الحالة الخاصة فكأنهم يريدون التمثيل.

والرابع: هو حوادث حدثت وفي القرآن آيات تناسب معانيها سابقة أو لاحقة فيقع في عبارات بعض السلف ما يوهم أن تلك الحوادث هي المقصود من تلك الآيات، مع أن المراد أنها مما يدخل في معنى الآية ويدل لهذا النوع وجود اختلاف كثير بين الصحابة في كثير من أسباب النزول.

والخامس قسم يبين مجملات، ويدفع متشابهات [2].

وما قيل في أسباب النزول يصدق كذلك على أسباب الورود.

وتأسيسا على ما قاله الشيخان فلا يمكن إنكار أهمية أسباب النزول والورود في فهم النص الشرعي وتنزيله يقول الإمام الشاطبي:

هذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزل بحيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص دون تطرق الاحتمالات وتوجه الإشكالات [3].

من هنا نسأل ما موقع أسباب النزول والورود من القراءة المقاصدية؟

---

(١) التحرير والتنوير محمد الطاهر بن عاشور ١/ ٤٧ دار سحنون للنشر والتوزيع تونس .

(٢) نفسه.

(٣) الموافقات ٣/ ٣٥٠.

المبحث الأول: أسباب النزول والورود وموقعهما من فهم النص مقاصديا

ينضبـط الفهم المقاصدي للنص الشـرعي -كما تبين من قبل- بضوابـط على الناظر فيه أن يستحضرها كمعهود العرب والبحث عن العلة والتمييز بين المقصود الظني والقطعي وغيرها.

وتظهر أهمية أسـباب النزول والورود في خدمة كل ضابط من ضوابط الفهم المقاصدي لينزل منزلة الخادم له بل الأصل الذي يرجع إليه في الفهم وهذا ما سنحاول توضيحه.

المطلب الأول: معرفة معهود العرب ودوره في القراءة المقاصدية:

تعد أسـباب النزول والورود أساسـا مهما في فهم معهود العرب، باعتباره مرجعا في فهم لغة المخاطب وأعرافه وتقاليده وهو لا شك أصل يرجع إليه في فهم النص مقاصديا.

يقول الإمام الشاطبي:

لابد في فهم الشـريعة من اتبـاع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسـانهم؛ فإن كان للعرب في لسـانهم عرف مسـتمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمَّ عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه.

وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب، مثال ذلك أن معهود العرب ألا ترى الألفاظ تعبـدا عنـد محافظتها علـى المعاني وإن كانـت تراعيهـا -أيضا- فليس أحـد الأمرين عندها بملتـزم بـل قد تبنى علـى أحدهما مرة وعلى الآخـر أخرى، ولا يكون ذلـك قادحا في صحة كلامها واستقامته [1].

وعليـه فإن الكشـف عن معهـود العرب قد يسـتمد من أسـباب النزول والـورود، فهي تكشف إما عن العرف السائد أو عن معاني الألفاظ مما يعيننا على الفهم المقاصدي للنص.

ومثال ذلك :

ما رواه الشـيخان في صحيحهما -أيضا- من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «**جاء رجل من بني فزارة إلى النَّبي صلى الله عليه وسـلم فقال: إن امرأتي ولدت غلامًا أسود! فقال النَّبـي صلى الله عليه وسـلم: «هل لك إبل»؟ قال: نعم. قال: «فمـا ألوانها»؟ قال: حمر. قال: «فهل يكون فيها من أورق»؟ قال: إن فيها لورقًا. قال: «فأني أتاها ذلك»؟ قال: عسى أن يكون**

(١) الموفقات ٢/ ٨٨.

نزعه عرق. قال: «وهذا عسى أن يكون نزعه عرق» [1].

فهذا نص صحيح عن النَّبي صلى الله عليه وسلم صريح في قياس النظير على نظيره. وقد ترتب على هذا القياس حكم شرعي، وهو كون سواد الولد مع بياض أبيه وأمه، ليس موجبًا للعان. [2]

إن الناظر في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم يتبين له أن اختيار النبي صلى الله عليه وسلم لمثال الإبل كان قاصدا، فقبيلة بني فزارة عرفت بامتلاكها للإبل، لذلك فقد أراد صلى الله عليه وسلم أن يقنع الرجل ويزيل وساوسه، فضرب له مثلا مما يعرف ويألف، وفي ذلك تعليم من النبي صلى الله عليه وسلم، وكيف يخاطب الناس بما يعرفون ويفهمون.

من هنا يتبين أن الاحتجاج بمعهود الرجل الفزاري مقصده هو الحفاظ على النسب، وأن النسب لا يزول بمجرد الشبهة بل يثبت بها، لذا نقول بأن الاحتجاج بمعهود العرب كان لخدمة مقصد ضروري هو مقصد حفظ النسب.

المطلب الثاني: أسباب النزول والورود والتعليل المقاصدي

معرفة السبب قد تدل على معرفة العلة الباعثة على تشريع الحكم بل وجه الحكمة منه، فما من حكم سنه الله تعالى في كتابه أو على لسان نبيه إلا وهو على غاية من الحكمة جاء النص ليراعيها حفظا للمصلحة أو درءا للمفسدة ومثاله حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه قال: **يا رسول الله أين تنزل في دارك بمكة؟ فقال (وهل ترك عقيل من رباع أو دور). وكان عقيل ورث أبا طالب هو وطالب ولم يرثه جعفر ولا علي رضي الله عنهما شيئا لأنهما كانا مسلمين وكان عقيل وطالب كافرين فكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول لا يرث المؤمن الكافر** [3].

محصل هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما هاجر استولى عقيل وطالب على الدار كلها باعتبار ما ورثاه من أبيهما لكونهما لم يسلما، وباعتبار ترك النبي صلى الله عليه وسلم لحقه منها بالهجرة، وفقد طالب ببدر؛ فباع عقيل الدار كلها.

فالعلة في عدم التوارث هو اختلاف الدين فلا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم ولا شك أن في ذلك حفظ للدين الذي يعتبر من المقاصد الضرورية.

---

(١) صحيح البخاري: كتاب الطلاق: باب **إذا عرض بنفي الولد.**

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ١٨/ ٢٨١

(٣) صحيح مسلم كتاب الحج باب النزول بمكة للحاج وتوريث دورها.

المطلب الثالث: أسـباب النزول والـورود والتمييز بين مقامات الخطاب للكشـف عن مقاصد النص الشرعي

إن معـاني الألفاظ ليسـت علـى وزان واحـد، فهي تتعـرض للتغيرات الدلاليـة بالتقييد والتخصيص والتعميم والاشـتراك، وعليه فأهمية أسـباب النزول والـورود تتجلى في بيان ما يقبـل التخصيـص والتعميم، وما ينزل منزلـة المطلق والمقيد، بل وما يخـرج مخرج المدح ويـراد به الذم، ويخرج مخرج الذم ويـراد به المدح، إلى غير ذلك من مقامات الخطاب التي قد تتغير بتغير القرائن والأحوال المقامية والحالية.

لذا فالكشـف عن مقامات الخطاب قد يفضي إلى الفهم المقاصدي للنص الشرعي بل إن الغفلـة عنها قد تؤدي إلى خضخاض من الأغـلاط تعكس إما فهما ظاهريا للنص يجانب المقصد منه أو باطنية تحاول التأويل بعيدا عن القرائن الحالية والمقامية.

وأذكر مثالا واحدا للتمثيل فحسـب وهو قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ مِنۡ أَزۡوَٰجِكُمۡ وَأَوۡلَٰدِكُمۡ عَدُوّٗا لَّكُمۡ فَٱحۡذَرُوهُمۡۚ وَإِن تَعۡفُواْ وَتَصۡفَحُواْ وَتَغۡفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴾[1].

إن فهم الآية مقاصديا يسـتلزم الرجوع إلى سـبب النزول إذ المقصود هو التشنيع على مـن يعمد إلى حرمان وليه من التفقه في الدين وليس مطلق العداوة؛ فقد أخرج الترمذي «عن ابن عباس أن رجلا سـأله عن هذه الآية فقال: هؤلاء رجال من أهل مكة أسـلموا وأرادوا أن يأتوا النبي صلى الله عليه و سـلم؛ فأبى أزواجهم وأولادهم أن يدعوهم فلما أتوا النبي صلى الله عليـه و سـلم -أي بعد مـدة وجاء معهم أزواجهـم وأولادهم-ورأوا النـاس قد فقهوا في الديـن - أي سـبقوهم بالفقـه في الدين لتأخر هـؤلاء عن الهجرة فهمـوا أن يعاقبوهم على ما تسـببوا لهم حتى سـبقهم الناس إلى الفقه في الدين فأنزل الله هذه الآية- أي حتى قوله ﴿وَإِن تَعۡفُواْ وَتَصۡفَحُواْ وَتَغۡفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴾ »[2].

إذن فالنظـر إلـى الآية مقاصديا يؤكد أن المقصد ليس مطلـق العداوة بل هو مقيد بمنع الأوليـاء مـن التفقه في الدين، فلا شـك أن الأولاد والأزواج هم عناصر الأسـرة التي حرص

(١) سورة التغابن الآية ١٤.

(٢) سنن الترمذي كتاب تفسير القران باب ومن سورة التغابن وقال حديث حسن صحيح .

الإسلام على تكوينها تكوينا سليما يسود فيه المحبة والمودة والتكافل والتعاون لذلك فاستحضار سبب النزول قد يجلي الفهم الصحيح للآية.

المبحث الثاني: أسباب النزول والورود والتنزيل المقاصدي للنص الشرعي

إذا كان سبب النزول والورود خادمين لضوابط الفهم المقاصدي، فالذي سيتضح كذلك أنهما خادمان للتنزيل المقاصدي وهذا ما سنحاول توضيحه.

المطلب الأول: أسباب النزول والورود ومعرفة الواقع:

إذا كان النص الشرعي قد يأتي غالبا مجردا ليحكم على حياة الناس كلهم ويحمل في طياته أمرا ونهيا يتجاوز زمان نزوله وملابساته؛ فإن سبب النزول والورود قد يأتيان حاملان صورة واقعية تصلح لأن يحكم النص عليها وعلى أمثالها؛ فهما يذكران بملابسات الواقعة وما ترتبط به من بيئة وزمان.

لذلك فأسباب النزول والورود تمثل حركة النص الشرعي في الواقع، فهي عيّنات منهجية في كيفية تنزيل النص الشرعي على الواقع بل هي وسيلة تربوية غايتها تهيئة الظروف للفهم والامتثال، و بيان وجه المناسبة بين النص والواقع لذلك اقتضت حكمة الخالق سبحانه أن يكون نزول القرآن منجما ـ في سياق تفاعلي مع حركة الواقع واختلاف الأحداث والأحوال فهو إما مصححا ومقوما، ومسددا ومرشدا، و إما ضابطا ومقننا لواقع الناس وقضاياهم بما يحقق مصالحهم في الحال والمآل و أمثلة ذلك كثيرة أذكر منها قوله تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[1]. فقد افتتحت الآيات أحكام الظهار بذكر سبب نزولها تنويها بالمرأة التي وجهت شكواها إلى الله تعالى بأنها لم تقصر في طلب العدل في حقها وفي بنيها. ولم ترض بعنجهية زوجها وابتدراه إلى ما ينثر عقد عائلته دون تبصر ولا روية، وتعليما لنساء الأمة الإسلامية ورجالها واجب الذود عن مصالحها[2].

فقضية خولة مع زوجها هي قضية واقعية تعالج مسألة من أخطر المشاكل التي قد تعيشها الأسرة، هي قضية تنكر بعض الأزواج لبعض بل هي قضية عدل يجب أن يسود داخل الأسرة، لذلك فهي واقعة تبين لنا لا محالة حضور البعد المقاصدي في تثبيت مقصد العدل

(١) سورة المجادلة الآية ١.

(٢) التحرير والتنوير٢٨/ ٧.

الـذي يعد من المقاصد العامة للشـريعة، وكذلك الحفاظ على مقاصد الأسـرة من رحمة في وقت الشدة أو أداء حق متبادل بين الأزواج بل وترو قبل الإقدام على فصل عقد عد من أوثق العقود على الإطلاق.

إن الرجـوع إلى أسـباب النزول يمكننا من فهـم قضية تحريم الظهار بـل ربطها ببعدها المقاصدي المتمثل في العدل وتحقيق مقاصد الأسرة.

المطلب الثاني: أسباب النزول والورود وتحقيق المناط:

إن تحقيق المناط له صورتان:

الأولـى تطبيـق القاعدة العامـة في أحد صورها وحينئـذ يكون تحقيق المناط بعيـدا عن القياس ومثال ذلك قاعدة العدل في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾[1].

الثانية: إثبات علة متفق عليها في الأصل في الفرع لإلحاق الفرع بالأصل.

يقول الشاطبي: الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع التكليف، ذلك عند قيام الساعة، والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيـق المنـاط وهذا الذي لا خـلاف بين الأمة في قبولـه، ومعناه أن يثبـت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله[2].

ومن النماذج التي تؤكد على أهمية أسـباب الـورود في فهم تحقيق المناط رواية **إِدْرِيسَ الْخَوْلاَنِيِّ عَنْ أَبِى ثَعْلَبَةَ الْخُشَـنِيِّ قال رسـول الله صلى الله عليه وسـلم : إذا أرسـلت كلبك وذكرت اسم الله عليه فكل وإن أكل منه وكل ما ردت عليك يدك)**[3]**،وفي رواية عن همام عن عدي : قلت : يا رسول الله أنأكل منه ؟ قال: «إن أكل منه ، فلا تأكل فإنه ليس بمعلم»**[4].

ولمـا تعارضت الروايتان رام بعض أصحابنا وغيرهـم الجمع بينهما فحملوا حديث النهي على التنزيه والورع، وحديث الإباحة على الجواز، وقالوا: إن عديا كان موسـعا عليه فأفتاه النبي صلى الله عليه وسلم بالكف ورعا، وأبا ثعلبة كان محتاجا فأفتاه بالجواز، والله أعلم.[5]

(١) سورة النحل الآية ٩٠.
(٢) الموافقات ٤/ ٨٩.
(٣) سنن أبي داود كتاب الصيد باب في الصيد ٣/ ٨٣، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب.
(٤) سنن البيهقي الكبرى كتاب الصيد والذبائح باب المعلم يأكل من الصيد الذي قد قتل ٩/ ٢٣٧.
(٥) تفسير القرطبي لأبي عبد الله محمد الأنصاري بن أحمد الأنصاري مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع ٦٢٠٠٦/ ٧٠.

وهذا الحديث أنموذج لتحقيق المناط الذي فرق بين حالتي عدي وأبي ثعلبة.

المطلب الثالث: أسباب النزول والورود والنظر في المآلات

من الأمثلة الدالة على أهمية أسباب النزول في الكشف عن النظر المآلي:

قوله تعالى(**قل ادع الله أو ادع الرحمن أيًّا ما تدعو فله الأسماء الحسنى ولا تجهر بصلاتك ولا تُخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً**) [1].

فقد نهى المولى عز وجل نبيه عن الجهر بالقراءة في الصلاة التفاتا إلى مآل ذلك إذا سمع المشركون قراءته فيحملهم على سب الله تعالى وسب نبيه والجهر بالقراءة، وإن كان محمودا في الجملة من حيث هو زينة و تكملة للقراءة إلا أنه ينبغي أن لا يعود على أصل تعظيم الله وكلامه بالهدم و الإبطال كما هو الحال فيما كان يصنعه المشركون على عهد رسول الله إذا سمعوا قراءته وهذا ما يخبر به سبب النزول فقد جاء في أسباب النزول للواحدي فيقوله عز وجل ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ الآية. أخبرنا أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد بن يحيى قال: حدثنا محمد بن إسحاق الثقفي قال: حدثنا عبد الله بن مطيع وأحمد بن منيع قالا: حدثنا هشيم قال: حدثنا أبو بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ قال: نزلت ورسول الله صلى الله عليه وسلم مختف بمكة وكانوا إذا سمعوا القرآن سبوا القرآن ومن أنزله ومن جاء به فقال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ﴾ أي بقراءتك فيسمع المشركون فيسبوا القرآن ﴿وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ عن أصحابك فلا يسمعون ﴿وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾. رواه البخاري عن مسدد. ورواه مسلم عن عمرو الناقد كلاهما عن هشيم [2].

إذن فسبب النزول بيّن المقصد من النهي عن الجهر بالقرآن؛ مما يؤكد النظر إلى المآلات كأصل قرآني بينته أسباب النزول.

وخلاصة القول فإن سبب النزول والورود خادمان لضوابط التنزيل المقاصدي كما كانا خادمين لضوابط الفهم المقاصدي لنخلص في الأخير أهمية كل منهما في القراءة المقاصدية.

---

(١) سورة الإسراء الآية ١١٠.

(٢) أسباب أسباب النزول للواحدي دار الكتب العلمية ط ١٩٩١ ١/ ٢١٩.

خاتمة

تعيـش الأمـة الإسـلامية حوادث مسـتجدة كثيـرة أضحت معهـا في حاجة إلـى إعمال المقاصـد لإيجـاد حلـول عملية لها، وعليـه فقد تعددت دعـوات قراءة النصوص الشـرعية مقاصديا باعتبارها قراءة الاجتهاد والتجديد.

وتأسيسـا على ذلك، فقد اختلف الناس في منطلقاتها بين فريق مقلد للغرب حيث سار، متبنيا دعوة الحداثة في قراءة النص مقاصديا باعتماد العقل والواقع وتغييب اللغة العربية وأسباب النزول والورود –خطاب بداية الوحي–باعتبارها أحداثا لا تعبر إلا عن وقائع تاريخية ولّى زمانها.

وفريـق انتهج الوسـطية في اعتبار الألفـاظ والمعاني فوضع لتلك القراءة قوانين وأسسـا تحفظهـا من الزيغ عـن مقصود الشـارع كمعرفة اللغـة ومعهود العرب والكشـف عن العلة والتمييز بين مقامات الخطاب وغيرها من الضوابط التي ذكرناها.

لذلـك فقد اعتبرت أسـباب النزول والورود أساسـا مهمـا في القـراءة المقاصدية، فهي تخدم ضوابط الفهم المقاصدي من معرفة معهود العرب، والكشف عن التعليل المقاصدي، والتمييـز بيـن مقامـات الخطاب، كما تخـدم ضوابط التنزيـل المقاصدي مـن معرفة الواقع وتحقيق المناط والنظر في المآلات

لنخلص إذن بأن أسـباب النـزول والورود منطلق أسـاس للقـراءة المقاصدية بل أصل يرتبـط كمـا بينا بكل ضابط من ضوابطهـا، ويتأكد بأن الاهتمام ببداية الوحـي والنظر إليه قد يسهم في فهم النص الشرعي مقاصديا وتنزيله مقاصديا والحمد لله رب العالمين.

لائحة المصادر والمراجع

- أسباب النزول للواحدي دار الكتب العلمية ط ١٩٩١ ١/ ٢١٩.
- الإحكام في أصول الأحكام محمد بن أحمد بن حزم دار الكتب العلمية بيروت د ط ت.
- بيان النصوص الشـريعة (طرقه وأنواعه) بدران أبو العينين ط / ١، مؤسسـة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الإسكندرية،١٩٨٢م.
- بدايـة المجتهـد وكفاية المقتصد ابن رشـد ت طه عبد الرؤوف سـعد ١/ ١٧٢ دار الجيل بيروت ١٩٨٩ .
- البعد التنزيلي في التنظير الأصولي عند الشـاطبي، أ بلخير عثمان، دار ابن حزم، ط الأولى ١٤٣٠،٢٠٠٩م.
- البرهان، الزركشي، مكتبة دار التراث القاهرة.

- تفسير القرطبي لأبي عبد الله محمد الأنصاري بن أحمد الأنصاري مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع ٢٠٠٦ .
- التحرير والتنوير محمد الطاهر بن عاشور ١/ ٤٧ دار سحنون للنشر والتوزيع تونس.
- دراسة في فقه مقاصد الشريعة»، د. يوسف القرضاوي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧، دار الشروق.
- سنن البيهقي الكبرى، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.
- سنن أبي داود، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب.
- صحيح البخاري محمد بن إسماعيل البخاري تحقيق: مصطفى الديب البغا، دار ابن الكثير اليمامة بيروت، ط ٣، ١٩٨٠.
- فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، الزيتونة للنشر والتوزيع.
- في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية عبد المجيد النجار.
- لسان العرب لابن منظور مطبعة صادر بيروت لبنان ١٣٨٨.
- المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي، تحقيق محمد الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م.
- المصباح المنير للفيومي، المكتبة العلمية بيروت.
- الموافقات» للشاطبي، الجزء الثالث، طبعة دار المعارف.
- المعالم في أصول الفقه فخر الدين الرازي تحقيق عادل عبد الموجود وعلي عوض القاهرة دار عالم المعرفة ١٩٩٤
- المرتكزات البيانية لفهم الخطاب القرآني للأستاذ الزنكي مجلة الإحياء عدد٢٨ يونيو ٢٠٠٨.
- المقدمة لأبن خلدون بيت الفنون والعلوم والأدب الدار البيضاء.
- مشاهد من المقاصد الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية دار وجوه للنشر والتوزيع ط٢ ٢٠١٢.
- مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٨.
- محاضرات في مقاصد الشريعة، د. أحمد الريسوني، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، دار الأمان.
- مجموع الفتاوى بن تيمية دار الوفاء ط٣ ج ٧/ ١٠٦
- مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني (المتوفى: ١٣٦٧هـ) مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه الطبعة الثالثة ١/ ١٦٠
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي أحمد الريسوني المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتبة دار الأمان الرباط.

مفهوم النص
بين إطلاق الفقهاء وتقييد الأصوليين

د. فاطمة عبد الله يوسف عزام

أستاذ مساعد بقسم أصول الفقه

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة القصيم

مُقَدِّمَة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره ونتوب إليه ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الذي أنزل القرآن الكريم على قلب نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليكون للعالمين نذيراً، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة، وأصلي وأسلم تسليما كثيراً.وبعد

النص الشرعي وحدة تشريعية متكاملة، لها مكوناتها وخصائصها، ويتحدد على أبعادها ما يستجد من وقائع، وعدم الوضوح في تحديد مفهوم النص وحجيته، جعل الفكر الإسلامي المعاصر يواجه نزعات من الغلو تراوحت بين- «النزعة الحرفية»- الذين يعتبرون الخروج عن حرفية النص إبطال له وتشريع بالرأي والهوى ، وبين «النزعة الباطنية» التي دعت إلى غلو التأويل حيث أخذ الأولون بمعنى النص عند بعض المتكلمين وهو ما دل على معناه دلالة قطعية ولا يحتمل غيره، وأخذ الآخرون بمعنى النص على إطلاقه دون النظر إلى محدداته وضوابطه فأخرجوا النصوص عن دلالاتها المرجوة منها ولمعالجة ذلك القصور في استنباط الأحكام جاءت هذه الدراسة للوقوف على مفهوم النص الشرعي بمعناه المطلق حيث يراد به الدليل وهو كل ملفوظ مفهوم المعنى، من الكتاب أو السنة، سواء كان ظاهراً، أو نصاً، أو مفسراً، عاماً، أو خاصاً[1]؛ومفهوم النص بمعناه الخاص الذي يقابل الظاهر.

أهداف الدراسة:

أولا: تحديد مفهوم النص الشرعي وموقف الشريعة الإسلامية منه.

ثانيا: التعرف على مناهج الأصوليين في تحديد مفهوم النص.

ثالثا: بيان العلاقة بين النص وغيره من المصطلحات الأصولية.

رابعا: بيان اختلاف الأصوليين في تحديد مفهوم النص، وأثر ذلك في الاجتهاد المعاصر.

خامسا: بيان الفرق بن النص بمعناه العام والنص بمعناه الأصولي الخاص.

سادسا: معالجة القصور في فهم النصوص الشرعية، وتوظيف الدلالات في استنباط الأحكام الفقهية.

(١) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي - (ج ١/ ص ١٠٦).

مبررات الدراسة:

١- التفاوت في فهم النص الشرعي ودلالته على معناه.

٢- اختلاف الأصوليون في تحديد مفهوم النص ودلالته على معناه.

٣- الاشتراك في إطلاق مصطلح النص حيث يشترك هذا المصطلح بين الدليل الشرعي بعمومه والنص الأصولي الذي هو أحد تقسيمات اللفظ.

٤- نزعات الغلو في علاقة النص بالاجتهاد والتي يعاني منها الفكر الإسلامي المعاصر.

وقد جاءت هذه الدراسة للإجابة على الأسئلة التالية:

مشكلة الدراسة:

١- ما الفرق بين النص الشرعي والنص بمعناه الأصولي الخاص؟

٢- ما العلاقة بين النص وغيره من المصطلحات الأصولية؟

٣- ما أثر اختلاف الأصوليين في تحديد مفهوم النص، في الاجتهاد المعاصر؟

٤- ما أثر قاعدة (لا اجتهاد مع النص) على الاجتهاد؟

خطة الدراسة: وقد جاءت هذه الدراسة ضمن تمهيد: ويشتمل على مصطلحات البحث وأربعة مباحث وعدة مطالب وخاتمة.

المبحث الأول: تحديد مفهوم النص الشرعي وموقف الشريعة الإسلامية منه ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تحديد مفهوم النص عند أهل اللغة.

المطلب الثاني: مفهوم النص في اصطلاح الفقهاء.

المبحث الثاني: التعرف على مناهج الأصوليين في تحديد مفهوم النص وحكمه، ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: تحديد مفهوم النص عند الإمام الشافعي.

المطلب الثاني: تحديد مفهوم النص عند المتكلمين.

المطلب الثالث: تحديد مفهوم النص عند الحنفية.

المطلب الرابع حكم النص ودلالته على الحكم.

المبحث الثالث: العلاقة بين النص وغيره من المصطلحات الأصولية ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: الفرق بين النص وعبارة النص.

المطلب الثاني: الفرق بين النص بمعناه الشرعي العام والنص بمعناه الأصولي الخاص.

المبحث الرابع: أثر اختلاف الأصوليين في تحديد مفهوم النص على الاجتهاد المعاصر ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الاجتهاد في إدراك النصوص الشرعية ضرورة بشرية.

المطلب الثاني: العلاقة بين النص والاجتهاد.

المطلب الثالث: قاعدة (لا اجتهاد مع النص) وأثرها على الاجتهاد.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات

تمهيد: حدود البحث ومصطلحاته:

تقتصر الباحثة على النص الشرعي في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وما يتعلق بهما من مباحث عند الأصوليين والفقهاء.

- **النص**: تعريف النص باعتباره شاملاً لنصوص الكتاب والسنة، حيث يعرَّف والحالة هذه بأنه: اللفظ الذي يفهم منه معنى عند النطق به[1].

المطلق لغة: ضد المقيد مأخوذ من طلق، وهو يدل على التخلية والإرسال والتحرر من القيد وعليه يكون المطلق ما لا يقيد بقيد أو شرط وما لا يقع فيه استثناء[2].

المقيد لغة: مأخوذ من القيد، وهو حبل يجعل في رجل الدابة وغيرها فيمسكها، ثم يستعار في كل شيء يحبس ويكبل به ومنه تقييد الألفاظ بما يمنع الاختلاط ويزيل الالتباس، فصار هو الذي يدل عليه القيد[3].

فالنص عند الفقهاء هو النص بمعناه العام أو المطلق وعند الأصوليين بمعناه الخاص مع زيادة تحدد المقصود به والمراد منه.

---

(١) المستصفى للغزالي ص: ١٢٨.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٣/ ٤٢٠- ٤٢٢، لسان العرب ٤/ ٢٦٩٢: ٢٦٩٦ و تهذيب اللغة (٩/ ١٩ و التعريفات (ص: ٢١٨) و معجم لغة الفقهاء (ص: ٤٣٦).

(٣) معجم مقاييس اللغة ٥/ ٤٤، لسان العرب ب٥/ ٣٧٩٢: ٣٧٩٣.

المبحث الأول

تحديد مفهوم النص الشرعي وموقف العلماء منه.

إن تحديد الأصول اللغوية والاصطلاحية لكلمة نص أمر صعب لتعدد معايير هذه اللفظة ومداخله ومنطلقاته، وتعدد الأشكال والمواقع والغايات التي تتوافر فيما نطلق عليه اسم نص [1] لكنني سأحاول قدر الإمكان ضبط المجال الذي تدور فيه مصطلحاته وتحديد المراد به عند أهل كل صنعة.

المطلب الأول: تحديد مفهوم النص عند أهل اللغة:

النص لغة مأخوذ من الجذر الثلاثي المضعف (نصص) ومعناه بالعربية مد أو رفَع، ويحيل النص أينما ورد في المعاجم العربية على معان ودلالات عدة فهو يدل على الرفع بنوعيه الحسي والمجرد، وكل ما أظهر فقد نص، ومنه المنصة وهو المكان البارز وما تظهر عليه العروس لترى [2] ومنه الناصية سميت لارتفاعها.[3]

ويطلق النص على أقصى الشيء وغايته ومنه نص الناقة أي استخرج أقصى سيرها، ونص الشيء منتهاه ويدل -أيضاً- على الاستقصاء والإحاطة، ومنه نص الرجل نصاً إذا سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده. قال أبو عبيد: «النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها»[4]

والنص التعيين والتوقيف ونص ينص على الشيء حدده ولاسيما في علم الحديث[5].

أما المعنى الشائع عند أهل اللغة العربية المعاصرين: « صيغة الكلام الأصلية المنقولة حرفياً من المؤلف سواء أكانت نطقاً أم كتابةً»[6]

ولعل دلالة الظهور والارتفاع هي الجامع لتعدد الدلالات فتكاد تكون الدلالة المركزية والبؤرة التي تدور حولها المعاني اللغوية.

---

(١) بشرى حمدي ووسن عبدالغني/ مفهوم النص ومعايير نصية القرآن الكريم/ بحث منشور في مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد ١١ ، العدد ١.

(٢) انظر: ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأفريقي. لسان العرب(مادة نصص) ٧ص٩٧-٩٨.

(٣) انظر: أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، (مادة نصص): ٥/ ٤٣٣.

(٤) أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة (١٢/ ٨٢) ولسان العرب (٧/ ٩٨).

(٥) انظر: ابن منظور، لسان العرب ، (مادة نصص): ٧ / ٩٧.

(٦) إبراهيم مصطفى وآخرون : المعجم الوسيط ، دار الدعوة ، إسطنبول ، ١٩٨٠م (نص) ، ص ٩٢٦.

المطلب الثاني: مفهوم النص في اصطلاح الفقهاء:

لقد أطلق الفقهاء مصطلح النص على عدة معاني منها:

١- كل ملفوظ مفهوم المعنى، من الكتاب أو السنة، سواء كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً، عاماً أو خاصاً، وهذا على أساس أن النص هو الظهور

٢- والارتفاع: وهذا أحد اصطلاحات الفقهاء

٣- الكتاب والسّنّة أي ما يقابل الإجماع والقياس.[١]

٤- اللفظ الذي يفهم منه معنى عند النطق به، وسواء أكان ذلك المعنى مقطوعاً به أم غير مقطوع به. وهذا غالب استعمال الفقهاء، [٢]وقول شيخ الإسلام ابن تيمية .[٣]

رأي الباحثة: تفاوت استعمال الفقهاء لمصطلح النص وجميعها ينطلق من المعنى اللغوي للفظة ويراد به الدليل فأصبحنا نقول: (نص شرعي) و (نصوص شرعية) فنطلق كلمة «نص» على الآية و على الرواية، والذي يهمنا من ذلك هو تعريف النص باعتباره شاملاً لنصوص الكتاب والسنة، وما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام، بغض النظر عن وضوح المعنى ، أو قطعيِّته.

قال الزبيدي: إن كلمة (نص) قد تطورت دلالياً في نطاق العربية بإطلاقها على الكتاب والسنة إجمالاً، بغض النظر عن وضوح المعنى، أو قطعيِّته، ثم تطورت أيضاً بإطلاقها على كلام الفقهاء في قولهم: (نصت الفقهاء على كذا)[٤]

***

(١) التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون ، (٢/ ١٦٩٥-١٦٩٧) والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٢٠٤).

(٢) شرح الكوكب المنير، ابن النجار، (٣/ ٤٧٩).

(٣) ابن تيمية ،شمول النصوص لأحكام العباد، ص١١.

(٤) محمد مرتضى الزبيدي : تاج العروس ، المجلد الرابع ، ص ٤٤٠.

المبحث الثاني

التعرف على مناهج الأصوليين في تحديد مفهوم النص وحكمه:

يختلف اللفظ في دلالته على معناه ظهوراً وخفاءً، وضوحاً وإبهاماً، فكان لا بد من أجل استنباط الأحكام الفقهية، واستخراج التكاليف الشرعية، من أن يكون واضحاً لدى الأصولي والفقيه درجة الوضوح والإبهام ليتسنى له سهولة الاستنباط واستخراج الأحكام، لذا قام السلف بوضع قواعد للألفاظ وقسموا اللفظ إلى أنواع بالنسبة إلى وضوح معناه، ووضعوا حدوداً لكل مرتبة من المراتب، متبعين أسلوباً علمياً عجز المقننون من غير أبناء هذه الأمة أن يضعوا علماً يضاهيه حتى الآن[1].

وبما أن النص بمعناه الأصولي الخاص أحد تقسيمات اللفظ باعتبار الظهور والخفاء لنا وقفة مع تقسيمات اللفظ بهذا الاعتبار لكلا المدرستين:

فاللفظ من حيث الوضوح والخفاء يقسم إلى قسمين: -

١- واضح الدلالة:- هو ما دل على المراد منه بنفس صيغته من غير توقف على أمر خارجي[2].

٢- خفي الدلالة:- هو ما لا يد على المراد منه بنفس صيغته بل يتوقف فهم المراد منه على أمر خارجي[3].

وقد اختلف منهج الجمهور عن منهج الحنفية في تقسيم اللفظ باعتبار الوضوح والخفاء

أ/ منهج الجمهور:- قسموا اللفظ من حيث الوضوح والخفاء إلى ثلاثة أقسام[4]وهي:

١- النص وهو أعلاها في الوضوح. ٢- الظاهر. ٣- المجمل وهو أخفاها.

ب/ منهج الحنفية:- قسموا اللفظ من حيث الوضوح إلى أربعة أقسام[5]وهي:

١-الظاهر وهو أقلها وضوحاً ٢- النص. ٣- المفسر. ٤- المحكم: وهو أشدها وضوحاً

---

(١) عبدالله عزام دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء ص١٥٢.

(٢) الجديع، تيسير علم أصول الفقه (ص: ٢٩٣).

(٣) تيسير علم أصول الفقه (ص: ٣٠١).

(٤) الجويني، البرهان في أصول الفقه (١/ ١١٦) والغزالي المستصفى (ص: ١٩٦) وابن قدامة، شرح مختصر الروضة (١/ ٥٥٣).

(٥) البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٢٨) و أصول الشاشي (ص: ٨٠).

وقسموا اللفظ من حيث الخفاء إلى أربعة أقسام وهي:

١-الخفي: وهو أقلها خفاءً. ٢- المُشكل ٣- المجمل. ٤- المتشابه: وهو أشدها خفاءً.

وما يعنينا من هذه الألفاظ هو النص باعتباره محل البحث، حيث تباينت وجهات النظر لدى الأصوليين في تحديد المراد منه ولعل السبب في اختلافهم هو سعة هذا المصطلح وتعدد إطلاقاته، وتفاوت الشروط والمحددات التي وضعها كل فريق بالإضافة إلى التفاوت الحاصل في الألفاظ من حيث درجة الوضوح والخفاء، أدى ذلك كله إلى الاختلاف والتفاوت في المعنى وتحديد المراد به، ما بين موسع ومضيق ولعلنا نقف عل مذاهبهم بالتفصيل في المطالب التالية:

المطلب الأول: تحديد مفهوم النص عند الإمام الشافعي:

من المعلوم أن الإمام الشافعي أول من دون علم الأصول فقد وضع الأسس والمعالم التي يهتدي بها من بعده إلا أن مصطلح النص بمعناه الأصولي الخاص وهو ما يقابل الظاهر لم تتضح معالمه عنده لذا كل من نقل عنه من الأصوليين ينقلون أنه سوى بين الظاهر والنص، وسمى المجمل نصاً وقد نقل عنه عدة تعريفات للنص منها:

- ما أطلقه الشافعي من تسمية الظاهر نصاً، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع، فالنص على هذا المعنى الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فيكون هو والظاهر سواء.[1]

-أنه كان يسمي المجمل نصا فيقول: ما أبانه لخلقه نصاً. مثلُ جمُل فرائضه، في أن عليهم صلاةً وزكاةً وحجاً وصوماً وأنه حرَّم الفواحش، ما ظهر منها، وما بطن، ونصِّ الزنا والخمر، وأكل الميتة والدم، ولحم الخنزير، وبيَّن لهم كيف فَرْضُ الوضوء، مع غير ذلك مما بين نصاً[2].

-ونقل القرافي أن المراد بالنص عند الشافعي هو: ما دل على معنى كيف كان[3]

(١) الغزالي، المستصفى (ص: ١٩٦) وابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (١/ ٥٠٧) والجويني، البرهان «١/ ٤١٥-٤١٦».

(٢) الرسالة للشافعي (١/ ٢١).

(٣) القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول (٥/ ٢١٨٥).

- وقال إلكيا الطبري: نص الشافعي على أن النص كل خطاب علم ما أريد به من الحكم[1]

رأي الباحثة:

أولاً: أن الشافعي وإن لم يمض على نفس المنهجية التي اتبعها المتكلمون في تقسيم الألفاظ باعتبار الوضوح والخفاء ولم يسم الألفاظ بما اصطلحوا عليه إلا أنه أشار إلى التفاوت في درجة بيانها وإفادتها للحكم الشرعي حيث قسمها إلى خمس مراتب[2].

ثانياً: إن لفظ النص الذي ورد عند الإمام الشافعي وتابعه أبي الحسن الكرخي لم يقصد به المعنى الأصولي الخاص وهو ما يقابل الظاهر، وإنما المراد النص بمعناه اللغوي أو الشرعي وهو (الآية والحديث) أي الدليل كائناً ما كان معناهما، واضحا، أو مجملاً، إذ ليس من المعقول أن الإمام الشافعي على علو كعبه في اللغة والفقه والأصول أن يخلط بين المصطلحات والذي يظهر لي أن التقسيم الأصولي باعتبار الظهور والخفاء تم تقعيده بعد الشافعي رحمه الله، والله أعلم.

وبعد أن خلصت الباحثة إلى هذه النتيجة والتي رجحتها مراراً أثناء التدريس لمادة الدلالات وجدت أن والدي كان قد سبقني لذلك ولم أكن اطلعت على رأيه مسبقاً[3].

المطلب الثاني: تحديد مفهوم النص عند المتكلمين:

بينا في المطلب السابق أن تقسيم الألفاظ باعتبار الظهور والخفاء لم تتضح معالمه عند الإمام الشافعي، بدليل أن الأصوليين عندما تكلموا عن الواضح يذكرون مرحلتين الأولى عند الشافعي والثانية ما بعد الشافعي، ففي هذه المرحلة تم تقعيد القواعد الأصولية اللغوية، وقسموا الألفاظ باعتبار دلالاتها على الأحكام ووضعوا الحدود الخاصة والضوابط الخاصة بكل قسم، إلا أن هذه التقسيمات والمسميات لم تكن محل اتفاق ولذلك لم يتفقوا على تحديد المراد بالنص، ولعلنا نقف على أقوالهم في المسالة:

النص في اصطلاح الفقهاء والأصوليين هو الصريح في معناه. والصريح: الخالص من

(١) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٢٠٤).

(٢) الرسالة للشافعي (١/ ٢١-٢٦).

(٣) عبد الله عزام دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء ص٢٩٣.

كل شيء، ومعنى كون النص هو «الصريح في معناه»: كونه خالص الدلالة عليه، لا يشوبه احتمال دلالة على غيره.

وقيل: هو «ما أفاد بنفسه من غير احتمال»، فقوله: ما أفاد بنفسه: احتراز مما لا يفيد بنفسه، كالقرينة في المجاز والمشترك، والبيان في المجمل، وقوله: «من غير احتمال»: احتراز مما أفاد بنفسه مع احتمال، كالظاهر[١].

ذكر الغزالي أن النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه:

الأول: ما أطلقه الشافعي – رحمه الله – فإنه سمى الظاهر نصا؛ فعلى هذا حده الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص.

الثاني: ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا، كالخمسة فإنه نص في معناه لا يحتمل غيره من الأعداد.. فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص.

الثالث: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا؛ فكان شرط النص على هذا الإطلاق ألا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل [٢]

وقد أطلق العلماء في النص عدة اصطلاحات:

أحدها: ما دل على معنى قطعًا، ولا يحتمل غيره قطعًا، كأسماء الأعداد نحو: أحد، اثنين، ثلاثة[٣].

والثاني: ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا عن قرب ولا عن بعد[٤].

الثالث: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول، ويريد بالاحتمال المقبول ما كان ناشئًا عن دليل، أما الاحتمال الذي لم يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً[٥].

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة (١/ ٥٥٤).

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر (١/ ٥٠٨) و الجويني، البرهان ١/ ١٤٢.

(٣) التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر الباقلاني١/ ٣٤٠-٣٤١ والعدة للقاضي أبي يعلى١/ ١٣٧ وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص٣٦، وشرح مختصر الروضة للطوفي ١/ ٥٥٣-٥٥٤.

(٤) الطوفي، شرح مختصر الروضة (١/ ٥٥٤)والبيضاوي، الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٢١٥)و شرح الزركشي على مختصر الخرقي ١/ ٦٧ وانظر: الإنصاف للمرداوي ١٢/ ٢٧٥.و الغزالي، المنخول (ص: ٢٤٢).

(٥) روضة الناظر وجنة المناظر (١/ ٥٠٨)و الغزالي، المستصفى (ص: ١٩٦) والطوفي، شرح مختصر الروضة (١/ ٥٥٦)،الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٥/ ٣٧).

الرابع: ما احتمل التأويل[1].

الخامس: «ما أفاد الحكم يقينًا أو ظاهراً، وهو منقول عن أحمد والشافعي -رضي الله عنهما-[2]»

ورجح الغزالي أن أولى المعاني بإطلاق اسم (النص): ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا عن قرب ولا عن بعد[3].

وأما جمهور المتكلمين فقد استبعدوا مسألة التأويل حيث يرون أن النص ما لا يحتمل التأويل والظاهر عكسه، وممن ذهب إلى ذلك، الغزالي في المستصفى والمنخول، والزركشي في البحر المحيط، والرازي في المحصول[4].

وما سبق من اختلاف تعريف النص يظهر أن أساس الخلاف مبني على اختلافهم في القطع واختلاف مسالك العلماء في الاعتداد بالاحتمال في إزالة القطعية[5].

وترجح الباحثة: التعريف الثالث وهو: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، فكان شرط النص على هذا الإطلاق ألا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل لما يلي:

أولا: أن هذا التعريف لا ينفي الاحتمال وإنما يشترط ألا يكون الاحتمال يعضده دليل حتى لا يشتبه بالظاهر، أما نفي الاحتمال مطلقًا يجعلنا نقول بالقطعية، والقطعية يعز وجودها في الشريعة الإسلامية.

ثانيًا: القول بأن النص لا يتطرق إليه احتمال أبداً، فيه غلو وبعد عن الحقيقة، ولا يوجد في نصوص الشريعة، وخاصة في نصوص الأحكام التي نحن بصددها، ولم يقعد الأصوليون القواعد إلا من أجل الوقوف على دلالاتها ومعرفة مراد الشارع منها.

---

(١) القرافي «شرح تنقيح الفصول ص٣٦ وما بعدها».

(٢) آل تيمية، المسودة ص٥٧٤.

(٣) المستصفى للغزالي ص: ١٩٦.

(٤) الغزالي، المستصفى (ص: ١٩٦) والمنخول (ص: ٢٤٢) والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٢٠٤)، القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول (٥/ ٢١٨٥) الشوكاني، إرشاد الفحول (٢/ ١١٦).

(٥) القطعية من الأدلة الأربعة (ص: ٣٤٣).

المطلب الثالث: تحديد مفهوم النص عند الحنفية:

تقاربت وجهات النظر في تحديد مصطلح النص عند أصوليي الحنفية وإليك أقوالهم:

قال فخر الإسلام البزدوي: النص فما يزداد بياناً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة[1]. وهو قول الدبوسي وشمس الأئمة السرخسي[2].

وقال صدر الإسلام البزدوي: النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام.[3]

وقال صاحب التقرير: اللفظ المفرد الذي ازداد وضوح معناه المسوق له بواسطة السوق مع احتمال التخصيص إن كان عاما والتأويل إن كان خاصا [4]

وعرفه صاحب شرح المنار بقوله: النص ما زاد المراد به وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم[5] وهو سوق الكلام له، فإن المسوق له أجلى من غيره.

نستخلص من التعريفات السابقة أن النص في اصطلاح الحنفية [6] هو اللفظ الذي اتضح معناه أكثر من الظاهر بسبب قرينة دلت على أن معناه هو المقصود بالسوق أصالة مع احتمال التأويل وقبول النسخ في عهد الرسالة[7].ومن هذا التعريف يتبين لنا:

أن النص أطلق على ما كان أعلى مرتبة في الوضوح من الظاهر، وزاد على ذلك بقرينة، فالقرينة هي الفيصل بين الظاهر والنص والتي تشير بوضوح إلى أن النص هو المقصود من هذا الكلام، وهذا محل اتفاق بين أصوليو الحنفية إلا أنهم اختلفوا فيما بعد في القرينة التي جعلت النص أكثر وضوحا من الظاهر، هل هي لفظية مقالية، أم معنى يظهر قصد المتكلم من أن اللفظ سيق له (السوق).

-فذهب قوم إلى أن النص ازداد وضوحاً بقرينة نطقية سابقة للفظ أو لاحقة له وهذا قول المتقدمين منهم كما نقله البخاري شارح أصول البزدوي[8].

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٤٧).
(٢) أصول السرخسي (١/ ١٦٤).
(٣) البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٤٧).
(٤) التفتازي، التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (١/ ١٤٦).
(٥) أبو الفداء الحنفي، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار (ص: ٨٦).
(٦) كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ١/ ١٢٣ - ١٢٥ ، التوضيح مع التلويح ١/ ١٢٤ و١٢٥، والتقرير والتحبير ١/ ١٤٦.
(٧) عبدالله عزام دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء ص١٩٨.
(٨) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٤٧) و أصول السرخسي (١/ ١٦٤).

-وقال آخرون يزداد وضوح النص عن الظاهر بالسوق وهو قول المتأخرين[1].

ويظهر الفرق بين القولين في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾(البقرة:٢٧٥) فإنه ظاهر في دلالته على حل البيع وحرمة الربا، ونص في التفرقة بينهما، وذلك بسبب القرينة.

فعند الفريق الأول: القرينة نطقية اقترنت بالكلام سابقة له وهي قوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾.

وعند الفريق الثاني: لأنه سيق الكلام لأجل الفصل، فإنهم ادعوا التسوية بينهما بقولهم: إنما البيع مثل الربا على طريق المبايعة بجعل الربا شبيهاً به في الحلّ، فرد الله تعالى تسويتهم بقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، فازداد وضوحاً بمعنى من المتكلّم لا في نفس الصيغة.

وقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ نص على قصر أقصى عدد من الزوجات على أربع.

عند الفريق الأول: القرينة لفظية اقترنت بالنص فقوله تعالى﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ بعد قوله﴿فَٱنكِحُواْ﴾ لتدل أن المقصود أصالة هو تعيين العدد.

وعند الفريق الثاني: نص على قصر أقصى عدد من الزوجات على أربع؛ لأنه معنى متبادر فهمه من اللفظ ومقصود أصالة من سياقه.

والظاهر أن الخلاف لفظي لا ينبني عليه عمل إذ إن الفريقين متفقون على أن ازدياد وضوح النص عن الظاهر بسبب سوق الكلام، والقرينة هي التي أظهرت أن النص هو المقصود الأصلي من الكلام وأنه سيق الكلام لإفادته فلا يبقى خلاف في واقع الأمر[2].

لذلك ذهب أكثر المعاصرين إلى عدم اشتراط القرينة النطقية، واكتفوا بذكر السياق في تحديد مفهوم النص،فاصطلحوا على تعريف النص بأنه: ما دل بنفس صيغته على المعنى المقصود أصالة من سياقه، ويحتمل التأويل. فمتى كان المراد متبادراً فهمه من اللفظ، ولا يتوقف فهمه على أمر خارجي، وكان هو المقصود أصالة من السياق، يعتبر اللفظ نصاً عليه[3].

---

(١) الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (ص: ١٩٠-١٩١).

(٢) عبدالله عزام دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء ص١٩٩.

(٣) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه ط مكتبة الدعوة (ص: ١٦٣) و علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع المدني (ص: ١٥٨) و الجديع، تيسير علم أصول الفقه (ص: ٢٩٥) و الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (ص: ١٩٠-١٩١) والحفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم (ص: ٢٦٠) و السلمي، أصول=

وترجح الباحثة قول المتأخرين الذين ذهبوا إلى أن النص هو المقصود الأصلي من سوق الكلام وهذا ما يعنيه المتكلم من كلامه ابتداءً ، وذلك لأن:

١-السوق محل اتفاق بين الأصوليين والخلاف في وسيلة إثباته فقال الأولون بقرينة نطقية تقترن باللفظ وقال الآخرون القرينة هي معنى من المتكلم تدل على أن الكلام مسوقًا له، وكلا الفريقين متفقون أن النص هو المقصود الأصلي من سوق الكلام.

يقول شمس الأئمة السرخسي: ليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا، بل ازدياده بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم إليه سباقا أو سياقا تدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق[١].

وقال صدر الإسلام: النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام، أي أن المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على الظاهر يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام أنه هو الغرض للمتكلم من السوق[٢].

ويقول التفتازي: اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة إليه ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصا[٣].

ويقول ابن أمير حاج في شرحه للتحرير: إنما كان السوق مفيدا لزيادة الوضوح؛ لأن اهتمام المتكلم ببيان ما قصده بالسوق أتم، واحترازه عن الغلط والسهو فيه أكمل[٤].

٢-ولأن السياق هو السبب الذي يعزو إليه الفريقان ترجيح النص على الظاهر عند التعارض بقولهم: إذا تعارض ظاهر ونص يرجح النص، لأنه أوضح دلالة من جهة أن معنى النص مقصود أصالة من السياق.

المطلب الرابع حكم النص ودلالته على الحكم:

لا خلاف في أنه موجب للعمل وإنما الخلاف في أنه يوجب الحكم على سبيل القطع أو الظن فذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الجصاص أبو زيد الدبوسي إلى أن حكمه

=الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ص: ٤٠٢).

(١) أصول السرخسي (١/ ١٦٤).

(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٤٧).

(٣) التفتازي، شرح التلويح على التوضيح (١/ ٢٣٨).

(٤) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام (١/ ١٤٦).

يفيد القطع وذهب آخرون منهم الشيخ أبو منصور والبخاري إلى أنه يفيد الظن[1].

وترى الباحثة: أن النص وإن كان عند الجمهور قد يفيد القطع عند القائلين بأنه لا يحتمل غيره، إلا أنه عند الحنفية لا يفيد القطع وإن كان يفيد التزام حكمه لأنه لا قطعية مع احتمال التأويل والتخصيص.

فتقسيم دلالة اللفظ -بالنسبة لمطلق قطعية الدلالة وعدمها -هو التقسيم الذي انبنى على النظر في وضوح المعنى من اللفظ حتى يصل إلى القطعية أو عدم وضوحه فيكون دون القطعية من الظهور -وهو تقسيم الجمهور اللفظ إلى نص وظاهر وما يقابله من تقسيم الحنفية اللفظ إلى ظاهر ونص ومفسر ومحكم[2].

فاللفظ المحتمل لغير المعنى الذي هو راجح فيه هو (الظاهر)، وأما النص عند الجمهور فمنه ما لا يحتمل غير ما دل عليه، فتكون دلالته قطعية ومنه ما يحتمل فتكون دلالته. ظنية راجحة.

أما الحنفية فالاحتمالات الواردة على اللفظ ثلاثة: احتمال اللفظ غير ما ظهر منه واحتماله التأويل واحتماله النسخ، فإن احتمل اللفظ الثلاثة فهو (الظاهر)، وإن احتمل التأويل والنسخ دون الاحتمال الأول فهو (النص). فتكون دلالته ظنية.

وعليه يكون الظاهر عند الجمهور يقابل الظاهر والنص عند الحنفية، والنص عند الجمهور بالمعنى الأول وهو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا يقابل المفسر والمحكم عند الحنفية، وبالمعنى الثاني وهو ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، وهو ما رجحناه يقابل المفسر.

لذا نجد الشريف الجرجاني عند تعريفه للنص قد جمع بين المعنى اللغوي والاصطلاحي الأصولي عند الحنفية والجمهور فقال: «هو صيغة الكلام الأصلية وما لا يحتمل إلا معنىً واحداً وقيل ما لا يحتمل التأويل، وقيل هو ما زاد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم وهو سوق الكلام لأجل المعنى»[3]

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢/ ٣٤).
(٢) محمد دكوري،القطعية من الأدلة الأربعة (ص: ٣٤١).
(٣) الجرجاني: أبو الحسن الجرجاني. التعريفات ص٢٣٧.

المبحث الثالث

العلاقة بين النص وغيره من المصطلحات الأصولية

المطلب الأول: الفرق بين النص وعبارة النص:

ذكرنا في المطالب السابقة التفاوت والتباين في تحديد مصطلح النص ولكي تكون المقارنة دقيقة لا بد من تحديد المراد بالنص في هذا المطلب.

أولاً: المراد بالنص في هذا المطلب: كلّ ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسّنّة سواء كان ظاهرا أو نصا أو مفسرا حقيقة أو مجازا عاما أو خاصا اعتبارا منهم للغالب، لأنّ عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص، وهذا المعنى هو المراد بالنصوص في قولهم عبارة النّصّ[1].

ثانيًا: المراد بعبارة النص:

العبارة لغة: بالكسر تطلق على تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا أي فسرتها وعبرت عن فلان إذا تكلمت عنه، فسمّيت الألفاظ الدالة على المعاني عبارات لأنّها تفسّر ما في الضمير الذي هو مستور، كما أنّ المعبّر يفسّر ما هو مستور، ولأنّها تكلّم عما في الضمير. وعند البلغاء هي الألفاظ الفصيحة الدّالّة على المعاني المركّبة بتركيب فصيح بليغ[2].

وقيل هي: مختصة بالكلام العابر الهواء من لسان المتكلم إلى سمع السامع، والاعتبار والعبرة: بالحالة التي يتوصل بها من معرفة المشاهد إلى ما ليس بمشاهد. قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً﴾ [آل عمران: ١٣][3]

والمقصود بعبارة النص لغة: هي النظم المعنوي المسوق له الكلام؛ سميت عبارة لأن المستدل يعبر من النظم إلى المعنى، والمتكلم من المعنى إلى النظم، فكانت هي موضع العبور، فإذا عمل بموجب الكلام من الأمر والنهي يسمى: استدلالاً بعبارة النص[4].

وقيل هي: الكلام المفصح عما في ذهن المتكلم من المعاني[5]

---

(١) التهانوي الحنفي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ١٦٩٥-١٦٩٦) و كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٦٧).

(٢) التهانوي الحنفي ،كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ١١٦١).

(٣) الأصفهاني،المفردات في غريب القرآن (ص: ٥٤٣).

(٤) الجرجاني، التعريفات (ص: ١٤٦) و المناوي،التوقيف على مهمات التعاريف (ص: ٢٣٥) والأحمد نكري، دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (٢/ ٢١٦).

(٥) قلعجي وقنيبي،معجم لغة الفقهاء (ص: ٣٠٣).

ثالثًا: المقصود بعبارة النص اصطلاحًا:

دلالـة اللفـظ على المعنى المتبـادر فهمه من نفس صيغته، سـواء كان هـذا المعنى هو المقصود من سياقه أصالة أو تبعا، ويطلق عليه المعنى الحرفي للنص أي المعنى المستفاد من مفردات الكلام وجمله[١].

وقيل: هي المعنى المسـتفاد من الألفاظ، على حسـب ما وضعت له في اللغة، سواء كان مدلولاً عليه بالمطابقة أو التضمن[٢].

ولعـل من الأوضـح أن نعرّف عبـارة النصّ بدلالة اللفـظ على المعنى الموضـوع له أو على جزئه، أو على لازمه الذاتي المتأخر، مع قصد الشارع أو المتكلم هذا المعنى وسوقه الكلام لأجله.

رابعًا: الفرق بين عبارة النص والنص:

بعـد أن بينا المراد بكل من النص وعبارة النص يتضح وبجلاء أن عبارة النص أعم من النص في الاصطلاح لأن السـوق يكون فيها بطريق الأصالة والتبع بينما النص يشـترط أن يكون السـوق فيه أصليـاً. فالعبارة يشترط فيها مطلق السوق مقصودا كان أو لا، فهي أعمّ من النّص مطلقا.[٣]

ومثـال ذلك: قولـه تعالى: فَانْكِحُوا مـا طابَ لَكُمْ مِنَ النِّسـاءِ مَثْنى وَثُـلاثَ وَرُباعَ فهذا النص الكريم يدل بعبارته على ثلاثة معان هي: الأول: إباحة الزواج.

الثاني: قصر عدد الزوجات على أربع كحدّ أقصى للتعدّد.

الثالث: الاقتصار على زوجة واحدة عند خوف الظلم حال تعدد الزوجات.

وهذه المعاني المذكورة مقصودة من السياق مفهومة ومستفادة من عبارة النص وألفاظه، إلا أن المعنى الثاني والثالث مقصودان أصالة، لأن الآية سيقت في شأن الأوصياء الذين كانوا يتحرجـون من الوصايـة على اليتامى خوفا من الوقـوع في أكل أموالهم مع أنهم لا يتحرجون عن ترك العدل بين الزوجات، فالاقتصار على أربع أو على واحدة مقصود من السياق أصالة. أما إباحة الزواج وهو المعنى الأول فهو المقصود التبعي من سـياق الآية، فسـوى بين ما هو مقصود أصلي، وبين ما ليس كذلك، فجعلها ثابتة بعبارة النص[٤].

---

(١) التلويح على التوضيح ١/ ١٢٩، وفواتح الرحموت ١/ ٤٠٦، وتسـهيل الوصول ١٠٠، وأصول الفقه للدكتور بدران أبو العينين ٤١٧، والحفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم (ص: ٢٨٦).

(٢) الباحسين،التخريج عند الفقهاء والأصوليين (ص: ١٩٣).

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ١١٤٤).

(٤) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٦٨) وخلاف، علم أصول الفقه (ص: ١٤٤)و الجديع، تيسير علم=

قال ابن عاشور: عبارة النص هي دلالة اللفظ على المعنى، أو الحكم المقصود من سوقه أو تشـريعه أصالة أو تبعـًا. ويعرف قصد المشرع أو المتكلم بالقرائن الخارجية، أو من سياق النص نفسه، أو من سبب النزول. وتشمل عبارة النص أنواعَ النصوص الواضحة جميعها من ظاهر ونص ومفسر ومُحكم، كما تشمل -أيضـًا- المعنى اللازم الذاتي المتأخر[١].

وبهذا تكون عبارة النص شاملة للنص بأنواعه وأقسامه ويكون المصطلح من باب إضافة العام إلى الخاص، قال البزدوي: الاستدلال بعبارة النص أي بعين النص وهو ما أوجبه نفس الكلام وسياقه، فتكون هذه الإضافة من باب إضافة العام إلى الخاص[٢].

المطلب الثاني: الفرق بين النص بمعناه الشرعي العام والنص بمعناه الأصولي الخاص:

تفاوتـت وجهات النظـر في تحديد مفهوم النص بين جمهور العلمـاء، فنجد اختلافـًا في بيـان معنـاه، بين اصطلاح الفقهاء من جهة، والأصوليين من جهـة أخرى، ثم بين المتكلمين وبين أتباع المذهب الحنفي وكان لهذا الاختلاف دوره وأثره في الاجتهاد والاستنباط.

النص عند الأصوليين:

فالنـص عنـد جمهـور الأصوليين أطلـق على معـان متعددة محصـورة تقريبـا في دائرة الوضوح والدلالة [٣].

فقـد يـأتي بمعنى الظاهر، أي ما فهم المعنى المراد منه من غيـر قطع، أو ما يقابل الظاهر بمعنـى لا يحتمـل التأويل، فتكون دلالتـه قطعية. أو ما لا يتطرق إليـه احتمال مقبول يعضده دليل فتكون دلالته ظنية[٤].

أو ما زاد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم قيل هو سوق الكلام له فدلالته ظنية -أيضـًا- [٥]

=أصول الفقه (ص: ٣١٢) و والحفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم (ص٢٨٧- ٢٨٨).

(١) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (٢/ ٢٣٢).

(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٦٧).

(٣) التخريج عند الفقهاء والأصوليين (ص: ١٩٠).

(٤) المستصفي للغزالي ١/ ٣٨٤ - ٣٨٧، والبرهان ١/ ١٤٢ و الزاهدي، تلخيص الأصول (ص: ١٤).

(٥) أصول البزدوي مع كشـف الأسـرار ١/ ٤٦، وأصول السرخسـي ١/ ١٦٤ .والفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع (١/ ٩٧).

النص الشرعي:

ذكرنا أن النص في اصطلاح الفقهاء إذا أطلق فإنه يراد به نص الكتاب والسّنّة أي ما يقابل الإجماع والقياس.[١]

وقد يطلق النص أيضاً على صيغة الكلام الأصلية التي وردت عن المؤلف أو المتكلم، حينما يتكلمون عن نصوص الأئمة وما يجري مجراها، أنهم كانوا يقصدون في تعبيرهم (نص عليه)، ما دل عليه بألفاظه صراحة[٢].

وترى الباحثة: أن النص الشرعي يعني كل ملفوظ مفهوم المعنى، من الكتاب أو السنة، سواء كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً، عاماً أو خاصاً وما دل عليه ظاهر لفظهما من الأحكام، سواء أكان ذلك المعنى مقطوعاً به أم غير مقطوع به.[٣]

فالنص الشرعي، قد يدل على معان متعددة بطرق متعددة من طرق الدلالة، وليست دلالته قاصرة على ما يفهم من عبارته وحروفه، بل هو قد يدل –أيضا– على معان تفهم من إشارته ومن دلالته ومن اقتضائه، وكل ما يفهم منه من المعاني بأي طريق من هذه الطرق يكون من مدلولات النص ويكون النص دليلا وحجة عليه، ويجب العمل بكل ما يدل عليه هذا النص، بأي طريق من طرق الدلالة.

ولهذا قال الأصوليون: يجب العمل بما تدل عليه عبارة النص وما تدل عليه روحه ومعقولة، وهذه الطرق بعضها أقوى دلالة من بعض، ويظهر أثر هذا التفاوت عند التعارض[٤].

وبهذا يكون النص له معنى عام وهو الشرعي ومعنى خاص وهو النص الأصولي بل هو ثمرة لما دل عليه النص الأصولي والقواعد الأصولية اللغوية الأخرى. ويوافق ما ذهب إليه أهل اللغة قال أبو عبيد: «النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها».[٥]

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهاوني، (٢/ ١٦٩٥-١٦٩٧) والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٢٠٤).
(٢) التخريج عند الفقهاء والأصوليين (ص: ١٩١).
(٣) ابن تيمية ،شمول النصوص لأحكام العباد، ص١١.
(٤) علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع ط المدني (ص: ١٣٦).
(٥) أبو منصور الأزهري،تهذيب اللغة (١٢/ ٨٢) ولسان العرب (٧/ ٩٨).

المبحث الرابع

أثر اختلاف الأصوليين في تحديد مفهوم النص على الاجتهاد المعاصر

إن الله تعالى أنزل الشريعة على رسوله صلى الله عليه وسلم فيها تبيان كل شيء يحتاج إليه الخلق في تكاليفهم التي أمروا بها، ولم يمت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كمل الدين قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] أكمل دينه من حيث قواعده الكلية ومبادئه العامة التي يقوم عليها، ويحتاج إليها الناس في كل زمان ومكان، أما الجزئيات فبعضها قد تضمنته نصوص الكتاب والسنة، وبعضها ترك للاجتهاد على ضوء نصوص الكتاب والسنة، لأن الجزئيات التي تتولد عن الحوادث المستجدة لا تتناهى، بينما النصوص تتناهى، ولو ألزم الناس في كل قضية جزئية أن يحكمها نص لوقع الناس في حرج و-أيضا- فإن القضايا قد تتغير صورها وملابساتها وأنواعها من زمن إلى آخر، فلو وضعت لها نصوص تشريعية، فسيقيد ذلك من حركة الأمة ويجمدها، لذا وضع لكل ما يستجد في حياة الناس وما هو قابل للتغير قواعد كلية ومبادئ عامة يعود الناس إليها ليجدوا فيها الحكم عن طريق الاجتهاد بالقياس أو غيره من مسالك الاجتهاد بالرأي كالاستحسان والمصلحة المرسلة والعُرف وسد الذرائع وغيرها.

يقول الإمام الشاطبي: لم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بينت غاية البيان، ويبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولا إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها ، فيما لا نص فيه[1].

المطلب الأول: الاجتهاد في إدراك النصوص الشرعية ضرورة بشرية:

من رحمة الله سبحانه وتكريمه للإنسان، أنه أذن بالاجتهاد وبالتجدد المستمر في فهم النص الخالد المعصوم، وحض عليه، تيسيراً على الناس، وتمييزاً من الخلط والالتباس بين ثبات النص وجمود الفهم، فحين يتوقف الاجتهاد ويغيب التجديد، يسيطر الجمود، وتتعطل المصالح المتجددة، لعدم وجود فقه جديد، ويكون ذلك مسوغاً للتفلت من شرائع الدين وسبيلا لوصمه بالجمود والرجعية، والتاريخية، وانعدام صلاحه للزمن الحاضر.

(١) الاعتصام للشاطبي ت الهلالي (٢/ ٨١٦).

لقد جعل الإسلام التجديد في فهم النص بديلا لإلغاء النص ونسخه وتغييره، وهذا المقصد لا يتحقق في حالة الجمود والتقليد، لأنه لو فتح هذا الباب كما يرى شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض نقده للجمود والتقليد لوجب أن يعرض عن أمر الله ورسوله، ويبقى كل إمام في أتباعه بمنزلة النبي في أمته، وهذا تبديل للدين يشبه ما عاب الله به النصارى في قوله: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (التوبة: ٣١).[1] ذلك أن توقف الاجتهاد وتجديد الفهم للنص بحسب متغيرات الواقع، والاكتفاء بالاجتهادات البشرية السابقة، التي جاءت وليدة لعصر غير عصرنا، بمشكلاته وقضاياه، هو نقل للقدسية والعصمة من الوحي إلى العقل، ومن النص الإلهي إلى الفهم البشري لعصر معين، ومن ثم يقود إلى تعطيل خلود النص ومحاصرة لعطائه وامتداده، لذلك علل الشاطبي رحمه الله استمرار الاجتهاد والتجديد بقوله: «فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو -أيضاً- اتباع للهوى، وذلك كله فساد، فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يُطاق، فإذن لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان». [2]

وقد بين الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، منهجية الاجتهاد والإقدام عليه لإزالة حاجز الخوف من الإقدام على الاجتهاد وتبديده، عَنْ حُرَيْثِ بْنِ ظُهَيْرٍ، قَالَ: أَحْسَبُ أَنَّ عَبْدَ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: « قَدْ أَتَى عَلَيْنَا زَمَانٌ وَمَا نُسْأَلُ، وَمَا نَحْنُ هُنَاكَ، وَإِنَّ اللهَ قَدَّرَ أَنْ بَلَغْتُ مَا تَرَوْنَ. فَإِذَا سُئِلْتُمْ عَنْ شَيْءٍ، فَانْظُرُوا فِي كِتَابِ اللهِ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُ فِي كِتَابِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ فَفِي سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ، فَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ، فَاجْتَهِدْ رَأْيَكَ، وَلَا تَقُلْ: إِنِّي أَخَافُ وَأَخْشَى، فَإِنَّ

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ١٢٧).

(٢) الموافقات للشاطبي، كتاب الاجتهاد، (٥/ ٣٩)، تحقيق الشيخ عبد الله دراز .

الْحَلَالَ بَيِّنٌ، وَالْحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَ ذَلِكَ أُمُورٌ مُشْتَبِهَةٌ، فَدَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ».[1]

إن الخوف من الاجتهاد الذي قد يتولّد باسم التقوى وقدسية النص، هو الذي كرّس العجز، وعطّل العطاء والامتداد، وما تنزل النص أصلا إلا ليتعامل مع طبائع الناس، في جميع حالاتهم وأحوال تدينهم، زيادة ونقصاً، وصعوداً وهبوطاً، ويقوّم واقعهم ويعالج قضاياهم.

هذا هو المفهوم الرئيس الذي يضمن خلود الإسلام، وذلك أن يأخذ المسلمون في كل عصر نصيبهم من فهم الإسلام، بقراءة نصوصه قراءة تجمع بين أصالة النص وقدسيته وبين تحقيق مصالح الناس وحاجاتهم لذلك فالاجتهاد والتجديد ليس تحريفاً للدين ولا انتحالا ومروقاً منه، وإنما ولاء لقيمه، وتعميق وإنماء لفهم عقيدته، وامتداد بشرعه، وتعبيد للواقع بمعاييره، وصبغ مسالك الناس بصبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة.[2]

المطلب الثاني: العلاقة بين النص والاجتهاد:

لنبدأ أولا بتحديد معاني ومضامين المصطلحات:

فالنص انطلاقاً من معناه اللغوي «أصل منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها»[3] مروراً بالمعنى الأصولي وهو ما بلغ مرتبة من الظهور بمعنى لا يحتمل غيره أو ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل[4] وانتهاءً بمعناه الذي انطلق منه الفقهاء وهو كل عبارة أو لفظ أو مأثور في القرآن والسنة «وما دل عليه ظاهر لفظهما من الأحكام» فلا يتوقف على الملفوظ وإنما هو ثمرة العملية العقلية، ونهاية الاجتهاد في الملفوظ والأحكام المستنبطة من المأثور.

يتراوح ما بين مطلق ألفاظ القرآن والسنة وما دل عليه ظاهر لفظهما من الأحكام أو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا من قريب ولا من بعيد مثل العدد خمسة.

وأما الاجتهاد فقد اجمع العلماء، أنه بذل الوسع في استخراج الأحكام واستنباطها من الأدلة الشرعية كما أجمعوا على مشروعيته[5].

---

(١) سنن الدارمي (١/ ٢٦٩) باب الفتيا وما فيه من الشدة،ح١٧١.

(٢) عبد المجيد الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي،ص ١٥و١٦ بتصرف.

(٣) أبو منصور الأزهري،تهذيب اللغة (١٢/ ٨٢) ولسان العرب (٧/ ٩٨).

(٤) المستصفي للغزالي ١/ ٣٨٤ – ٣٨٧، والبرهان ١/ ١٤٢ و الزاهدي،تلخيص الأصول (ص: ١٤).

(٥) الإحكام ٤ / ٦٢ للآمدي، والمستصفى ٢/ ٣٥٠، والتلويح على التوضيح ٣/ ٦٢ وكشف الأسرار ٤/ ١٤ وأدب المفتي والمستفتي (ص: ٢٦).

قال البيضاوي: «الاجتهاد استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية».[1]

وعند القرافي: الاجتهاد: هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فنحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية[2].

وقال الشاطبي: الاجتهاد هو استفراغ الجهد بذل غاية الوسع، إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها[3].

وبعد هذا التوضيح فما علاقة الاجتهاد بالنصوص وما هو مجال إعماله فيها؟

يقول الباحث والمفكر الإسلامي محمد عمارة: أن العلاقة بين النص والاجتهاد علاقة تلازم ومصاحبة دائماً، لأن موقف المجتهد أمام النص كتاباً أو سنة لا يعدو أن يكون واحداً مما يأتي:

١- أن يكون النص ظني الثبوت، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في مدى ثبوت هذا النص.

٢- أن يكون النص ظني الدلالة وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فيما يدل عليه هذا النص.

٣- أن يكون النص ظني الدلالة والثبوت، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في مدى دلالته وثبوته.

٤- أن يكون النص قطعي الثبوت والدلالة، وهذا النوع هو الذي يحتاج إلى تفصيل، وذلك لأن وجود النص قطعي الثبوت والدلالة لا يغني عن الاجتهاد، وإنما حقيقة الأمر هي تحديد طبيعة وحدود الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعي الدلالة والثبوت.

فالاجتهاد عند عمارة لا مناص منه في أي نص من نصوص الشارع[4]. وفي القطعيات يكون:

- الاجتهاد في فهم النص لإنزال أحكامه منازلها هو أمر لا بد منه مع أي نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت.

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ١٧٠) والمنهاج: ٣/ ١٩١.

(٢) القرافي،نفائس الأصول في شرح المحصول (٧/ ٣١١١).

(٣) الشاطبي، الموافقات (٥/ ١١).

(٤) محمد عمارة،النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية،ص٤٠

– وكذلك الاجتهاد في المقارنة والموازنة بين هذا النص ونظائره الواردة في موضوعه والموافقة أو المخالفة لمعناه، أمر لا خلاف فيه.

– والاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص قطعي الدلالة والثبوت يعني التلازم الضروري بين هذا النص وبين الاجتهاد.

فلا تناقض بين النص والاجتهاد، ولكن الأمر الذي يثير اللبس هنا إنما جاء من عدم التمييز بين النصوص الدينية التي تعلقت بالثوابت الدينية وتلك النصوص التي تعلقت بالمتغيرات من الفروع الدنيوية.

ففي النصوص التي تعلقت بالثوابت الدينية من عقيدة وشريعة في علوم عالم الغيب وشعائر العبادات والأمور التعبدية التي لا مجال للعقل فيها، ومن ثوابت الواجبات والحقوق والمعاملات الدنيوية لمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها، في مثل هذه النصوص يقف نطاق الاجتهاد عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول والمقارنة والترجيح وتخريج الأحكام لا يتعدى منها ومعها هذه الحدود.

كما إن الأحكام المستخرجة بالاجتهاد من الدلالات القطعية لهذه النصوص قطعية الثبوت، لا يجوز تغييرها ولا تجاوزها أو استبدالها أو تعطيلها بدعوى جواز الاجتهاد فيها.

وذلك لأن هذه النصوص إما أنها تعلقت بثوابت دينية أو دنيوية، فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تغييرها أو تعطيلها أو استبدالها، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد إلى نسخ الشريعة، وإما لأنها تعلقت بالسمعيات الغيبية والأحكام التعبدية التي لا يستقل العقل بإدراك الحكمة منها والعلة الغائية وراءها فلا بد فيها من الوقوف عند دلالات النص[1].

فمن الثوابت «العقائد» و«العبادات» و«القيم الأخلاقية العليا» التي تحدد علاقة الإنسان بربه، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بأسرته ومجتمعه، وغير ذلك من مكارم الأخلاق التي بعث النبي ليتمها.

ومن الثوابت –أيضًا–: «الأحكام القطعية» في شؤون الفرد والأسرة والمجتمع والحكم والخلافات الدولية، التي تَثْبُتُ بالنصوص القطعية وأجمعت عليها الأمة، وذلك مثل إباحة الطلاق، وتعدد الزوجات، وإيجاب النفقة على الزوج وإعطائه درجة القوامة على الأسرة،

(١) د. محمد عمارة ،معالم المنهج الإسلامي ص ١٠١ بتصرف

وتوريـث الأولاد للذكر مثل حظ الأنثيين، ومثل شـرعية الملكية الفردية، وحل البيع وحرمة الربا، وجواز الرهن والوكالة والحوالة ونحوها من العقود، ووجوب إقامة الحدود بشروطها على المرتكبين لما يستحق الحد، والتعزير في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة.

وما عدا هذه الثوابت نجد جُل أحكام الشريعة قابلة للاجتهاد وتعدد الأفهام، والاجتهاد علاقة ثلاثية بين المجتهد وبين الواقعة والدليل[1].

فالنصـوص القطعية الدلالة والثبـوت، والتي تعلقت بأمور هي من الفروع الدنيوية ومن المتغيرات فيها، والمعللة بعلة غائية، هي التي يثير الموقف منها اللبس الذي نحاول إزالته.

فوجـود النص لـم يمنع من الاجتهـاد الذي يثمر حكمـا جديدا يحقـق المصلحة، التي هـي الغايـة من النص المتعلق بالمتغيـرات الدنيوية في الفروع، بـل إن المنع من الاجتهاد مع النصوص المتعلقـة بالثوابت ليس مرجعه وجود هذه النصوص، بل مرجعه حِكَمِها وغاياتها والمصالح التي جاءت لها.

وعلـى ذلـك فالاجتهاد مع وجود النص قطعـي الدلالة والثبـوت، المتعلق بالمتغيرات مـن الفـروع الدنيوية، ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المسـتنبط مـن هذا النص رفعا دائما ومؤبدا، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المسـتنبط منه، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفا أبديـاً؛ لأن حقيقة الاجتهاد هنا هي: اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المسـتنبط من هذا النص، على النحو الذي يحقق حكمته وعلته والمصلحة المبتغاة منه، فإذا توفرت الشروط فلا تجاوز للحكم، وإذا لم تتوفر أثمر الاجتهاد حكمـاً جديداً، دون أن يلغي النص ويعدمـه، أو يلغي الحكم الذي تجاوزه إلغاءً دائمـاً، فإذا عـادت وتوفـرت شـروط إعماله عاد الاجتهـاد إلـى ذات الحكم بعد تجـاوزه، وتجاوز عن الحكم الجديد لافتقاره في هذه الحالة إلى شروط الإعمال .[2]فحقيقة الاجتهاد وجوهره هنا هو: الاجتهاد في شروط إعمال النصوص وأحكامها.

واستدل عمارة على جواز الاجتهاد في النصوص القطعية باجتهادات عمر رضي الله عنه في عدة مواقف منها:

(١) القرضاوي، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي ص ٥٥- ٥٩ بتصرف
(٢) محمد عمارة،النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية،ص٤٥

سهم المؤلفة قلوبهم: لقد كان نصيب المؤلفة قلوبهم من الصدقات سهما حدده النص القرآني، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ (التوبة: ٦٠) وقد أعطاهم رسول الله، وأبو بكر حتى جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس فسألا أبا بكر فأعطاهما على أنهما من المؤلفة قلوبهم، وكتب لهما عليها فعارض عمر وقال لهما إن رسول الله كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما[١].

والشاهد هنا أن عمر اجتهد مع وجود هذا النص القرآني القطعي الثبوت والدلالة، والذي كان حكمه مستقرا أيام الرسول، فعمر اجتهد، مع وجود هذا النص القرآني القطعي الثبوت والدلالة، عندما تخلفت شروط إعمال حكم هذا النص، فلم يعد ضعف المسلمين الذي يدعوهم إلى تألف قلوب المشركين قائما، فعمر اعتبر أن السبب الآن غير قائم، فلا داعي للإعطاء ولم يلغ النص[٢].

وقد عارض القرضاوي رأي عمارة بقوله إن هذا السهم باقٍ، لم يلحق حكمه نسخ ولا تعطيل. فقد نصت عليه آية صريحة من سورة التوبة وهي من أواخر ما نزل من القرآن. أن سبب المنع أن هذا الصنف لم يعد موجوداً كما هو الحال مع سهم وفي الرقاب لم يعد موجودا الآن[٣].

وقد استدل عمارة -أيضاً- بشواهد أخرى على الاجتهاد في القطعيات[٤] لا يتسع المجال لذكرها بالتفصيل من هذه الاجتهادات اجتهاد سيدنا عمر رضي الله عنه في إيقاف حد السرقة في عام الرمادة، وعدم تقسيم سواد العراق وأرض مصر والشام على الفاتحين[٥]، وقتل الجماعة بالواحد[٦]، وموقفه مع حذيفة في نكاح الكتابيات حيث أمره أن يطلقها[٧].

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٣٦٥ أحكام القرآن للجصاص ص ١٥٢ أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٩٦٦.
(٢) الاجتهاد للدكتور عبد المنعم النمر ص ٩٤،٩٥.
(٣) فقه الزكاة، للقرضاوي .ص٦٠١ ج٢ طبعة مؤسسة الرسالة بيروت.
(٤) محمد عمارة،النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية،من ٤٨-٦٤.
(٥) راجع كتاب الخراج للإمام أبي يوسف ص ٢٣ وما بعدها الاجتهاد للدكتور عبد المنعم النمر ص ٩٥.
(٦) انظر أعلام الموقعين لابن القيم ١/ ١٨٥ القصاص في الفقه الإسلامي للدكتور أحمد فتحي بهنسي ص ٥٣ وما بعدها الاجتهاد للدكتور عبد المنعم النمر ص ٩٩.
(٧) ابن القيم، أحكام أهل الذمة (٢/ ٧٩٦).

وقد تناول القرضاوي الرد على هذه الاستدلالات في بحث له منشور في حولية كلية الشريعة في جامعة قطر بعنوان حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد[1]،بين فيه أن اجتهادات عمر ليست جميعها في القطعيات، منه مثلا أنه لم يوقف حد السرقة وإنما درء الحد بشبهة الاستحقاق[2]،تقسيم سواد العراق فليس بقطعي واستند إلى فعل رسول الله في فتح مكة أنه لم يقسم أرضها وأما زواج الكتابيات فليس بقطعي بل معلل.

رأي الباحثة:

ترى الباحثة: أن العلاقة بين النص والاجتهاد علاقة مزاوجة بين أصالة النص وتطور العقل والفهم والتفكير، فالنقل أو النص بحاجة إلى تحليل وفهم وفكر وتأمل لاستنباط معانيه، ولا يمكن ذلك إلا بالعقل والفكر السوي الصحيح والتأمل والنظر، وهذه العملية ذاتها أطلق عليها العلماء اسم الاجتهاد.

والاجتهاد وإنْ كان عملاً عقلياً إلا أنه ليس منفصلاً عن النصوص، لأن ميدان العقل في الاجتهاد هو النصوص ولا انفكاك بينهما، والعلاقة بينهما هي علاقة تلازم وتصاحب كأنهما يسيران في وادٍ واحد، فإن كان النص ظني الثبوت وظني الدلالة، أو كان ظني الثبوت أو ظني الدلالة، فإن مجال الاجتهاد فيه كثير لإثبات قطعية النص أو لبيان مفهومه ودلالته. وإنْ كان النص قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، فإن مجال الاجتهاد هنا هو الفهم والدلالة وليس التفريع بأحكام عقلية جديدة، فالعقل في ميزان الشرع مرتبط بالنقل والنص ومقيد بقيوده وضوابطه وشروطه حتى يمكن الإفادة منه في مجال تفسير وفهم النصوص، والشواهد من القرآن الكريم كثيرة على ذلك منها قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ (محمد: ٢٤)[3]

وترجح الباحثة: أن النصوص التي هي مجال للاجتهاد هي كافة النصوص الظنية سواء ظنية الثبوت أو الدلالة وهي تحتل مساحة واسعة في الشريعة ولذلك رجحت في تعريف

(١) انظر، القرضاوي بحث منشور بعنوان حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد، حولية كلية الشريعة في جامعة قطر العدد العاشر،١٤١٣ هـ من ص٣٢- ٤٨ .

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم ٣/ ٢٣.

(٣) جمال حشاش، قيمة العقل في فهم النصوص، ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر التعامل مع النصوص الشرعية(القرآن والحديث) عند المعاصرين ، كلية الشريعة/ جامعة النجاح الوطنية.

النـص أنه مـا لا يحتمل احتمالاً يعضده دليل والمجتهد عندمـا يجتهد في موضع النص لا بد أن يسـتند إلى دليل معتبر في الشريعة وهذا الدليل راجع إلى النص والاجتهاد في النصوص لا يخرج عن ثلاثة صور:

أولا: البيان والتفسير لنصوص الكتاب والسنة.

ثانيا: القياس على الأشباه في الكتاب والسنة.

ثالثا: الرأي الذي لا يعتمد على نص خاص وإنما على روح الشريعة.

أما النصوص التي هي قطعية الثبوت والدلالة فترى الباحثة أن الاجتهاد فيها محصور في الصـورة الأولى، ويقف نطاق الاجتهاد فيها، عند الفهم واسـتنباط الفروع وربطها بالأصول والمقارنـة والترجيـح وتخريج الأحكام والتفسـير، خاصة أنها قليلة ونـادرة وهذا يخالف ما ذهب إليه عمارة حيث أدخل القطعيات في الأمور الدنيوية ضمن دائرة الاجتهاد.

وهذا منزلق خطير لأن هذا النوع الذي أشـار إليه المراد به «الأحكام القطعية» في شـئون الفـرد والأسـرة والمجتمـع والحكم والخلافـات الدولية، وهـو الأهم والأخطـر في واقعنا المعاصـر باعتبار أن كل من دعا إلى الانفتاح وتوسـيع بـاب الاجتهاد في القطعيات يقصدون هذا الجانب من التشريعات سواء القائلون بتاريخية النصوص أو الذين يبالغون في التوسع ولو على حساب النصوص الشرعية ممن يقدمون المصلحة على النص عند تعارضهما ، والحق أن النصـوص الصحيحـة لا يمكن أن تتعـارض مع المصلحـة الحقيقية التـي تقرها العقول السـوية كمـا يقرر ذلك الواقـع وأكثرهم من غير ذوي الاختصاص في الدراسـات الشـرعية. وهؤلاء التجديديون قد يفعلون ذلك بنية حسـنة وهي الدفاع عن الإسـلام وإخراج نصوصه بحلة تتناسـب مع الواقع لكيلا يوسـم الإسـلام بالجمـود والرجعية، ومنهم مـن يفعل ذلك على حسـاب الشـريعة إرضاء للعامة أو الحكام أو تحت تأثير الهزيمة النفسية أمام الحضارة الغربية أو حبا في الظهور والشهرة ، مثال ذلك القول بالمساواة بين الذكر والأنثى في الحقوق والواجبات استجابة للمواثيق الدولية .

كما ترى الباحثة: أن النصوص القطعية الثبوت والدلالة غالبًا لا تكون معللة، بالإضافة أنها وان كانت كذلك فإن العلل والحكم من تشريعها يتصف بالثبات والديمومة.

المطلب الثالث: قاعدة (لا اجتهاد مع النص) وأثرها على الاجتهاد:

هذه القاعدة «لا اجتهاد مع النص». من القواعد المشهورة ومن الألفاظ الأخرى لها «لا اجتهاد في مورد النص».[1]

المعنى الإجمالي للقاعدة ومدلولها:

قولهم: (لا اجتهاد مع النص) فهذه القاعدة تفيد تحريم الاجتهاد في حكم مسألة ورد فيها نص من الكتاب أو السنة أو الإجماع لأنه إنما يحتاج للاجتهاد عند عدم وجود النص، أما عند وجوده فلا اجتهاد إلا في فهم النص ودلالته[2].

فإذا جاء النص وكان دالاً على الحكم وظاهراً فيه، يسقط الاجتهاد ولا يعتد به. إذ لا اجتهاد مع النص وهذا ما أقره السلف، وحذر ابن القيم من مخالفته، قال: «فإن من الناس من إذا استبان لهم في الكتاب أو السنة، أو أقوال الصحابة خلاف ذلك، لم يلتفتوا إليه ولم يأخذوا بشيء منه إلا بقول من قلدوه»[3]

شرح القاعدة :

أولاً: المراد بالنص في القاعدة:

المراد بالنص هو القرآن والسنة الثابتة والإجماع، عموماً، ويطلق عند الفقهاء على ما قابل الإجماع والقياس، ويريدون به الكتاب والسنة وهو عند الأصوليين يطلق على ما قابل المحكم والمفسر والظاهر[4].

والمراد بالنص الذي لا مساغ للاجتهاد معه هو المفسر والمحكم من القرآن والسنة عند الحنفية وقسم من النص عند المتكلمين حيث يطلق النص عندهم على ما لا يتطرق إليه احتمال لا من قريب أو بعيد وما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل[5]. وأما غيرهما من

---

(١) الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (١/ ٤٩٩).

(٢) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (ص: ٣٣) والطاهر بن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية (٢/ ٢٥)وأبو الحارث الغزي، موسوعة القواعد الفقهية (١/ ١/ ٣٩).

(٣) ابن القيم. إعلام الموقعين: ٢/ ٢٤٤.

(٤) الحفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم (ص: ٢٦١).

(٥) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (١/ ٤٩٩) والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: ٢٦٨.

الظاهـر والنـص فلا يخلو من احتمـال التأويل. وحيث إنهما لا يخلوان عـن احتمال التأويل يكـون الاجتهاد مستسـاغًا فيهمـا، وموجود معهمـا، دون المفسـر والمحكم عنـد الحنفية والنص بمعناه الخاص الذي لا يتطرق إليه احتمال عند الجمهور.

يقول ابن قدامة: النص قد يرد في مقابلة الأدلة العقلية التي تندرج تحت اسـم الاجتهاد، ولذلـك يقـال: لا اجتهاد مع النص. وهذا يشـمل جميع النصوص الشـرعية مـن الكتاب أو السنة، سواء أكانت قطعية أم ظنية. وقد يرد في مقابلة الظاهر والمجمل[1].

ثانيًا: المراد بالاجتهاد في القاعدة:

الاجتهـاد: كما سـبق بيانـه في أكثر من موضـع هو: بذل الوسـع في اسـتخراج الأحكام واستنباطها من الأدلة الشرعية، وهو نوعان:

النوع الأول: اجتهاد في فهـم النصوص وإدراك أحكامها ومقاصدها، وهذا اجتهاد لازم لكل مجتهد.

والنوع الثاني: اجتهاد في قياس غير المنصوص على المنصوص أو استنباط أحكام مبناها على العرف والعوائد أو على المصلحة، وهذا الاجتهاد لا يصار إليه إلا عند عدم وجود نص في المسـألة، كمـا لا يجـوز بناء حكم على عـرف أو مصلحة تخالف نصـًا ثابتًا، فكل حكم يخالف نصًا ثابتًا فهو باطل مردود[2].

ولذلك كان شـرط الاجتهاد: أنّه لا يلجأ إليه إلا عند العجز عن الوصول إلى اليقين عن طريـق النّـصّ الواضح الدّلالة. فإذا لم يوجد نصّ واضح الدّلالة في المسـألة المعروضة فهنا يلجأ الحاكم أو المفتي إلى الاجتهاد. وإلا فلا يجوز له الاجتهاد إلا في فهم النّصّ، ومحاولة تطبيقه على الواقعة[3].

وأما النصوص القطعية الثبوت أو الدلالة ينحصر عمل العقل في فهمها في إدراك المعاني الدالـة عليها واسـتيعابها وتمثّلها، وليس له مدخل في البحث عـن احتمالات في تعيين المراد الإلهي، لأن البحث عن الاحتمالات في هذا النوع من النصوص من شأنه أن يؤدي إلى اعتبار

(١) روضة الناظر وجنة المناظر (١/ ٥٠٦)

(٢) أبو الحارث الغزي، موسوعة القواعد الفقهية (٨/ ٢٥٣-٢٥٤).

(٣) موسوعة القواعد الفقهية (٤/ ٣٨٥) .

أن يكـون جميـع النصوص ظواهر، وهو قـول كفيل بأن يهدر دلالة اللغـة التي تواضع عليها النـاس أصـلا، ويتبع ذلك إهـدار أغراض الوحي، وهو مـا آل إليه أمر الغلاة مـن الباطنية في إهدارهم لتكاليف الشريعة[1].

وتـرى الباحثة عدم التوسـع في إطلاق النص بحيث يشـمل نصـوص الأئمة وما يجري مجراهـا، لأن كلام الفقهاء والأصوليـين، حينما يتكلمون عن نصوص الأئمة، إنما يقصدون في تعبيرهـم (نص عليـه)، ما دل عليه بألفاظـه صراحة. ذلك لأن توقـف الاجتهاد والاكتفاء بالاجتهادات البشرية السابقة، التي جاءت وليدة لعصر غير عصرنا، بمشكلاته وقضاياه، هـو نقـل للقدسـية والعصمة من الوحي إلـى العقل ومن النص الإلهي إلى الفهم البشـري لعصر معين، ومن ثم يقود إلى تعطيل خلود النص ومحاصرة لعطائه وامتداده.

هذا وسبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا الله أستغفره وأتوب إليه.

***

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل د.عبد المجيد النجار ص٩٨.

أهم النتائج والتوصيات

١- يطلق النص عند الفقهاء على ما قابل الإجماع والقياس، ويريدون به الكتاب والسنة وهو عند الأصوليين يطلق على ما قابل المحكم والمفسر والظاهر.

٢- النص الشـرعي، يجب العمل بما يفهم من عبارته، أو إشارته أو دلالته، أو اقتضائه، وكل مـا يفهـم منه من المعاني بـأي طريق من هذه الطـرق يكون من مدلـولات النص ويكون النص دليلا وحجة عليه «.

٣- إن المـراد بالنص هو القرآن والسـنة الثابتة والإجماع، عمومـاً، والمراد بالنص الذي لا مساغ للاجتهاد معه هو المفسر والمحكم من القرآن والسنة.

٤- العلاقـة بين النص والاجتهاد من وجهة النظر الشـرعية مزاوجة بين أصالة النص وتطور العقل والفهم والتفكير، فالعملية العقلية في استنباط الأحكام من المأثور، والوقوف على غاية الحكم في الملفوظ لا تتم بدون إعمال العقل واستفراغ الجهد بالتأمل والنظر، فكأن الاجتهاد وسـيلة للوصول إلى النص وإدراك مقاصد الشـريعة منه، وتحقيق مراد الشارع في تطبيقه.

٥- العقـل البشـري إذا تربى في مدرسـة القرآن والنصـوص فإنه يسـتطيع أن يتفهم نصوص الشارع ويفسرها ويؤولها تأويلا صحيحاً ضمن معطيات الحياة وتطورها.

٦- عدم التوسع في إطلاق النص بحيث يشمل نصوص الأئمة وما يجري مجراها، لإن ذلك يـؤدي إلى توقف الاجتهاد والاكتفاء بالاجتهادات البشـرية السـابقة، ومـن ثم يقود إلى تعطيل خلود النص ومحاصرة لعطائه وامتداده.

التوصيات:

- عقـد مؤتمـرات للبحـث في المصطلحات الأصولية ودراسـتها دراسـة مقارنة وتفسـيرها تفسيراً يتناسب مع لغة العصر.

-الاستفادة من الدراسات الأخرى والإفادة منها في تفسير النصوص مثل الدراسات اللسانية

- حث الطلبة على التجديد في الدراسات الأصولية من الناحية المنهجية والتطبيقية والنقدية والاطلاع على كل ما هو معاصر فيما يتعلق بموضوعاتهم.

المراجع

١. **الاجتهاد الجماعي ومدى الحاجة إليه في العصر الحاضر**. د. شعبان محمد إسماعيل طبعة مكتبة العلم والإيمان ط الأولى ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

٢. **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، د. عبد المجيد السوسوة الشرفي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، (كتاب الأمة، ٦٢)، ط ١، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٨م، ١٤٨ صفحة.

٣. **الاجتهاد**، د. عبد المنعم النمر طبعة دار الشروق بالقاهرة ط أولى ١٤٠٦هـ١٩٨٦م.

٤. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**. د. يوسف القرضاوي طبعة دار القلم بالكويت ط ثانية ١٤١٠هـ ١٩٨٩م.

٥. **الإحكام في أصول الأحكام**. لسيف الدين علي بن محمد الآمدي المتوفى٦٣١ هـ ط دار الحديث بالقاهرة بدون تاريخ.

٦. **أحكام القرآن**. لابن العربي أبي بكر محمد بن عبدالله المتوفى ٥٤٣ هـ مطبعة عيسى البابي الحلبي- مصر- ١٩٦٧م.

٧. **أحكام القرآن**. لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص الحنفي المتوفى ٣٧٠ هـ نشر دار إحياء التراث العربي- بيروت- ١٤١٢هـ.

٨. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. للإمام محمد بن علي الشوكاني المتوفى ١٢٥٠هـ تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل ط دار الكتبي بالقاهرة سنة ١٩٩٢م

٩. **آليات الاجتهاد**، أ.د. علي جمعة محمد طبعة دار النهار للنشر والتوزيع بالقاهرة ط أولى ١٤١٧هـ ١٩٩٧م.

١٠. **الرسالة**، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ) المحقق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، ط الأولى، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م.

١١. **أصول الفقه الإسلامي**، بدران أبو العينين بدران، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٤م، الإسكندرية.

١٢. **أصول السرخسي**، محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)دار المعرفة – بيروت.

١٣. **الاعتصام**، إبراهيم بن موسى بن محمد الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)،تحقيق: سليم بن عيد الهلالي ،دار ابن عفان، السعودية ط الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٤. **أعلام الموقعين**. لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية المتوفى ٧٥١ هـ ط إدارة الطباعة المنيرية- مصر.

١٥. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ)،دار إحياء التراث العربي ط: الثانية - بدون تاريخ.

١٦. **البحر المحيط في أصول الفقه**. للإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي المتوفى ٧٩٤ هـ ط وزارة الأوقاف بالكويت ١٤٠٩هـ .

١٧. **البرهان في أصول الفقه**. لإمام الحرمين عبد الملك الجويني ت د عبد العظيم الديب ط ثانية ١٤٠٠هـ دار الأنصار بالقاهرة.

١٨. **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمّد ،أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي ، (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، الناشر: دار الهداية.

١٩. **التحبير شرح التحرير**، لأبي الحسن علي بن سليمان المرداوي ت ٨٨٥ هـ ت عبدالرحمن ابن عبد الله الجبرين وغيره ط مكتبة الرشد الرياض ط أولى ١٤٢١هـ .

٢٠. **التخريج عند الفقهاء والأصوليين** (دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية) يعقوب بن عبد الوهاب بن يوسف الباحسين التميمي، مكتبة الرشد ١٤١٤هـ .

٢١. **التعريفات**. لعلي بن محمد السيد الشريف الجرجاني المتوفى ٨١٦هـ ط مطبعة مصطفى البابي الحلبي- مصر- ١٣٥٧هـ .

٢٢. **تفسير القرآن العظيم**. للحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي المتوفى ٧٧٤ هـ ط مكتبة دار التراث - القاهرة بدون تاريخ.

٢٣. **تقريب الوصول إلى علم الأصول**. للإمام أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي المتوفى ٧٤١هـ ت محمد علي فركوس طبعة دار الأقصى بالجزائر ط أولى ١٤١٠ هـ ١٩٩٠م.

٢٤. **التقرير والتحبير شرح التحرير**. لابن أمير الحاج الحنفي المتوفى٩٨٩هـ ط دار الفكر- بيروت ط أولى١٩٩٦م.

٢٥. **التقريب والإرشاد**، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (المتوفى: ٤٠٣ هـ)المحقق: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة ط الثانية، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

٢٦. **التلخيص في أصول الفقه**. لإمام الحرمين عبد الملك الجويني المتوفى ٤٧٨هـ ت د. عبدالله جولم النيبالي و شبير أحمد العمري طبعة دار البشائر الإسلامية ط أولى ١٩٩٦م.

٢٧. **التلويح على التوضيح**. للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى ٧٩٢ هـ ط دار الكتب العلمية بيروت لبنان ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.

٢٨. **تهذيب اللغة**، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي بيروت ط الأولى، ٢٠٠١م.

٢٩. **تيسيرُ علم أصول الفقه**، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب الجديع ،مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ط الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٣٠. **تيسير التحرير**. لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاة ط مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٠هـ .

٣١. **التوقيف على مهمات التعاريف**، زين الدين محمد المناوي (المتوفى: ١٠٣١هـ)، عالم الكتب عبد الخالق ثروت-القاهرة ط الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٣٢. **الجامع لأحكام القرآن**. لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ط دار الريان للتراث القاهرة مصورة عن كتاب الشعب .

٣٣. **الحاصل من المحصول في أصول الفقه**. للإمام تاج الدين محمد بن الحسين الأرموي المتوفى ٦٥٢هـ ت د. عبد السلام محمود أبو ناجي منشورات جامعة قار يونس بنغازي ط أولى ١٩٩٤م.

٣٤. **حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد**، القرضاوي بحث منشور في حولية كلية الشريعة في جامعة قطر العدد العاشر، ١٤١٣ هـ من ص٣٢- ٤٨ .

٣٥. **الخراج**. للإمام أبي يوسف طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢هـ .

٣٦. **خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار**، أبو الفداء زين الدين قاسم بن الجمالي الحنفي (المتوفى: ٨٧٩هـ)، المحقق: حافظ ثناء الله الزاهدي، دار ابن حزم، ط الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٣٧. **دراسات أصولية في القرآن الكريم**، محمد إبراهيم الحفناوي، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية – القاهرة عام ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠٢ م.

٣٨. **دستور العلماء ،جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (المتوفى: ق ١٢ هـ)، دار الكتب العلمية – لبنان، بيروت ط الأولى، ١٤٢١هـ .

٣٩. **دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء**، عبدالله عزام، دار المجتمع للنشر والتوزيع، ط الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٤٠. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**. للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٧٧١هـ ت علي محمد معوض و عادل عبد الموجود طبعة عالم الكتب ط أولى ١٤١٩هـ ١٩٩٩م.

٤١. **روضة الناظر وجنة المناظر**. لموفق الدين ابن قدامة المقدسي المتوفى ٦٢٠ هـ ت د.عبد الكريم بن علي النملة ط مكتبة الرشد بالرياض ط خامسة ١٤١٧ هـ .

٤٢. **سنن الدارمي**، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: ٢٥٥هـ) المحقق: نبيل هاشم الغمري، دار البشائر (بيروت) ط الأولى، ١٤٣٤هـ – ٢٠١٣م .

٤٣. **شرح تنقيح الفصول** للإمام أحمد بن إدريس القرافي المتوفى٦٨٤هـ ت طه عبد الرءوف سعد، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣هـ .

٤٤. **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب** للقاضي عضد الدين الإيجي المتوفى٧٥٦هـ نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة١٣٩٣هـ .

٤٥. **شرح الكوكب المنير** لابن النجار المتوفى ٩٧٢هـ ت د.محمد الزحيلي و د. نزيه حماد ط مركز البحث العلمي جامعة أم القرى مكة المكرمة.

٤٦. **شرح مختصر الروضة** لنجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي المتوفى ٧١٦ هـ ت عبد الله بن عبد المحسن التركي ط مؤسسة الرسالة ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

٤٧. **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**. د. يوسف القرضاوي الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

٤٨. **صحيح الإمام البخاري**؛ للعلامة الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة البخاري ت (٢٥٦) هـ، تحقيق محمد علي قطب، ط المكتبة العصرية، صيدا، بيروت

٤٩. **العدة في أصول الفقه** للقاضي أبي يعلى محمد بن الفراء المتوفى ٤٥٨ هـ ت د. أحمد علي المباركي ط مؤسسة الرسالة ١٤٠٠هـ.

٥٠. **علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع**،عبد الوهاب خلاف (المتوفى: ١٣٧٥هـ) مطبعة المدني.

٥١. **فصول البدائع في أصول الشرائع**، محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري (المتوفى: ٨٣٤هـ).

٥٢. المحقق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل،دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ط الأولى، ٢٠٠٦ م – ١٤٢٧ هـ.

٥٣. **الفصول في الأصول** للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى ٣٧٠هـ ت د.عجيل جاسم النشمي ط وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت ط ثانية ١٤١٤هـ١٩٩٤م

٥٤. **فقه الزكاة**، القرضاوي ،طبعة مؤسسة الرسالة بيروت.

٥٥. **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد** د. يوسف القرضاوي طبعة دار الصحوة بالقاهرة ط أولى ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

٥٦. **الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ** ، وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، دار الفكر – سوريَّة – دمشق.

٥٧. **القطعية من الأدلة الأربعة**، محمد دمبي دكوري،عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ط الأولى، ١٤٢٠هـ.

٥٨. **قيمة العقل في فهم النصوص**، جمال حشاش،ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر التعامل مع النصوص الشرعية(القرآن والحديث) عند المعاصرين ، كلية الشريعة/ جامعة النجاح الوطنية.

٥٩. **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، محمد مصطفى الزحيلي،دار الفكر – دمشق ط الأولى، ١٤٢٧ هـ – ٢٠٠٦ م.

٦٠. **كشاف اصطلاحات الفنون**، لمحمد بن على التهانوي ط بيروت، شركة خياط للكتب والنشر ١٣٨٦هـ.

٦١. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، لعبد العزيز البخاري المتوفى ٧٣٠ هـ ط دار سعادت ١٣٠٨هـ.

٦٢. **لسان العرب** لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المتوفى٧١١هـ ط دار صادر بيروت.

٦٣. **مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية** تقي الدين أحمد بن عبدالحليم المتوفى ٧٢٨هـ جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد قاسم مطابع دار العربية بيروت ١٣٩٨هـ.

٦٤. **المحصول في أصول الفقه** للإمام محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى ٦٠٦هـ ط دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط أولى ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

٦٥. **المستصفى من علم الأصول** للإمام محمد بن محمد الغزالي المتوفى٥٠٥ هـ ط المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٢٢هـ.

٦٦. **المسودة في أصول الفقه**،آل تيمية (٧٢٨هـ) المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد،الناشر: دار الكتاب العربي.

٦٧. **مفهوم النص ومعايير نصية القرآن الكريم**، بشرى حمدي ووسن عبدالغني،بحث منشور في مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد ١١ ، العدد ١.

٦٨. **المطلق والمقيد**،حمد بن حمدي الصاعدي،عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ط: الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

٦٩. **معالم المنهج الإسلامي** د. محمد عمارة طبعة دار الشروق – القاهرة ط أولى ١٤١١هـ– ١٩٩١م.

٧٠. **معجم مقاييس اللغة** لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي المتوفى ٣٩٥هـ نشر دار الكتب العلمية– ايران– قم.

٧١. **معجم اللغة العربية المعاصرة**، هانز فير : وضع ج . ملتون كوان ، مكتبة لبنان ، بيروت ، الطبعة الثالثة ،١٩٨٠م .

٧٢. **معجم لغة الفقهاء**،محمد رواس قلعجي وحامد صادق قنيبي،دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ط الثانية، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م.

٧٣. **المعجم الوسيط في اللغة العربية**، إبراهيم مصطفى ، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)مجمع اللغة العربية – الطبعة الثالثة/ دار الدعوة.

٧٤. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ) المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة،وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر ١٤٢٥ هـ- ٢٠٠ م.

٧٥. **موسوعة القواعد الفقهية**،محمد صدقي أبو الحارث الغزي،مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان ط الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٧٦. **منهاج الوصول إلى علم الأصول** للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى ٦٨٥هـ ضبط محمد محيي الدين عبد الحميد مطبعة السعادة بالقاهرة ط أولى ١٣٧٠هـ ١٩٥١م.

٧٧. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**. فتحي الدريني، ط٣/ ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م. مؤسسة الرسالة بيروت.

٧٨. **المنخول من تعليقات الأصول**،أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو،دار الفكر المعاصر- بيروت لبنان، دار الفكر دمشق – سورية ط، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٧٩. **الموافقات في أصول الأحكام** للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى٧٩٠هـ ت الشيخ عبد الله دراز ط دار المعرفة بيروت.

٨٠. **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، د. محمد عماره دار الفكر، دمشق ١٩٩٨م.

٨١. **النص والاجتهاد في الفكر الأصولي من تقديس النقل إلى تسريح العقل**،بثينة الجلاصي،دار رؤية للنشر.

٨٢. **نفائس الأصول في شرح المحصول** تأليف أحمد بن إدريس القرافي ٦٨٤هـ ت عادل عبد الموجود و علي محمد معوض نشر مكتبة نزار الباز.

٨٣. **نهاية السول شرح منهاج الوصول** للبيضاوي تأليف عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي المتوفى ٧٧٢هـ ط محمد علي صبيح بدون تاريخ.

٨٤. **الوجيز في أصول الفقه**، عبد الكريم زيدان مؤسسة الرسالة – ط/ ٥ -١٩٩٦ ، ص(٣٤٠).

قواعد فهم النص الشرعي وضوابطه

د. ديارا سياك

أستاذ الفقه المساعد بكلية الشريعة بجامعة الفرقان الإسلامية

ساحل العاج (كوت ديفوار)

مقدمة

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى، ودين الحقّ ليظهره على الدِّين كلِّه، خصّ نبيه ﷺ بجوامع الكَلِم، واصطفاه بمجامع الحِكَم؛ ليهدي الناس إلى ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، وعصم منطقه من الهوى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم:٣-٤]، فكان أحسن قدوة لخير أمة أخرجت للناس، صلوات الله وسلامه عليه، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم تبلى السرائر فما له من قُوّة ولا ناصر، أمّا بعد:

فإنّ الضبط وسيلة لحفظ التراث من التلاعب، وطريق للحد من الاختلاف؛ لذا اهتم العلماء بضبط العلوم، وتأصيلها وتحريرها لتسلم للأجيال المتعاقبة من يد العبث، بل إنهم اهتمّوا بضبط الكلمات قبل العبارات حتى لا تُبدّل عن مواضعها بالتحريف والتعطيل، ولا تصرف العبارات عن مقاصدها، كما أصاب الأمم السابقة، حيث وكل إليهم حفظ كتبهم، فضيّعوها، قال الله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ [النساء:٤٦]، وقد حفظ لنا الباري كتابه الذي يحمل تكاليف للناس إلى قيام الساعة؛ لئلا تمتدّ يد التحريف إليه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر:٩] واستعظم التقوّل عليه في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ۝٤٤ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ۝٤٥ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾ [الحاقة:٤٤-٤٦]، وجعل النبي ﷺ الكذب عليه مؤذنًا بدخول النار، فقال: «**إنّ كذبًا عليّ ليس ككذب على أحد، مَن كذب عليّ متعمّداً، فليتبوأ مقعده من النار**»[(١)].

وقد بيّن النبي ﷺ مجمل القرآن الكريم، وفسّر مبهمه، وقرّر محكمه وأتمّ أحكامه، وعوّد ﷺ صحابته الكرام رضوان الله عليهم على طريقة الاستنباط من النصوص، كما في حديث معاذ -رضي الله عنه- حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن، فقال له: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: «**فإن لم يكن في كتاب الله؟**» قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «**فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟**» قال: أجتهد رأيي، ولا آلو، قال: فضرب

(١) خرّجه الشيخان في صحيحيهما: البخاري من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، في باب ما يكره من النياحة على الميت (٢/ ٨٠)، ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه في باب في التحذير من الكذب على رسول الله (١/ ١٠).

رسـول الله ﷺ صدري، ثم قال: «**الحمد لله الذي وفّق رسـولَ رسـولِ الله لما يُرضي رسـول الله**»[1]، فشـجّع المجتهديـن، وذلك في قوله ﷺ: «**إذا حكم الحاكـم فاجتهد، ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ، فله أجر**»[2].

كما ردّ الله تعالى العامّة إلى المستنبطين من العلماء الربانيين، في قوله جلّ وعلا: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ [النساء: ٨٣].

فرسـم لنا الصحابـة منهجًا لتلقي الأحكام من النصوص، وسـلك التابعـون وتابعوهم بإحسـان منهجهـم في الاسـتدلال، حتى أفـرد في دلالة النصـوص مصنفـات، وتخصص في علم الأصول علماء، كالإمام الشـافعي في كتابه الرسـالة، والسرخسي في أصوله، والقرافي في تنقيح الفصول وشـرحه، وابن قدامة في روضة الناظر وجنة المناظر، فوضعوا قواعد رصينة، وضوابط جامعة لفهم النص الشرعي، وهذا البحث يأتي لبيان أهم قواعد وضوابط فهم النص الشـرعي، وقد جمعت لذلك خمـس قواعد وضوابط يمكن ردّ غيرهـا إليها، وذلك لتحقيق الأهداف الآتية:

أهداف البحث:

١-ضبط النص الشرعي بما يحفظه مِن جناية المؤولة.

٢-حصر قواعد فهم النص بجمع المتفرق والتأليف بين المتشابه.

٣-تأصيل هذه القواعد بالأدلة الشرعية المقررة، وقواعد النظر المسلّمة.

٤-قطع سبل الاحتيال على نصوص الوحيين بالرد إلى الأصول المقررة.

مشكلة البحث:

تتلخص المشكلة في رسم منهج لفهم النص الشرعي من خلال قواعد مؤصلة وضوابط

(١) خرّجـه أبو داود في سـننه، باب اجتهـاد الرأي في القضاء (٣/ ٣٠٣)، والترمذي في سـننه، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي (٣/ ٦٠٨)، والإمام أحمد في مسـنده (٣٦/ ٣٣٣)، وفي إسـناده ضعف إلا أن معناه صحيح، وتقبله بعـض المحققين بالقبول، قال الخطيب في «الفقيه والمتفقـه» (١/ ١٨٩): «إنّ أهل العلم قد تقبّلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم».

(٢) خرّجه من حديث عمرو بن العاص الشيخان في صحيحيهما: البخاري في باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٩/ ١٠٨)، ومسلم في باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٣/ ١٣٤٢).

جامعـة، مـع تأخر التقعيد عن النصوص، والفهم عن اللفظ، فيجيب عن السـؤال الأساسـي الآتي: ما هي قواعد فهم النص الشرعي المسلمة بأدلتها؟

أهمية البحث وسبب اختياره:

تظهر أهمية هذا البحث فيما يأتي:

١-تعلّقه بكتاب الله وسنة نبيّه ﷺ اللذين هما مصدرا تلقي الأحكام الشرعية.

٢-ضبطه منهج الفهم بقيود رصينة وضوابط مسلّمة.

٣-اشتماله على قواعد عامة وضوابط جامعة تمثّلان وعاء الفهم الصحيح للنص.

٤-تأصيله للقواعد والتدليل عليه بما يقطع الاختلاف عليها.

وبنـاءً على هـذه الأهمية الظاهـرة، والأهداف النبيلـة أحببت أن أسـهم في بيان ضوابط تهدي إلى فهم النص الشـرعي، من خلال تتبع أقوال العلمـاء، وجمع تعليلاتهم، وردودهم، لتأصيـل قواعد الفهـم، وتقريرها، وذلك لتعزيز مرجعيّة لكلّ مَن رام فهم النص الشـرعي في ضـوء مقاصد الشـريعة، وكذلك الرد على مـن يحاول صرف النصوص عـن معانيها الثابتة، ومقاصدها المرادة، والله أسأل أن يوفقني لبلوغ المرام في ذلك، وأن يتقبله مني عملاً صالحًا، ويكتب الأجر لمن قرأه، ونشره، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

خطة البحث:

يتألف البحث من مُقدّمة، ومبحثَين، وخاتمة، وثبت للمصادر والمراجع:

المقدّمـة، وتشـتمل علـى الافتتاحية، وأهـداف البحث، ومشـكلته، وأهميته، وسـبب اختياره، وخطته، ومنهجه.

المبحـث الأول في بيـان المـراد بالنص الشـرعي، ومقاصـده ووسـائله، ومنهج فهمه، ودلالته على الحكم، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المراد بالنص الشرعي.

المطلب الثاني: مقاصد تعظيم النص ووسائله.

المطلب الثالث: منهج فهم النص الشرعي.

المطلب الرابع: دلالة النص الشرعي على الحكم.

المبحث الثاني في قواعد فهم النص الشرعي وضوابطه، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: **القاعدة الأولى**: احتمال اللغة العربية للمعاني المرادة بالنص الشرعي.

المطلب الثاني: **القاعدة الثانية**: اعتبار محيط النص في تحديد معنى اللفظ الشرعي.

المطلب الثالث: **القاعدة الثالثة**: الاعتماد على مراد الشارع في تحديد معنى النص الشرعي.

المطلب الرابع: **القاعدة الرابعة**: الجمع بين النصوص الشرعية المتعددة في مواردها ومصادرها.

المطلب الخامس: **القاعدة الخامسة**: التمييز بين المصطلحات الشرعية الثابتة والمصطلحات العرفية المتغيرة.

الخاتمة، وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.

ثبت المصادر والمراجع، وفيه أهم الكتب والبحوث التي استقيت منها مادة البحث العلمية.

منهج البحث:

سلكتُ ثلاثة مناهج علمية لدراسة الموضوع عبوراً إلى النتائج المتوخاة، وهي المنهج الوصفي بوصف الظواهر المراد دراستها في تعامل الناس بالنص الشرعي، والاستقرائي بتتبع جزئيات الموضوع لتأصيل الكليات التي تضبطها، والاستنباطي الذي يقتضي الاستنتاج من النص الشرعي لتقرير القواعد[1]، ومِن أجلّ ذلك قارنت بين مدرسة دعاة إعادة القراءة، ومدرسة سلف الأمة في التعامل مع النصوص الشرعية، كما راعيت في المسائل التوثيق العلميّ بالرجوع إلى الكتب الأصيلة في موضوعها، والكتب المساندة لها، وعزوت الآيات إلى سورها في المصحف الشريف، ببيان اسم السورة، ورقم الآية، وخرّجت الأحاديث في كتب السنة المعتمدة، مبيّناً حكم نقاد الحديث فيما لم يكن في الصحيحين أو أحدهما منها صحةً وضعفاً، وشرحت الكلمات الغريبة، وعرفت بالمصطلحات العلميّة، ورتّبتُ قائمة لأهمّ المصادر والمراجع على حروف المعجم.

(١) انظر هذه المناهج ودلالتها في: مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي للدكتور عبد الفتاح العيسوي، والدكتور عبدالرحمن العيسوي ص (١٧-١٨).

المبحث الأول

في بيان المراد بالنص الشرعي ومقاصده ووسائله، ومنهج فهمه، ودلالته على الحكم

لما كان الحكمُ على الشـيء فرعـاً عن تَصوّره، ناسـب البدء بالتعريفات لضمان سلامة التَّصـوُّر؛ لأنّ أيّ خلل في التصوّر ينعكس سـلباً على الحكم، فيسـاء الفهم، ويضيع المراد، وقد عقدت لذلك أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف النص الشرعي.

«النـص الشـرعيّ» مركّـب وصفـيّ، فالشـرعي وصف منسـوب إلـى الشـرع، والنص موصـوف، ودفعـاً للالتبـاس بين المفردات عنـد تركيبها، ودرءاً لاشـتباه المصطلحات عند إطلاقهـا، ناسـب أن يُعرّف كل مفـردة على حدة، ومِن ثَم تُعرّف مركبـة تركيبـاً وصفيّـاً، يُبيّن المراد بالنص الشرعي في هذه الدراسة، وذلك في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف النص.

النـص في لغة العرب، يطلق على ارتفاع في الشـيء، ووصوله غايته، وبلوغه منتهاه، كما يطلق على الأمر إذا ظهر وانكشـف، ونص الشـيء -أيضا-: حَرَّكه، وانتص الشيء: استوى واسـتقام[1]، قـال ابـن فارس -رحمـه الله-: «النـون والصاد أصـل صحيح يـدلّ على رفع، وارتفـاع، وانتهاء في الشـيء»[2]، ومنه سـميت منصة العـروس؛ لأنها ترفع عليها على سـائر النساء، وتظهر لترى[3]، قال امرؤ القيس:

وجـيـد كـجـيـد الـريـم لـيـس بـفـاحـش
إذا هـي نَـصَّـتْـه ولا بـمـعـطّـل[4]

(١) انظر: لسان العرب، مادة «نصص» (٧/ ٩٧).

(٢) مقاييس اللغة، مادة «نصّ» (٥/ ٣٥٦)، وانظر: تهذيب اللغة، مادة «نصص» (١٢/ ٨٢)؛ الصحاح (٣/ ١٠٥٨)؛ لسان العرب (٧/ ٩٧).

(٣) انظر: لسان العرب (٧/ ٩٧).

(٤) ديوان امرئ القيس ص (١٦)، ضمن معلقته المشهورة التي يقول في مطلعها:
قِفَـا نبـكِ مـن ذِكْـرى حبيـبٍ ومـنـزلِ ... بسقطِ اللِّـوى بين الـدَّخـولِ فـحَـومَلِ

ومعنى نصّته: أي رفعته[1].

وقال ابنُ منظور -رحمه الله-: ومنه قول الفقهاء: نص القرآن، ونص السنة، أي ما دلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام[2]، وأقرب هذه المعاني إلى مراد البحث: الرفع والظهور، وإن كانت المعاني الأخرى ترجع إليهما ولو بضرب من التأويل، فإنّ بالحركة الظهور، والاستواء رفع، والاستقامة كذلك.

والنّص في اصطلاح الأصوليين، له إطلاقات متعددة، منها:

١- ما دلّ على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً، كأسماء الأعداد.

٢- ما دلّ على معنى قطعاً وإن احتمل غيره، كصيغ الجموع في العموم، فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً، وتحتمل الاستغراق.

٣- ما دلّ على معنًى كيف ما كان، وهو غالب استعمال الفقهاء[3]، قال الكفوي: «والنَّص قد يُطلق على كَلَام مَفهُوم المعنى سواء كان ظاهراً أو نصّاً أو مُفَسرًا اعتباراً منه للغالب؛ لأنّ عَامَّة مَا ورد من صَاحب الشَّرِيعَة نُصُوص، والنَّص إِذا لم يُدْرك مناطه لزم الانحصار على المورد»[4].

٤- دلالة الكتاب والسنة مطلقاً، وهو اصطلاح كثير من متأخري الخلافيين[5].

وأقرب هذه المصطلحات إلى موضوع البحث هو المعنى الأخير؛ الذي هو دلالة الكتاب والسنة، وإن كانت هذه الدلالة قد تكون قطعيّة أو ظنيّة، ظاهرة أو محتملة.

المسألة الثانية: تعريف الشرعي.

الشرعي في لغة العرب نسبة إلى الشرع، ويأتي لأصل واحد، وهو شيء يُفتَح في امتدادٍ يكون فيه، ومن ذلك الشّريعة: وهي مورد الماء الذي يقصد للشرب، والعرب تقول: شرعت

---

(١) انظر: الزاهر في معاني كلمات الناس (١/ ٣١٥).

(٢) لسان العرب (٧/ ٩٧).

(٣) هذه المصطلحات الثلاثة ذكرها القرافي -رحمه الله تعالى- في شرح تنقيح الفصول ص (٣٦).

(٤) الكليات ص (٩٠٨).

(٥) التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٨٧٤). والخلافيّون: نسبة إلى علم الخلاف المبني على إيراد الحجج الشرعية والبراهين المنطقية، والمناظرة في دفع الشبه، وقوادح الأدلة، وقد يطلق مصطلح «الخلافيون» على الفقهاء في مسائل الخلاف تجوّزاً. ينظر: تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، لنجم الدين الطرطوسي (١/ ٢٢).

الإبل؛ إذا وردت شريعة الماء، وفي المثل: «أهون السقي التشريع»[1]، وإنما كان كذلك؛ لأنه لا يحتاج إلى نزح لتشرب منه الدوابّ، وقال الشاعر في شريعة الماء:

ولـمَّـا رأتْ أنَّ الـشَّـرِيـعـة هـمُّـهـا

وأنَّ الـبـيـاضَ مـن فـرائِـصـهـا دامِـي[2]

واشـتُقّ من ذلك الشِّـرْعة في الدِّين، والشَّـريعة، وهي الطريق المسـتقيمة، ومنه قول الله تعالـى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائـدة:٤٨]، قـال الفـراء: علـى ديـنٍ ومِلّة ومنهاج[3]، وقال سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ﴾ [الجاثية:١٨].

والشريعة في الاصطلاح: ما شرع الله لعباده من الدِّين[4]، من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة في شعبها المختلفة؛ لتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة[5].

وغالب اسـتعمال الأصوليين والفقهاء لكلمة «الشـريعة» إطلاقها على ما شرعه الله من أحكام عملية، مثل قول الغزالي رحمه الله: «فإنّ الشريعة تنقسم إلى ما يشترك في دَرْكه العوامّ والخـواصّ، كالصلـوات الخمـس، ووجوب الصوم، والـزكاة، والحج، فهـذا مجمع عليه، والعـوام وافقـوا الخـواصّ في الإجماع، وإلـى ما يختـصّ بدَرْكه الخـواصّ كتفصيل أحكام الصلاة، والبيع، والتدبير، والاسـتيلاد..»[6]، وذلك لأنهم لا يتعرّضون للمسـائل العلمية إلا تبعـاً للمسـائل العملية، وهـو من باب إطلاق العـام وإرادة الخاص به، كمـا خصّوا الفقه في الدِّين بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[7]، وما درج على ألسن بعض العامّة مِن إطلاق تطبيق الشريعة على الحدود إطلاق للكلّ مع إرادة الجزء.

واستعمالها في هذا البحث يتخطى هذا العرف الفقهي، والدارج؛ ليشمل جميع خطابات الشارع، والأمثلة والتطبيقات معقودة عليه.

---

(١) الأمثال لأبي عبيد القاسم بن سلام ص (٢٤٠).
(٢) البيت لامرئ القيس، انظر: ديوانه ص (١٥٥)، وانظر: مقاييس اللغة، مادة «شرع» (٣/ ٢٦٢).
(٣) تهذيب اللغة، مادة «شرع» (١/ ٢٧١)؛ الصحاح (٤/ ٣٧١)؛ لسان العرب (٨/ ١٧٥).
(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١٦/ ١٦٣)؛ المطلع على أبواب المقنع ص (٢٨٢).
(٥) التشريع الإسلامي لمناع القطان ص (١٥).
(٦) انظر: المستصفى ص (١٤٣).
(٧) انظر: منهاج الأصول مع نهاية السول (١/ ٢٢)؛ البحر المحيط للزركشي (١/ ٢١).

المسألة الثالثة: مفهوم النص الشرعي.

بناءً على ما سبق بيانه من المفردات، فإنّ النص الشرعيّ يقصد به ألفاظ الكتاب والسنّة، بغضّ النظر عن دلالتها من حيث القطع والظهور، والخصوص والعموم، والإحكام والنسخ، ومن حيث كونها منطوقًا أو مفهومًا.

وعليه، فإنّ موقف المسلم من النصوص الشرعية، يختلف عن موقفه من النصوص الأخرى، كالأدبية منها، أو الفلسفية، والتي تستوي العقول في شرحها وتعليلها حسب المزاج والميول، والرد والقبول.

قال شيخ الإسلام ابنُ تيمية -رحمه الله-: «ولفظ النّصّ يراد به ألفاظ الكتاب والسنة؛ سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد مِن قول مَن قال: النصوص تتناول أفعال المكلفين»[1].

المطلب الثاني: مقاصد تعظيم النص ووسائله.

لما كان مصدر النص الشرعيّ هو الوحيّ، وكان خطابًا للعالمين بامتثال الأوامر، واجتناب النواهي، لتحقيق عبادة الله بإخلاص ومتابعة، اقتضى أن يكون لهذا النوع من النص خصوصية، وأن مثله يُجلّ ويُعظّم، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٦]، وقال سبحانه: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١]، فاستحق الكتاب بذلك كل إجلال وتقدير، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ ۖ فَٱسْتَوَىٰ﴾ [النجم:٣-٦]، وقال النبي ﷺ: «**لا ألفين أحدكم متكئًا على أريكته[2] يأتيه الأمر مِن أمري مما أمرت به، أو نهيت عنه، فيقول: لا ندري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه**»[3]، وفي هذا تحذير من الاستخفاف بسنة النبي ﷺ، وهو

(١) انظر: مجموع الفتاوى بتصرف يسير (١٦/ ٢٨٨).

(٢) الأريكة: السرير في الحجلة من دونه ستر، ولا يسمى منفرداً أريكة، وقيل: هو كلّ ما اتكئ عليه من سرير، أو فراش، أو منصة. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ٤٠).

(٣) خرّجه من حديث أبي رافع: أبو داود في سننه، باب في لزوم السنة (٤/ ٢٠٠)، والترمذي في سننه، باب ما نهي عنه=

يقتضي وجوب تعظيمها.

فيا ترى ما مقصد تعظيم النص؟ وما وسائل تعظيمه؟ يجيب عنهما المسألتان الآتيتان:

المسألة الأولى: مقاصد تعظيم النص.

مِن المسـلّمات الشرعيّة أن النّص الشـرعي قرآناً وسنّةً مصدر أساس للأحكام، يتبعهما الإجمـاع؛ الـذي يسـتند إليهما، والقياس الـذي هو مسـتنبط منهما، فالعقل تابـع للنقل؛ لذا نـال النص تعظيمـاً وإجلالاً لدى المسـلمين؛ وهذا التعظيم خطـوة أولى في طريق العمل به، والرضا بأحكامه، والانقياد له، وفيما يأتي بيان مقاصد هذا التوقير والتقدير:

١-تصديق النص الشرعي، والانقياد لمدلولاته.

يُقصد من تعظيم النّـص تصديقه، والانقياد لمدلولاته، وهذا يمنع مِن انتقاصه وتحريفه وتعطيـل معانيـه، والتعرض له بما لا يليق بمقامـه، والتكذيب ينافي التعظيـم، وقد بيّن الله في كتابـه أن القـرآن صـدق، وأن ما يصـدر من نبيه حقّ، فقـال الله تعالـى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النسـاء:٨٧]، وقال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النسـاء:١٢٢]، وقال في حقّ نبيّـه المصطفـى ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ﴾ [النجـم:٣- ٦]، وجـاء الوعيـد لمن انتقص مكانة القـرآن وأعرض عنه، ولم يُصدِّقـه، قال الله تعالى في الوليد ابن المغيـرة: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۝١٨ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝١٩ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝٢٠ ثُمَّ نَظَرَ ۝٢١ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ۝٢٢ ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ ۝٢٣ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ۝٢٤ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ۝٢٥ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۝٢٦ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سَقَرُ ۝٢٧ لَا تُبْقِى وَلَا تَذَرُ ۝٢٨ لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ ۝٢٩ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثـر: ١٨-٣٠]، وفي هذا تنبيه للمسـلمين على أنّ النص الشـرعي نص محترم، يجب تصديقه، وأنّ كل معنى يرمي إلى نفيه مردود، كما هو حال الطاعنين في النص الشرعي، النابذين الوحي بلا مستند معتبر[1].

٢-العمل بمقتضى النص الشرعي.

=أن يقـال عنـد حديـث النبي ﷺ (٥/ ٣٧)، وابن ماجه في سـننه، بـاب تعظيم حديث رسـول الله ﷺ، والتغليظ على من عارضه (١/ ٦)، والإمام أحمد في مسـنده (٣٩/ ٢٨٧)، والحاكم في المسـتدرك (١/ ١٩٠)، وقد حسنه الترمذي، وصححه الحاكم، وكذا الشيخ الألباني في مشكاة المصابيح (١/ ٥٧).

(١) انظر: بدعة إعادة فهم النص، لمحمد صالح المنجد، ص (٤٦).

إنّ نصوص الكتاب والسنة تحمل في طياتها أوامر للمكلفين لتمتثل، ونواهي لتجتنب، فكان في تعظيمها قصد العمل بها، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]، فجعل العمل ثمرة الأمر والنهي، وهذا يحقق قصد الشارع من المكلف، كما ذكر ذلك الإمام الشاطبي رحمه الله حيث قال: «المقصد الشرعيّ من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطرارًا»[1]، فيجب تحقيق هذا المقصد لتحقيق العبودية التي خلق الناس من أجلها.

٣-تقديم النص الشرعي على غيره من النصوص.

إنّ المعظّم له حقّ الصدارة، ومقام الرعاية، لذا كان في تعظيم النص قصد تقديمه على غيره مما هو مُناف له، ومعارض له في الظاهر من النصوص الأخرى بالعقل، وإن كان النص الصريح لا يعارضه العقل السليم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات:١]، وهذا يُحقّق سلامة النص من الطعن فيه، وحمله على غير مراده بتعليلات عقلية عليلة.

٤-تحكيم النص الشرعي في الحياة.

يحمل النص الشرعي نوراً يضيء للمؤمنين طريق حياتهم، وهو عدل كلّه، فيجب تحكيمه في الحياة، لا مجرد تلاوته، قال الله تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١]، وجاءت الآيات مؤكدة لتحكيم الشرع في الحياة، فهو يرشد إلى ما فيه صلاح الدنيا والأخرى، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٥١]، وقال في موضع آخر: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، وقال سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وشدد النكير على المعارضة عن حكم الله بقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا

(١) انظر: الموافقات (٢/ ٢٨٩).

﴿قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النسـاء: ٦٥]، وأكّد ذلك النبي ﷺ بقوله: «**مَن عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ**»[(١)]، وفي رواية أخرى: «**مَن أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ**»[(٢)].

وإذا عُلِم أنّ تحكيم النص في حياة المسـلم مطلب شرعي، كان الاعتناء بتعظيمه مطلب كل مكلف.

المسألة الثانية: وسائل تعظيم النص.

إنّ النّص الشرعيّ يجب تعظيمه لتحقيق مقصد الشارع منه، وللتعظيم وسائل متعددة، أهمها:

١-حفظ النص الشرعي.

ليتحقّق تعظيم النص؛ تولى الله سـبحانه حفظه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، ونفى عنه التبديل والتحريف، فقال: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢].

«ومعنى حفظه: حراسـته عن التبديل والتغيير، كما جرى في غيره من الكتب، فتولى الله حفظ القـرآن، فلم يقدر أحـد على الزيادة فيه ولا النقصان منه، ولا تبديلـه بخلاف غيره من الكتب، فإن حفظها موكول إلى أهلها»[(٣)] لقوله تعالى: ﴿بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤].

وكذا حفظت السـنة، بما قيد الله من علماء نقحوا صحيحها من ضعيفها، ومرفوعها من موقوفها، وبذا اطمأنت النفوس إلى نصوص الوحيين.

٢-احترام النص الشرعي.

ويكـون بالوقـوف عند مقتضـاه، وعدم التقدم بين يديـه، والذبّ عنه، قال ابـن القيم رحمه الله: «وقد كان السـلف يشـتد عليهم معارضة النصوص بآراء الرجال، ولا يقرون المعارض على ذلك»[(٤)]، وقد ضرب الصحابة أروع الأمثلة في ذلك، والتابعون، من ذلك ما يروى أنّ عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: سـمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم**

---

(١) خرّجـه مـن حديـث عائشـة الإمـام مسـلم في صحيحه، بـاب نقـض الأحـكام الباطلـة، وردّ محدثـات الأمور (٣/ ١٣٤٣).

(٢) خرّجـه من حديث عائشـة الشـيخان في صحيحيهما: البخاري في بـاب إذا اصطلحوا على صلـح جور فالصلح مردود (٣/ ١٨٤)، ومسلم في باب نقض الأحكام الباطلة، وردّ محدثات الأمور (٣/ ١٣٤٣).

(٣) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي (١/ ٤١٦)، وانظر: الموافقات (٢/ ٩٢).

(٤) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٦٢).

إليها»، قال: فقال بلال بن عبد الله: والله لنمنعهنّ، قال: فأقبل عليه عبد الله: فسبّه سبًّا سيّئًا ما سمعته سبّه مثله قطّ، وقال: «أخبرك عن رسول الله ﷺ وتقول: «والله لنمنعهنّ»[1].

ومنه -أيضا- ما روى سعيد بن جبير، أنّ قريباً لعبد الله بن مغفل خذف، قال: فنهاه، وقال: إنّ رسول الله ﷺ نهى عن الخذف، وقال: «**إنّها لا تصيد صيداً، ولا تنكأ عدوّاً، ولكنّها تكسر السنّ، وتفقأ العين**»، قال: فعاد، فقال: «أحدثك أنّ رسول الله ﷺ نهى عنه، ثم تخذف، لا أكلمك أبداً»[2].

وكذا ما أثر أنّ إبراهيم بن أحمد الخطابي، قال: «سمعت الحميدي، يقول: ذكر الشافعي حديثاً، فقال له رجل: تأخذ به يا أبا عبد الله؟ فقال: أفي الكنيسة أنا، أو ترى على وسطي زنّاراً؟ نعم أقول به، وكلّ ما بلغني عن النبي ﷺ قلت به»[3].

٣-خدمة النص الشرعي.

قد اعتنى العلماء عبر العصور بالنص الشرعي فخدموه بوسائل متعددة، وطرق مختلفة؛ حفظاً له في الصدور وفي السطور، وتدريساً، وببيان معانيه، وتمييز صحيح السنة منها من سقيمها، وهو ما حثّ عليه الإسلام، قال النبي ﷺ: «خيركم مَن تَعلّم القرآن وعلّمه»[4]، وقال رسول الله ﷺ: «إنّ كذباً عليّ ليس ككذب على أحد، مَن كذب عليّ متعمّداً، فليتبوأ مقعده من النار»[5].

وما هذه العلوم الشرعية إلا خدمة للنص مثل علوم القرآن من قراءات وتفسير، وعلوم الحديث رواية ودراية من مصطلح ورجال وشروح، والفقه وأصوله وقواعده...الخ.

٤-فهم النص الشرعي.

يُعدّ حسن الفهم للنصوص وسيلة مهمّة لتعظيمها، لذا يقول النبيّ ﷺ: «**مَن يرد الله به خيراً يفقّه في الدِّين**»[6]؛ لأنّ سوء الفهم يعرّض النصوص للتعطيل والتحريف ومن ثم

---

(١) خرّجه الإمام مسلم في صحيحه، باب خروج النساء إلى المساجد (١/ ٣٢٧).

(٢) خرّجه الشيخان في صحيحيهما: البخاري في باب الخذف والبندقة (٧/ ٨٧)، ومسلم في باب إباحة ما يستعان به على الاصطياد والعدو، وكراهة الخذف (٣/ ١٥٤٨).

(٣) خرّجه أبو نعيم الأصبهاني في تاريخ أصبهان بسنده إلى الحميدي (١/ ٢٢٤)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٥١/ ٣٨٧).

(٤) خرّجه من حديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- البخاري في صحيحه، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه (٦/ ١٩٢).

(٥) متفق عليه، سبق تخريجه.

(٦) خرّجه من حديث معاوية رضي الله عنه الشيخان في صحيحيهما: البخاري في باب من يرد الله به خيراً.. (١/ ٢٥)، ومسلم في باب النهي عن المسألة (٢/ ٧١٩).

الإهمـال والطعن فيها من قبل من أسـاء فهمها، وكيف يُعظّم النصـوص مَن لا يدرك معانيها ومراميهـا، يقـول ابن القيم رحمه الله: «صحة الفهم وحسـن القصد من أعظـم نعم الله؛ التي أنعم بها على عبده، بل ما أُعطي عبد عطاءً بعد الإسـلام أفضل ولا أجلّ منهما، بل هما سـاقا الإسلام، وقيامه عليهما»[1]، وتحقيقاً لهذه الوسيلة عقدت هذه الدراسة.

المطلب الثالث: منهج فهم النص الشرعي.

إنّ النـص الشـرعي المحفوظ والمعصوم يقتضي أن يظلّ فهمـه مضبوطاً بمنهج قويم، وإلا امتـدت إليه يد التأويـل، والتحريف، وبخاصة مع تَغيُّر الأزمنة والأمكنة والأشـخاص، واختلاف مدارك العقول، وضوابط الاستدلال.

هـذا المنهج يتضح مِن خـلال مراعاة تعظيم النّص، ومقاصد تعظيمه، واتّباع وسـائله، في سلسلة من العقد تمنع تعارض هذه النصوص، وتضاربها في معانيها الجزئية ومقاصدها الكلية، قـال الله تعالـى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النسـاء:٨٢]، ويخضـع هـذا المنهج لفهم معاني النصـوص وفق قواعد اللغـة العربية التي بها نزلـت، قـال الله تعالـى: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء:١٩٢-١٩٥]، وقال سبحانه: ﴿ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [فصلـت:٣]، ويقـوم على تعزيز العقل للنقل، لا على تعارضهما، يقول شـيخ الإسـلام ابن تيمية رحمه الله: «ما علم بصريح العقل لا يُتصوَّر أن يعارضه الشـرع البتـة، وقـد تأملت ذلك في عامّة مـا تتنازع الناس فيه، فوجدت ما خالـف النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يُعلَم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع»[2].

ويعتمـد هـذا المنهج على فهم سـلف الأمة الصالح مـن الصحابة فمـن بعدهم؛ الذين عاصروا الرسـول ﷺ، وشـهدوا التنزيل، يقول الإمام الشـاطبي رحمـه الله: «يجب على كل ناظـر في الدليل الشـرعي مراعاة ما فهم منه الأوّلون، وما كانـوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل»[3].

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٦٩).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤٧).
(٣) الموافقات (٣/ ٢٩٠).

وهذا المنهج يحكمه ضوابط وقواعد يأتي بيانها.

المطلب الرابع: دلالة النص الشرعي على الحكم.

الحكم إما تكليفيّ وإما وضعيّ، ويثبت كلّ حكم بنصّ من الشارع قرآنًا أو سنّةً، أو بما يستند إلى النص، وهو الإجماع، أو بما يستنبط من النص وهو الاجتهاد بالقياس.

ويجب العمل بما يفهم من عبارة النصّ[١]، أو إشارته[٢] أو دلالته[٣]، أو اقتضائه[٤]؛ لأنّ كلّ ما يفهم من النص بطريق من هذه الطرق الأربعة، هو من مدلولات النص، والنص حجة عليه[٥].

قال التفتازاني[٦] -رحمه الله- في شرح التلويح على التوضيح: « ووجه الحصر في هذه الأربع: أنّ المعنى إن كان عين الموضوع له، أو جُزأه، أو لازمه لغير المتقدّم عليه؛ فعبارة إن سيق الكلام له، وإشارة إن لم يُسق، وإن كان لازمه المتقدّم عليه؛ فاقتضاء، وإن لم يكن شيء من ذلك، فإن وُجد في هذا المعنى علّة يفهم كلّ من يعرف اللغة أنّ الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة نص، وإن لم يوجد فلا دلالة له أصلاً»[٧].

فالحكم لا يثبت إلا على ساق من النص أو ما يدل عليه، ولا تسع هذه السطور استيعاب ذلك، لكن إشارات إلى أن النص الشرعي له علاقة تلازم بالحكم.

---

(١) عبارة النص صيغته المكونة من مفرداته وجملته. فدلالة العبارة: هي دلالة الصيغة على المعنى المتبادر فهمه منها، المقصود من سياقها؛ سواء أكان مقصوداً مِن سياقها أصالةً أم مقصوداً تبعًا. انظر: علم أصول الفقه لخلاف ص (١٤٤).

(٢) إشارة النص هي دلالته عن معنى لازم لما يفهم من عبارته غير مقصود من سياقه؛ يحتاج فهمه إلى فضل تأمل أو أدناه، حسب ظهور وجه التلازم وخفائه. انظر: المرجع السابق (١٤٥).

(٣) هو المعنى الذي يفهم من معقوله، فإذا كان النص تدل عبارته على حكم في واقعه لعلّةٍ بني عليها هذا الحكم، ووجدت واقعة أخرى، تساوي هذه الواقعة في علّة الحكم أو هي أولى منها، وهذه المساواة أو الأولوية تتبادر إلى الفهم بمجرّد فهم اللغة من غير حاجة إلى اجتهاد أو قياس، فإنه يفهم لغةً أن النص يتناول الواقعين. انظر: المرجع السابق (١٤٨).

(٤) اقتضاء النص، هو المعنى الذي لا يستقيم الكلام إلا بتقديره، فصيغة النص ليس فيها لفظ يدل عليه، ولكن صحتها واستقامة معناها تقتضيه، أو صدقها ومطابقتها للواقع تقتضيه. انظر: المرجع السابق ص (١٥٠).

(٥) انظر: أصول الشاشي ص (١٠٥)؛ كشف الأسرار (١/ ٧٣)؛ علم أصول الفقه لخلاف ص (١٤٣).

(٦) هو: سعد الدِّين بن مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، شافعي أصولي، متكلّم، له مؤلفات كثيرة في علوم شتى، منها في أصول الفقه: التلويح في كشف حقائق التنقيح، وحاشية على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، توفي رحمه الله سنة (٧٩١هـ). انظر في ترجمته: الفتح المبين في طبقات الأصوليين (٢/ ٢٠٦).

(٧) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٢٥٢).

المبحث الثاني

في قواعد فهم النص الشرعي وضوابطه

إنّ فهـم النـصّ الشـرعيّ الـذي هو وحي مـن الله تعالى مبنـيّ على ما بينه الرسـول ﷺ للصحابـة الكـرام بلسـان عربي مبيـن، فالقرآن يفسّـر بعضه بعضـاً، والسـنة كذلـك، وذلك لتوضيـح التكاليـف، وتحقيـق العبودية، وقد نقـل الصحابة هذه النصوص إلـى مَن بعدهم، واسـتطاع العلماء باستقراء الشـريعة ضبط هذا الفهم السـليم بقواعد وضوابط جامعة، بيانها في خمسة مطالب:

المطلب الأول: القاعدة الأولى: «احتمال اللغة العربية للمعاني المرادة بالنص الشرعي».

هـذه القاعـدة ضروريـة لفهم النص الشـرعي، فـلا يمكن لأحـد أن ينكـر أن خطابات الشـارع كان بلسـان عربي مبين، فالمدخل لفهم النص الشـرعي هو العلـم بلغة العرب التي نـزل بها القرآن الكريم، والتي خاطب بها رسـول الله ﷺ أصحابه علـى ما عهدوه من المعاني والدّلالات، وتوضيح ذلك في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: المعنى الإجمالي للقاعدة.

يقصـد بهذه القاعـدة الاعتماد على لغة العرب في بيان معنى النص الشـرعي، وأن يكون لهـذا المعنـى وجه مقبـول لدى أهل اللغـة مما درجوا عليـه في خطاباتهم بالوضع، وناسـب سـليقتهم بالطبع، وأنّ أي معنى لا تعرفه العرب لا يقبل في توضيح النص، بل يردّ ولا يعبأ به وإن كان مقبولاً في لغات أخرى.

يقـول الإمام الشـافعي رحمه الله: «وإنما بـدأت بما وصفتُ، من أن القُرآن نزل بلسـان العرب دون غيره؛ لأنّه لا يعلم مِن إيضاح جُمَل عِلْم الكتاب أحد جَهِل سَـعَة لسـان العرب، وكثـرةَ وجوهـه، وجِماعَ معانيه، وتفرقَهـا، ومن عَلِمه انتفَتْ عنه الشُّـبَه التي دخلَتْ على مَن جهِل لسانَها»[1].

ويقول ابن عبد البر رحمه الله: «ومما يسـتعان به على فهم الحديث ما ذكرناه من العون على كتاب الله عز وجل، وهو العلم بلسـان العرب، ومواقع كلامها، وسـعة لغتها وأشـعارها

(١) الرسالة ص (٥٠).

ومجازها وعموم لفظ مخاطبتها، وخصوصه، وسائر مذاهبها لمن قَدَر، فهو شيء لا يستغنى عنه[1]، وكان عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- يكتب إلى الآفاق: «أن يتعلّموا السنّة والفرائض واللحن -يعني النحو- كما يتعلم القرآن»[2].

ويقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «المقصود هنا: أنّ القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنّما يكون في هذا الطريق خاصّة..فمن أراد تفهّمه فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تَطلُّب فهمه من غير هذه الجهة»[3].

المسألة الثانية: تأصيل القاعدة.

بالرجوع إلى الكتاب العزيز، والسنة المطهرة، والإجماع نجد تقريراً لهذه القاعدة:

فمن الكتاب يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢]، ويقول سبحانه: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، ويقول جل وعلا: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٞ ﴾ [النحل: ١٠٣]، حيث تُثبت هذه الآيات أنّ مصدر الشريعة لغة العرب، وينفي أن يكون بلغة أخرى.

ومن السنة أن النبي ﷺ خاطبهم باللغة العربية، وقد احتج بذلك ابن عباس رضي الله عنهما على عثمان بن عفان رضي الله عنه، فقد روي أنّ ابن عباس -رضي الله عنهما- دخل على عثمان بن عفان -رضي الله عنه- فقال: «إن الأخوين لا يردان الأم عن الثلث» قال الله عز وجل: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ﴾ [النساء: ١١] «فالأخوان بلسان قومك ليسا بإخوة»، فقال عثمان بن عفان: «لا أستطيع أن أرد ما كان قبلي ومضى في الأمصار، وتوارث به الناس»[4]، وهذا يدلّ على أنّ العرب كانت تُفرّق بين المثنى والجمع، ولم ينكر عليه عثمان رضي الله عنه، ولكن استدلّ عليه بفعل مَن قبله.

ولا خلاف بين الأمة في أن القرآن بلسان عربي، والواقع يشهد به، فعلمه ضروري.

---

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١١٣٢).

(٢) خرّجه البيهقي في شعب الإيمان، وساق بسنده إلى مُورِّق العجلي عن عمر (٣/ ٢٠٩)، وابن قتيبة في غريب الحديث (٢/ ٦١)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١١٣٢).

(٣) الموافقات (٢/ ١٠٢).

(٤) خرّجه الحاكم في المستدرك، كتاب الفرائض (٤/ ٣٧٢)، والبيهقي في السنن الكبرى، باب في فرض الأم (٦/ ٣٧٣)، وصححه الحاكم على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.

المسألة الثالثة: أمثلة توضيحية للقاعدة.

إنّ العلماء عُنوا ببيان غريب ألفاظ القرآن والحديث، وتفسير معاني آياته، وشرح جُمَلها في مؤلفات مستقلة، مثل «جامع البيان في تأويل آي القرآن لابن جرير الطبري (ت:٣١٠هـ)، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج (ت:٣١١)، والمفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (ت:٥٠٢هـ)، وأحكام القرآن لابن العربي (ت:٥٤٣هـ)، وغريب الحديث لابن قتيبة (ت:٢٧٦هـ)، ومعالم السنن في شرح سنن أبي داود للخطابي (ت:٣٨٨هـ)، والنهاية في غريب الحدث والأثر لابن الأثير (ت:٦٠٦هـ)، والمنهاج شرح صحيح مسلم للنووي (ت:٦٧٦هـ).

وتُعدّ ذلك أمثلة واضحة على تطبيق هذه القاعدة؛ لئلا يساء فهم النص، أو يغلط فيه.

وقد جانب قوم هذا المسلك فوقعوا في الخطأ، من أمثلة ذلك، ما ذكره القرطبي -رحمه الله- فيمن فهم من قول الله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ﴾ [النساء: ٣] حيث ردّ على مَن فهم منه جواز الجمع بين تسع، بجمع اثنتين، إلى ثلاث، وإلى أربع، فقال: وأما قولهم: إن الواو جامعة، فقد قيل ذلك، لكن الله تعالى خاطب العرب بأفصح اللغات، والعرب لا تدع أن تقول تسعة، وتقول اثنين وثلاثة وأربعة، وكذلك تستقبح ممن يقول: أعط فلاناً أربعة ستة وثمانية، ولا يقول: ثمانية عشر، وإنما الواو في هذا الموضع بدل، أي: انكحوا ثلاث بدلاً من مثنى، ورباع بدلاً من ثلاث، ولذلك عطف بالواو ولم يعطف بأو، ولو جاء بأو لجاز ألا يكون لصاحب المثنى ثلاث، ولا لصاحب الثلاث رباع، وأما قولهم: إن مثنى تقتضي اثنين، وثلاث ثلاثة، ورباع أربعة، فتَحكُّمٌ بما لا يوافقهم أهل اللسان عليه، وجهالة منهم[1].

وحكى الشاطبي -رحمه الله- من القواصم التخرص على الكلام في القرآن والسنة العربيين مع العِرْو[2] عن علم العربية الذي يفهم به عن الله ورسوله.. وحكي عن بعضهم: أنه

(١) الجامع لأحكام القرآن (٥/ ١٧).

(٢) العِرْو: بكسر العين المهملة وسكون الراء، هو الخلو من الأمر، وعدم الاهتمام به، يقال: هو عِرْو من هذا الأمر كما يقال: هو خلو منه. قال ابن سيده: ورجل عرو من الأمر لا يهتم به. انظر: تهذيب اللغة، مادة «عرا» (٣/ ١٠٠)؛ لسان العرب (١٥/ ٤٨).

سئل عن قول الله تعالى: ﴿رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ﴾ [آل عمران: ١١٧]؟ فقال: يعني صرار الليل[١]، والصواب: كما قال ابن كثير -رحمه الله- وغيره أي: برد شديد، وقال عطاء: برد وجليد. وعن ابن عباس أيضا ومجاهد ﴿فِيهَا صِرٌّ﴾ أي: نار، وهو يرجع إلى الأول، فإن البرد الشديد لاسيما الجليد يحرق الزروع والثمار، كما يحرق الشيء بالنار[٢]، وشاهد ذلك في كلام العرب، قول حاتم الطائي:

أوقد فإن الليل ليل قر
والريح يا واقد ريح صر
عل يرى نارك من يمر
إن جلبت ضيفا فأنت حر[٣]

المطلب الثاني: القاعدة الثانية: «اعتبار محيط النص في تحديد معنى النص الشرعي».

هذه القاعدة جليلة، ويتوقف عليها الفهم الصحيح للنص الشرعي؛ إذ تنفي عن النص احتمال الخطأ من جهة، وتُقيِّد حدوده من ناحية أخرى؛ لأنها تُحدّد أسباب نزول الآيات، وأسباب ورود الأحاديث، والأحكام المتعلقة بالأشخاص من حيث عمومها وخصوصها، وقد تتبع موارد النصوص علماء الأمة عبر العصور، وبيّنوا معانيها، وتوضيح هذه القاعدة في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: المعنى الإجمالي للقاعدة.

إنّ تحديد معنى النص بالدِّقة متوقّف على الاعتداد بسياقه، والظروف المحاطة به؛ فيعتبر سوابقه ولواحقه في منظومة متلائمة يُصدِّق آخره أوّله، ويعضد بعضه بعضاً، وذلك؛ لأنّ اللفظ المجرد عن سياقه يحتمل معاني متعدّدة، والشارع إنما جاء ليحقّق مقاصد معينة، لا يمكن تعطيلها بإساءة فهم مراده، ويدخل في محيط النص ما نزل منه بسبب، أو ورد، وكذلك ما وُجّه منه لشخص، ومن هنا قعّد الأصوليون أنّ العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص

(١) الاعتصام للشاطبي (١/ ٣٠١).
(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢/ ١٠٦).
(٣) انظر البيتين في ديوانه ص (٢٩).

السـبب[١]، وأنّه يجب العمل بظواهر النصوص[٢]، وأنّ قضايا الأعيان لا عموم لها من حيث الجملة[٣].

قال الإمام الشـافعي رحمه الله: « والقرآن على ظاهره، حتى تأتي دلالة منه، أو سـنة، أو إجماع بأنّه على باطن دون ظاهر»[٤].

وقال في موضع آخر: «ولو جاز في الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتملـه، كان أكثـر الحديث يحتمل عدداً من المعاني، فلا يكون لأحـد ذهب إلى معنى منها حجـة علـى أحد ذهب إلى معنى غيـره، ولكن الحق فيها واحد: أنها علـى ظاهرها وعمومها إلا بدلالـة عن رسـول الله ﷺ، أو قول عامـة أهل العلم بأنها على خـاص دون عام، أو باطن دون ظاهـر، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه، وسـمعت عدداً مِـن مقدمي أصحابنا، وبلغني عن عدد من مقدمي أهـل البلدان في الفقه معنى هذا القول ولا يخالفه»[٥].

ويقـول ابـن جرير الطبري رحمه الله: «وغيـر جائز ترك الظاهر المفهـوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته»[٦].

وقال ابن القيم-رحمه الله-: «إذا سئل عن تفسير آية من كتاب الله، أو سنة رسول الله ﷺ فليس له أن يخرجها عن ظاهرها بوجوه التأويلات الفاسدة، لموافقة نحلته وهواه، ومَن فعل ذلك استحق المنع من الإفتاء والحجر عليه»[٧].

المسألة الثانية: تأصيل القاعدة.

يُقرّر هذه القاعدة الأدلة الواردة في اعتبار عموم اللفظ دون خصوص السبب، وفي قضايا

---

(١) حاصلـه: أنّ النصـوص العامّـة الواردة على أسـباب خاصّة تكون أحكامهـا عامّة، وهذا هو الحـقّ على تفصيل عندهم. انظر: البحر المحيط (٤/ ٢٦٩)؛ الإبهاج في شرح المنهاج (٢/ ١٨٥).

(٢) والظاهر دليل شـرعي يجب اتباعه، والعمل به بدليـل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ. انظر: البحر المحيط للزركشي (٥/ ٣٥).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٥١١).

(٤) الرسالة ص (٥٨١).

(٥) اختلاف الحديث مع الأم (٨/ ٥٩٢)، وانظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (١/ ٥٣٧).

(٦) جامع البيان في تأويل آي القرآن (١/ ١٥).

(٧) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٤/ ١٨٩).

الأعيان، والعمل بظواهر النصوص، ومن ذلك حديث ابن مسعود رضي الله عنه، أنّ رجلاً أصاب مِن امرأة قبلة، فأتى النبي ﷺ، فأخبره، فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ﴾ [هود: ١١٤] فقال الرجل: يا رسول الله، ألي هذا؟ قال: «لجميع أمتي كلّهم»[(١)].

ومعنى ذلك هل حكم هذه الآية يختص بي؛ لأني سبب نزولها؟ فأفتاه النبي ﷺ بأنّ العبرة بعموم لفظ: ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ﴾ لا بخصوص السبب، فلا يمكن قصر الحكم على سببه، وتعطيله عن الأمة.

ومما يؤكد هذا عدم مجيء أكثر النصوص، وبخاصة نصوص القرآن؛ التي نزلت لأسباب، بتسمية مَن كان سببًا في نزولها، بل يأتي اللفظ عامًّا ليكون تشريعًا لجميع أهل الإسلام بدلالة العموم، إلا أن معرفة أسباب نزول القرآن، وأسباب ورود الحديث من أعظم ما ينتفع به الفقيه في فهم نصوص الكتاب والسنة، فإنها تساعد لإدراك حقيقة الحكم، أو صفته، أو موضعه، وهذا باب تزل فيه الأفهام كثيراً[(٢)].

وقد يختص النص بالنبي ﷺ فلا يتعدى إلى غيره، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، أو بأحد أفراد أمته كما في حديث البراء ابن عازب رضي الله عنهما، قال: خطبنا النبي ﷺ يوم الأضحى بعد الصلاة، فقال: «من صلى صلاتنا، ونسك نسكنا، فقد أصاب النسك، ومن نسك قبل الصلاة، فإنه قبل الصلاة ولا نسك له»، فقال أبو بردة بن نيار خال البراء: يا رسول الله، فإني نسكت شاتي قبل الصلاة، وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب، وأحببت أن تكون شاتي أول ما يذبح في بيتي، فذبحت شاتي وتغديت قبل أن آتي الصلاة، قال: «شاتك شاة لحم»، قال: يا رسول الله، فإن عندنا عَناقًا لنا جذعة هي أحب إليّ من شاتين، أفتجزئ عني؟ قال: «نعم، ولن تجزئ عن أحد بعدك»[(٣)].

---

(١) خرّجه الشيخان في صحيحيهما: البخاري في باب الصلاة كفارة (١/ ١١٢)، ومسلم في باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ﴾ (٤/ ٢١١٥).

(٢) انظر: تيسير علم أصول الفقه، لعبدالله ابن الجديع العنزي ص (٢٧٧).

(٣) خرّجه الشيخان في صحيحيهما: البخاري في باب الأكل يوم النحر (٢/ ١٧)، ومسلم في كتاب الأضاحي، باب وقتها (٣/ ١٥٥١).

المسألة الثالثة: أمثلة توضيحية للقاعدة.

يُعـدّ لفت انتبـاه الصحابة بعضهم بعضـاً على مورد النص لتصحيـح الفهم أمثلة تطبيقية علـى القاعـدة، مـن ذلك حديث عدي بـن حاتم رضي الله عنـه، قال: قلت يا رسـول الله: ما الخيـط الأبيض، من الخيط الأسـود أهما الخيطـان؟ قال: «إنك لعريـض القفا، إن أبصرت الخيطين»، ثم قال: «لا، بل هو سواد الليل، وبياض النهار»[1].

وحديث عروة قال: «سـألت عائشة -رضي الله عنها- فقلت لها: أرأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقـرة: ١٥٨]، فـوالله ما على أحد جنـاح أن لا يطوف بالصفا والمـروة، قالت: بئس ما قلـت يا ابن أختي، إن هـذه لو كانت كما أولتها عليه، كانت: لا جنـاح عليه ألا يَتطوَّف بهما، ولكنها أنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية، التي كانوا يعبدونها عند المشـلل[2]، فكان من أهل يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة، فلما أسـلموا، سألوا رسول الله ﷺ عـن ذلـك، قالوا: يا رسـول الله، إنا كنا نتحـرج أن نطوف بين الصفا والمـروة، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ الآية، [البقرة: ١٥٨]، قالت عائشة رضي الله عنها: «وقد سنّ رسول الله ﷺ الطواف بينهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما»[3].

وهـذا يـدلّ بجلاء أنّ فهم اللغـة العربية مجرداً، لا يضمن الفهـم الصحيح للنص إذا لم ينضاف إليه مراعاة محيط النص باعتبار سوابقه ولواحقه والسبب الذي سيق من أجله.

المطلب الثالث: القاعـدة الثالثـة: «الاعتمـاد على مـراد الشـارع في تحديد معنـى النص الشرعي».

هذه القاعدة مُهمّة جدّاً في فهم منظومة النصوص الشـرعية؛ حيث إنّ الله شـرع الأحكام لمقاصـد نبيلة وحِكَم بالغة مراعيـاً مصالح العباد في الدنيا والآخرة، فلا يكتمل تحديد معنى

(١) خرّجه الشـيخان في صحيحيهما: البخاري في باب ذكر الله تعالى: {وكلوا واشـربوا حتى يتبين}، ومسـلم في باب بيان أن الدخول في الصوم..(٢/ ٧٦٦).

(٢) المشـلّل:-بضم أوله وفتح الشـين والتشـديد- موضع بقديد من ناحية البحر، وهو الجبل الذي يهبط إليها منه. انظر: فتح الباري لابن حجر (١/ ١٨٨).

(٣) خرّجه الشيخان في صحيحيهما: البخاري في باب وجوب الصفا والمروة... (٢/ ١٥٨)، ومسلم في باب بيان أن السعي بين الصفا والمروة (٢/ ٩٢٨).

النـص إلا في ضوء تلـك المقاصد الكلية منها والجزئية، وأيّ فهم بمعزل عن المقاصد يُؤدِّي ولا بُد إلى خلل في بيان المراد، وبيان ذلك في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: المعنى الإجمالي للقاعدة.

يلزم عند شرح النص وتفسيره مراعاة مقاصد الشريعة وحِكَمها بحيث يشرح في ضوئها؛ لئـلا يكـون الفهم غريبـًا على الشـريعة، مناقضـًا أو معارضـًا لمقاصدها الكليـة أو الجزئية، وذلـك أن «الشـريعة مبناها على تحصيـل المصالح وتكميلهـا، وتعطيل المفاسـد وتقليلها بحسـب الإمكان، ومعرفة خير الخيرين، وشر الشرَّين، حتى يُقدّم عند التزاحم خير الخيرين ويُدفع شـرّ الشـرّين»[1]، فلا بُدّ من أثـر ذلك في الفهم، وإذا جـرّدت النصوص من مقاصدها وحكمها وجمّدت على حرفيّتها وقع الخطأ والغلط، وقد كان لسـلف هذه الأمّة قدم السـبق في إدراك مراد الشارع، بمعاصرتهم النبي ﷺ، وشهودهم التنزيل، وتجردهم عن الأهواء.

يقـول ابن القيم رحمـه الله: «وقد كانت الصحابة أفهـم الأمة لمراد نَبيِّها، وأتبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسـول الله ﷺ ثم يعدل عنه إلى غيره البتة، والعلم بمراد المتكلّم يعرف تارةً من عموم لفظه، وتارةً من عموم علّته، والحوالة على الأوّل أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبّر»[2].

ويقـول الإمـام الشـاطبي -رحمه الله-: «يجب على كل ناظر في الدليل الشـرعي مراعاة مـا فهـم منه الأولـون، وما كانـوا عليه في العمل بـه؛ فهو أحـرى بالصواب، وأقـوم في العلم والعمل»[3].

المسألة الثانية: تأصيل القاعدة.

ثبت اعتبار مقاصد الشـريعة بالاسـتقراء، يقول الإمام الشـاطبي رحمه الله: «فقد اتفقت الأمـة -بل سـائر الملل- على أنّ الشـريعة وضعـت للمحافظة علـى الضروريات الخمس، وهـي: الدِّيـن، والنفس، والنسـل، والمـال، والعقل، وعلمهـا عند الأمة كالضـروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل مُعيّن، ولا شـهد لنا أصل مُعيّن يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها

(١) منهاج السنة النبوية (٦/ ١١٨).
(٢) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ١٦٨).
(٣) انظر: الموافقات (٣/ ٢٨٩).

للشـريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، ولو اسـتندت إلى شـيء مُعيّن لوجب عادة تعيينـه، وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلـك؛ لأنّ كل واحد منها بانفراده ظني، ولأنه كمـا لا يتعيـن في التواتـر المعنـوي، أو غيـره أن يكون المفيـد للعلم خبرا واحدا دون سـائر الأخبـار، كذلـك لا يتعين هنا لاسـتواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فـرض الانفراد، وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوال دلالات المنقولات، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه، وكثرة البحث وقلته، إلى غير ذلك، فنحن إذا نظرنا في الصلاة؛ فجاء فيهـا: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[البقرة: ١١٠] علـى وجوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذم التاركيـن لها، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قيامـاً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتال من تركهـا أو عانـد في تركها، إلى غير ذلك ممـا في هذا المعنى، وكذلك النفـس: نُهي عن قتلها، وجُعل قتلها موجبـاً للقصاص متوعداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سَـدّ رمق المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على مـن لا يقدر على إصلاح نفسـه، وأقيمت الحكام والقضاة والملـوك لذلك، ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سـد رمقه بكل حلال وحرام من الميتـة والدم ولحم الخنزير، إلى سـائر ما ينضاف لهذا المعنـى، علمنا يقينـاً وجوب الصلاة وتحريم القتل، وهكذا سـائر الأدلة في قواعد الشريعة، وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مسـتندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاسـتناد إلى الظـن، بخلاف الأصول؛ فإنها مأخوذة من اسـتقراء مقتضيـات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص»[1].

ومـن حيث المعنـى فإنّ لكلّ صانـع قصداً من صنعتـه، فمراعاة ذلـك القصد في كلامه المتعلق بالصنعة من المسلّمات لدى العقلاء.

المسألة الثالثة: أمثلة توضيحية للقاعدة.

يمكـن أن يمثل لهذه القاعدة ببيان مقصد الشـارع من تشـريع الأحـكام حكمـاً حُكمـاً، ومقصداً مقصداً، وبخاصّة ما يتعلّق بحفظ الضروريات ووسـائل حفظها، قال الرازي رحمه

(١) انظر: الموافقات (١/ ٣١).

الله: «أما النفس فهي محفوظة بشرع القصاص، وقد نبه الله تعالى عليه بقوله: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[البقرة: ١٧٩]، وأما المال فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود، وأما النسب فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الزنا؛ لأنّ المزاحمة على الأبضاع تُفضي إلى اختلاط الأنساب المفضي إلى انقطاع التعهّد عن الأولاد، وفيه التوثب على الفروج بالتعدِّي والتغلّب وهو مجلبة الفساد والتقاتل، وأما الدِّين فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الردّة والمقاتلة مع أهل الحرب، وقد نبّه الله تعالى عليه بقوله: ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ ﴾[التوبة: ٢٩]، وأما العقل فهو محفوظ بتحريم المسكر، وقد نبه الله تعالى عليه بقوله: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ [المائدة: ٩١][1].

ففي فلك هذه المقاصد، يكون فهم النص، كمن أشرف على الموت، ووجد ميتةً، ونصّاً بقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾ [المائدة: ٣] مع التنبيه إلى أنّ مراعاة مقاصد الشريعة لا تكون بإلغاء النّص بأي وجه مِن الوجوه.

المطلب الرابع: القاعدة الرابعة: «الجمع بين النصوص الشرعية المتعدّدة في مواردها ومصادرها».

هذه القاعدةُ يتوقّف عليها الفهم الصحيح للنّص الشرعيّ؛ لكونها تُؤلِّف بين النصوص الواردة في باب واحد من ناحية، وتُوضِّح علاقة النصوص بعضها ببعض من ناحية أخرى، مما يندفع به التعارض والتناقض، ويستقيم الحكم المبني عليها، وبيانها في المسائل الثلاثة الآتية:

المسألة الأولى: المعنى الإجمالي للقاعدة.

لفهم النص الشرعي على وجهه الصحيح يلزم ضمّ النصوص الشرعية الواردة في الباب الواحد بعضها إلى بعض؛ لتحديد العلاقة بين معانيها ومراميها؛ فإنّ بعض النصوص قد يأتي تأكيداً للبعض، أو تفسيراً، أو تكميلاً، أو توجيهاً بأن يُخصّص عامّه، أو يُقيِّد مطلقه، أو يردّ

(١) انظر: المحصول (٥/ ١٦٠). وانظر: البحر المحيط (٧/ ٢٦٦).

مجمله إلى مُبيّنه، أو يردّ متشـابهه إلى مُحكمه، أو ليدلّ على نسـخه، فينسجم المعنى في عقد منتظـم، ويجلو الفهم بالحكم المراد من النّـص دون اضطراب، ولا تناقض، أو يكون بعضه قطعـي الدلالة والآخـر ظنّيها، فلا يجوز أخذ بعض النص وتـرك بعضه؛ لأنّ ذلك يؤدي إلى بتر النصوص، وقد ذم الله اليهود على هذا الصنيع فقال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]، وبهذا يدخل التأويل الفاسد على النصوص، والهوى يُتّبع في الأحكام، ويقول الإمام أحمد -رحمه الله-: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يُفسِّر بعضه بعضـًا»[(١)].

ويقـول الإمام الشـاطبي رحمه الله: «وهكذا المحكم إذا اتبعه ابتغـاء الفتنة به، فكثيرًا ما ترى الجهّال يحتجون لأنفسـهم بأدلة فاسـدة، وبأدلة صحيحة؛ اقتصاراً بالنظر على دليل ما، واطّراحـًا للنظر في غيره من الأدلة الأصولية والفروعية العاضدة لنظره، أو المعارضة له»[(٢)].

وقـال في موضـع آخر: «فـإنّ مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسـخين إنما هـو على أن تؤخذ الشـريعة كالصـورة الواحدة بحسـب مـا ثبت من كليّاتهـا وجزئيّاتهـا المرتّبة عليهـا، وعامّها المرتـب علـى خاصّهـا، ومُطلقها المحمول علـى مقيّدهـا، ومجملها المفسّـر ببيّنها... إلى مـا سـوى ذلك من مناحيها، فإذا حصـل للناظر من جملتها حكم مـن الأحكام؛ فذلك الذي نظمت به حين استنبطت... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضًا كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة»[(٣)].

وبهذا الجمع وتوجيهه يتضح معنى النص الشرعي بجلاء.

المسألة الثانية: تأصيل القاعدة.

ثبتت هذه القاعدة بالكتاب والسـنة وإجماع سـلف الأمة، فمن الكتاب والسنة ما نجده مـن الإجمال في مواضع والتفصيل في مواضع أخرى، وكذا ما نجد من الناسـخ والمنسـوخ، أضـف إلـى ذلـك قـول الله تعالـى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ

(١) انظر: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي (٢/ ٢١٢).
(٢) الاعتصام (٢/ ٢٨٤).
(٣) الاعتصام (١/ ٣١١).

جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ﴾[الزمر: ٢٣] قال القرطبي رحمه الله: «يُشبه بعضه بعضاً في الحسن والحكمة، ويُصدِّق بعضه بعضاً، ليس فيه تناقض ولا اختلاف.. تثنى فيه القصص والمواعظ والأحكام، وتثني للتلاوة فلا يمل»[(١)].

وقوله في آية أخرى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾[آل عمران: ٧]، حيث بين الله تعالى أنّ فيه آيات بيّنات واضحات الدّلالة، لا التباس فيها ولا غموض كآيات الحلال والحرام، هنَّ أصل الكتاب وأساسه ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ أي: وفيه آيات أُخَر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس، فمن ردّ المتشابه إلى الواضح المحكم فقد اهتدى، وإن عكس فقد ضلّ[(٢)].

وأشار سبحانه إلى تآلف نصوص الكتاب مع تعدّدها، بحيث لا تختلف، وأنّ فهمها عند الرسول ﷺ، وكذا عند المجتهدين من بعده، فقال جلّ وعلا: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴿٨٢﴾ وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ ﴾[النساء: ٨٢- ٨٣].

وقال تعالى: ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ إِلَّا خِزۡيٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴾[البقرة: ٨٥].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٥/ ٢٤٩)، وانظر أيضاً: لباب التأويل في معاني التنزيل (٤/ ٥٥).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢/ ٦)، وهناك أقاويل كثيرة في بيان المحكم من المتشابه، ذكر الماوردي -رحمه الله- ثمانية منها، قال: «اختلف المفسرون في تأويله على سبعة أقاويل: أحدها: أن المحكم الناسخ، والمتشابه المنسوخ. والثاني: أنّ المحكم ما أحكم الله بيان حلاله وحرامه، فلم تشتبه معانيه. والثالث: أن المحكم ما لم يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل أوجهاً. والرابع: أن المحكم الذي لم تتكرر ألفاظه، والمتشابه الذي تكررت ألفاظه. والخامس: أن المحكم الفرائض والوعد والوعيد، والمتشابه القصص والأمثال. والسادس: أن المحكم ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يكن إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة، وطلوع الشمس من مغربها، وخروج عيسى ونحوه. والسابع: أن المحكم ما قام بنفسه ولم يحتج إلى استدلال. ثم زاد ثامناً، فقال: ويحتمل ثامناً: أنّ المحكم ما كانت معاني أحكامه معقولة، والمتشابه ما كانت معاني أحكامه غير معقولة، كأعداد الصلوات، واختصاص الصيام بشهر رمضان دون شعبان، وإنما جعله محكماً ومتشابهاً استدعاء للنظر من غير اتّكال على الخبر». النكت والعيون (١/ ٣٦٩).

ومن السـنة ما جاء مؤكّداً لنص الكتاب، أو مبيّنـًا لمجمله، أو مكمّلاً له، وذلك كتحريم الجمـع بيـن المرأة وعمّتها، وبيـن المرأة وخالتها، ففي حديث أبي هريـرة رضي الله عنه: أن رسـول الله ﷺ قـال: «**لا يجمع بين المرأة وعمتهـا، ولا بين المرأة وخالتهـا**»(١)، وجاء ذلك لتكميـل المحرمـات من النكاح التي جـاء بها القرآن الكريـم في قوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ ﴾ إلـى قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾[النساء: ٢٣].

ولا خلاف بين العلماء في أنّ الجمع بين النصوص شرط لمعرفة دلالتها على الأحكام.

والمعنـى يقتضيه كذلك، فالنصوص من مشـكاة واحدة، فالعمـل ببعضها دون الرجوع إلى بعض يوقع في التعارض وهو منتف عن الشارع الحكيم.

المسألة الثالثة: أمثلة توضيحية للقاعدة.

يصدق تطبيقـًا لهذه القاعدة كلّ عامّ مخصص، أو مطلق مقيّد، أو مجمل مفسّر، أو ناسخ ومنسوخ، كما يمكن التمثيل عليه بإيراد بعض النصوص التي يبدو التعارض بينهما ظاهراً مع إمـكان التوجيه بما يدفع التعارض، وأكتفي هنا بذكر مثالٍ، للناسـخ والمنسـوخ، ومثالٍ آخر لتوجيه النص المتعارض بادئ النظر.

المثال الأول: الناسخ والمنسوخ، وذلك في قول الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِى مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقـرة: ٢٤٠]، مـع قولـه تعالـى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾[البقرة: ٢٣٤].

حيـث نسـخ عدة المتوفى عنهـا زوجها من حول كامل إلى أربعة أشـهر وعشـرة أيام(٢)، فتأمّل من قرأ آية الحول ولم يطّلع على آية أربعة أشهر وعشراً، أو لم يدر كيف يوجّهها.

المثال الثاني: في المتعارض بادئ النظر، تأمل قول الله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا

(١) خرّجه الشـيخان في صحيحيهما: البخاري في باب لا تنكح المرأة على عمّتها (٧/ ١٢)، ومسـلم في باب تحريم الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها في النكاح (٢/ ١٠٢٨).

(٢) انظر: الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم لابن حزم ص (٢٩).

﴿تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ﴾ [البقرة: ١١٥]، مع قوله سبحانه: ﴿رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقَيۡنِ وَرَبُّ ٱلۡمَغۡرِبَيۡنِ ١٧ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ١٧، ١٨]، وقوله عزّ وعلا: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ إِنَّا لَقَٰدِرُونَ﴾ [المعارج: ٤٠]

فبجمع هذه النصوص، يستقيم لنا الفهم بأن المراد بالإفراد غير التثنية وغير الجمع، وأنه لا تعارض بينها، قال ابن جرير الطبري رحمه الله «وإنما معنى ذلك: «ولله المشرق» الذي تشرق منه الشمس كلّ يوم، والمغرب الذي تغرب فيه كل يوم، فتأويله إذْ كان ذلك معناه: ولله ما بين قطري المشرق، وما بين قطري المغرب، إذ كان شروق الشمس كلّ يوم من موضع منه لا تعود لشروقها منه إلى الحول الذي بعده، وكذلك غروبها كل يوم»[1].

وقوله: ﴿رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقَيۡنِ وَرَبُّ ٱلۡمَغۡرِبَيۡنِ﴾ يعني مشرق الشتاء ومشرق الصيف ومغربهما، وقيل: مشرق الشمس والقمر ومغربهما[2].

وقوله: ﴿بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ﴾: أي مشارق الشمس ومغاربها كما تقدم، وقيل مشارق الشمس والقمر والكواكب ومغاربها[3].

من هنا يتبين لنا أنّ من قواعد فهم النص الشرعي أن يكون النظر فيه شاملاً لجميع النصوص، فلا ينظر في بعض النصوص، ويُهمل بعضها؛ لأنّ النظرة العوراء إلى النصوص هي التي نبتت منها ظاهرة الافتراق في الدّين فأنتجت الفرق والجماعات البدعية في الفكر الإسلامي، وأنجبت أصحاب الاتجاهات المنحرفة في زماننا هذا، هدموا بعض النصوص بمعول التأويل الفاسد، وتشبثوا ببعضها.

المطلب الخامس: القاعدة الخامسة: «التمييز بين المصطلحات الشرعية الثابتة والمصطلحات العرفية المتغيرة».

هذه القاعدة درع أمان من سوء فهم النص الشرعي، فهي تأتي بعد استكمال أدوات الفهم، ذلك أنّ للشارع حقائق مرادة، ومصطلحات ثابتة لا تخضع لتغيّر الأزمنة والأمكنة،

(١) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن (٢/ ٥٢٦).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن (٢١/ ٦٠٧)؛ تفسير القرآن العظيم (٧/ ٦)؛ دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب ص (٢٢).

(٣) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن (٢٣/ ٦٢٣)؛ دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب ص (٢٢).

بينما توجد أحكام أخرى مضافة إلى العرف، فتتغير بتغير الأحوال زمانًا ومكانًا، كما أنّ أهل الزمان قد يصطلحون على ألفاظ لا تتناسب مع مقصود الشارع مِن لفظه، والتفريق بين هذه المصطلحات مهمّ جدّاً؛ لئلا تحمل ألفاظ على معان غير مرادة، وتوضيح ذلك في المسائل الثلاثة الآتية:

المسألة الأولى: المعنى الإجمالي للقاعدة.

لضمان سلامة فهم النّص الشرعي يلزم التفريق بين المصطلحات الموضوعة للحقائق والمعاني المرادة للشارع وبين المصطلحات والألفاظ العرفية المتداولة في زمان ما لحقائق معينة ومعان محدّدة، فإذا لم يتفق مقصود الشارع من لفظ، لم يكن له أثر على الحكم الشرعي، ولذا قعّد الفقهاء أنّ العبرة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ومِن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث؛ فيريد أن يُفسّر كلام الله بذلك الاصطلاح، ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها»[2].

وفي معرض سرد أسباب تَسلُّل الخطأ إلى فهم مراد النصّ النبوي، يقول ابن القيم -رحمه الله-: «وينضاف إلى ذلك تنزيل كلامه على الاصطلاحات التي أحدثها أرباب العلوم، من الأصوليين، والفقهاء، وعلم أحوال القلوب، وغيرهم، فإنّ لكلّ مِن هؤلاء اصطلاحات حادثة في مخاطباتهم وتصانيفهم، فيجيء من قد ألف تلك الاصطلاحات الحادثة، وسبقت معانيها إلى قلبه فلم يعرف سواها، فيسمع كلام الشارع فيحمله على ما ألفه من الاصطلاح؛ فيقع بسبب ذلك في الفهم عن الشارع ما لم يرده بكلامه، ويقع من الخلل في نظره ومناظرته ما يقع، وهذا من أعظم أسباب الغلط عليه»[3].

فلتحديد معنى النص الشرعي يجب علينا أن نفرق بين المصطلحات الشرعية والمصطلحات العرفية إلاّ إذا تطابقت وتوافقت، أو كانت مرادة من الشارع، فالمصطلح

(١) ونصّها: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني». راجع: شرح القواعد الفقهية للزرقا ص (٥٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ١٠٧).

(٣) مفتاح دار السعادة (٢/ ٢٧٢).

العرفي يشترط فيه إلى جانب الحقيقة اللغوية أن يضاف إليه عرف الناس، ثم أخص الدوائر هنا التعريف الشرعي؛ لأنه أكثر تحديداً، ولذلك فالشرع يحكم على العرف واللغة، والعرف لا يحكم إلا على اللغة، واللغة لا تحكم على الشرع ولا على العرف وإنما فيها الحقيقة والمجاز.

ويمكن توضيح العلاقة التضمنيّة بينهما بأنّ العرف يُخصّص اللغة، والشرع يخصصهما جميعاً، ولا عكس، بمعنى أنّه يترك المعنى اللغوي للعرف؛ لأن العرف أخص من اللغة، فاللغة تتسع لما لا يتسع له العرف، ويترك العرف للشرع عند الحاجة، واللغة من باب أولى.

المسألة الثانية: تأصيل القاعدة.

دلّت السنة النبوية وإجماع الأمة على أنّ المصطلحات الشرعية وحقائقها قاضية على المصطلحات العرفيّة، من ذلك لفظ الصلاة، فقد ورد بمعنى الدّعاء كما هو دلالة اللغة، في قول الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣]، قال المفسرون: قول: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ أي: وادع لهم بالمغفرة لذنوبهم، واستغفر لهم منها، ﴿إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾، أي: إنّ دعاءك واستغفارك طمأنينة لهم، بأن الله قد عفا عنهم وقبل توبتهم[1]، كما ورد بمعنى شرعيّ دالاً على أقوال، وأفعال، وهيئات معينة، كما في قوله سبحانه: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨]، فقد وردت السنة بأن المراد بذلك الصلوات الخمس، ففي حديث ابن مسعود رضي الله عنه، أنّ رجلاً أصاب من امرأة قبلةً، فأتى النبي ﷺ، فأخبره فأنزل الله عز وجل: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] فقال الرجل: يا رسول الله ألي هذا؟ قال: «**لجميع أمتي كلهم**»[2]، وجاء في كتاب الزهد لابن المبارك رحمه الله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ﴾ [هود: ١١٤]، قال: فطرفا النهار: الفجر، والظهر، والعصر، وزلفاً من الليل: المغرب، والعشاء، فهي الصلوات الخمس»[3].

(١) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٤/ ٤٥٤)؛ تفسير القرآن العظيم (٤/ ٢٠٧).
(٢) متفق عليه، وقد سبق تخريجه.
(٣) انظر: الزهد والرقائق لابن المبارك ص (٣١٧).

وقد اتّفق الفقهاءُ على أنّ هذه الصّلوات الخمس فرائض[1]، ولا يستعاض عنها بالدعاء.

ومما يُقرّر هذه القاعدة ما جاء في حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- أنّ رسول الله ﷺ، قـال: «**أتدرون مـا المفلس؟**» قالوا: المفلس فينا مَن لا درهم له ولا متاع، فقال: «**إنّ المفلس مِن أمّتي يأتي يوم القيامة بصلاة، وصيام، وزكاة، ويأتي قد شـتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هـذا، وسـفك دم هذا، وضرب هـذا، فيُعطي هذا مِن حسناتـه، وهذا مِن حسناتـه، فإن فنيت حسناتـه قبـل أن يقضى ما عليه أخذ مِـن خطاياهم فطرحت عليه، ثم طـرح في النار**»[2]، فبيّن المراد بالمفلس في العرف الشرعي، وهذا يدلّ دلالة واضحة على صحّة هذه القاعدة.

ومن المعنى أنّ الشـارع يخاطب الناس بمـا تحتمله لغاتهم مع تقييدات يُبيّنها، ويُوقفهم عليها، فلا يُخرج عنه إلى مطلق اللغة بعد البيان.

المسألة الثالثة: أمثلة توضيحية للقاعدة.

المعاني إمّا أن تكون لغوية، وإما أن تكون عرفية، وإما أن تكون شـرعيّة، ونجد الشـارع الحكيم يستعمل هذه الحقائق كلّها في مواضعها، فلا بُد من التمييز بينها، ومثال ذلك الجامع ما ذكره شـيخ الإسـلام ابن تيمية-رحمه الله- من أنّ: «الأسـماء التي عَلّق الله بها الأحكام في الكتاب والسـنة، منها ما يعرف حَدّه ومُسـمّاه بالشـرع فقد بيّنه الله ورسـوله؛ كاسـم الصلاة، والـزكاة، والصيـام، والحـج، والإيمان، والإسـلام، والكفـر، والنفاق، ومنه مـا يعرف حَدّه باللغة؛ كالشـمس، والقمر، والسـماء، والأرض، والبر، والبحر، ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسـب عادتهم؛ كاسم البيع، والنكاح، والقبض، والدرهم، والدينار، ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدها الشارع بحدّ، ولا لها حدّ واحد يشترك فيه جميع أهل اللغـة بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات النـاس، فما كان من النوع الأول فقد بينه الله ورسـوله، وما كان مـن الثاني والثالث فالصحابـة والتابعون المخاطبون بالكتاب والسـنة قد عرفوا المراد به؛ لمعرفتهم بمسماه المحدود في اللغة أو المطلق في عرف الناس، وعادتهم من غير حدّ شـرعيّ ولا لغويّ، وبهذا يحصل التفقه في الكتاب والسـنة، والاسم إذا بين النبي ﷺ حدّ مسماه لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة، أو زاد فيه، بل المقصود أنّه عرف مراده بتعريفه

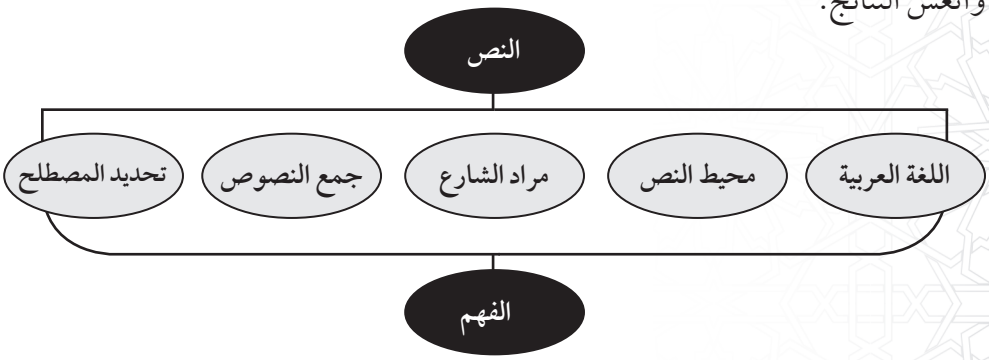
(١) انظر: مراتب الإجماع ص (٢٤).

(٢) خرّجه الإمام مسلم في صحيحه، باب تحريم الظلم (٤/ ١٩٩٧).

هو ﷺ كيفما كان الأمر؛ فإن هذا هو المقصود، وهذا كاسم الخمر؛ فإنه قد بين أن كل مسكر خمر فعرف المراد بالقرآن وسواء كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر أو تخص به عصير العنب. لا يحتاج إلى ذلك؛ إذ المطلوب معرفة ما أراد الله ورسوله بهذا الاسم، وهذا قد عرف ببيان الرسول ﷺ وبأن الخمر في لغة المخاطبين بالقرآن كانت تتناول نبيذ التمر وغيره، ولم يكن عندهم بالمدينة خمر غيرها، وإذا كان الأمر كذلك فما أطلقه الله من الأسماء وعلّق به الأحكام من الأمر والنهي والتحليل والتحريم لم يكن لأحد أن يُقيِّده إلا بدلالة مِن الله ورسوله»[1].

وانظر إلى كلمة «السيارة» في قول الله تعالى: ﴿ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا۟ يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِى غَيَـٰبَتِ ٱلْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ ٱلسَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَـٰعِلِينَ ﴾ [يوسف: ١٠]، قال المفسرون: وفي ﴿ٱلسَّيَّارَةِ﴾ قولان: أحدهما: أنهم المسافرون سُموا بذلك؛ لأنهم يسيرون، الثاني: أنهم مارة الطريق[2]، وهذا يختلف عن معنى «السيارة» في عرف زماننا.

وإذا أعرض المرء عن هذا المنهج في تعامله مع المصطلحات الشرعية ولم يع هذه الفروق ويدرك هذا التنوّع؛ فإنه يضل ضلالاً كبيراً، لأنه يؤدي بأصحابه إلى أسوأ الأحكام، وأتعس النتائج.



هذا الشكل يُوضّح علاقة هذه القواعد بعضها ببعض لضمان الفهم الصحيح للنص الشرعي، ففي كل خطوة احتمال تطرق الخطأ إلى الفهم بسد بابه تماماً، أو احتمال سوء فهمه بعد فتح بابه من جهة، أو الخروج منه خطأ.

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٣٥).
(٢) النكت والعيون (٣/ ١٢).

الخاتمة

أحمد الله تعالى وأشـكره أن وفّقني لإتمام هذا البحث، وأصلي وأسـلّم على المبعوث رحمـة للعالمين، وقدوة للسـالكين، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فقد أسـفر البحث عن نتائج مهمّة في ضبط فهم النص الشـرعي منهجـًا وقواعد، ولاح لي فيه توصيات، أما عن النتائج فهي:

١-أنّ مفهوم النص الشـرعي هو دلالة ألفاظ الكتاب والسـنة على الأحكام بغضّ النظر عـن إفادتهـا القطع أو الظن، أو كونها ظاهرة، أو محتملة، أو كونها عامّة أو خاصّة، أو ناسـخة ومنسوخة.

٢-أنّ النّص الشرعيّ وحي من الله تعالى، فكان موضع تعظيم وإجلال لدى المسلمين، وهو بخلاف النصوص البشرية التي لا تسلم من الهوى وبالتالي تكون موضع طعن وانتقاد.

٣-أنّ لتعظيم النص الشـرعي مقاصد ووسـائل متعـددة، وتتلخص مقاصده في تصديقه والانقيـاد له، والعمل بمقتضاه، وتقديمه على العقل، وتحكيمه في الحياة، أما وسـائل تعظيم النـص فهي: حفـظ الله تعالى له، ووجوب احترامـه بالوقوف عند مقتضاه وعـدم التقدّم بين يديه، وخدمته بتبيينه ونشره، وفهمه على وجهه.

٤-أنّ منهج فهم النص الشرعي مضبوط من خلال مراعاة مقاصد تعظيمه واتباع وسائل ذلـك، بنـاءً على دلالة معانيه اللغوية، وفي ضوء فهم سـلف الأمة الصالـح من الصحابة ومَن بعدهم، ضمن قواعد وضوابط محدّدة.

٥-أنّ دلالة النص الشرعي على الحكم يكون من خلال عبارة النص، وإشارته، ودلالته، واقتضائه كما قرره علماء أصول الفقه.

٦-أنّ لفهم النص الشـرعي على وجهه قواعد جامعة، وضوابط معتبرة، تُعدّ سياجـًا له، وحصنـًا منيعـًا من تسلّط المؤوّلة عليه لصرفه عن مقصوده الذي سيق من أجله.

٧-أنّ منافذ الخطأ إلى فهم النص الشـرعي، ونوافذ الغلط في إدراك مفاده راجعتان إلى إهمال قواعد فهم النص الشرعي كليّـًا، أو إغفال بعضها.

٨-أصّـل البحـث قواعـد فهـم النـص الشـرعي بأدلة مـن الكتـاب والسـنة والإجماع

والمعقول، مع ذكر أمثلة توضيحية لتقريبها.

٩-تضمنت هذه القواعد المسلّمة الرد الضمني على دعاة التأويل الفاسد وخطباء الحداثة المنحرفة.

وأما عن التوصيات فهي:

١-إبراز قواعد فهم النص من خلال وسائل الإعلام المتعدّدة، والتي تُعدّ سلطة نافذ الأمر والنهي في العالم.

٢-ترجمة هذه القواعد والضوابط إلى أبرز لغات العالم المشهورة، وتزويد المراكز البحثية بها في العالم.

٣-إنشاء كرسي علمي يُعنى بضوابط فهم النص الشرعي، ويشجّع البحوث المتعلّقة بدحض الفرى حول النص الشرعي.

هذا، وصلّ اللهم وبارك على عبدك ورسولك محمد، وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً.

***

ثبت المصادر والمراجع

*	**القرآن الكريم.**
١	**الإبهاج في شرح المنهاج**، لتقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي يحيي السبكي، وولده تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت، طبع سنة: ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
٢	**أصول الشاشي**، لنظام الدين أبي علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (ت:٣٤٤هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت.
٣	**الاعتصام**، لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت:٧٩٠هـ)، تحقيق: سليم ابن عيد الهلالي، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٤	**إعلام الموقعين عن رب العالمين**، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت:٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٥	**الأمثال**، لأبي عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (ت: ٢٢٤هـ)، تحقيق: الدكتور عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى: ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م.
٦	**البحر المحيط في أصول الفقه**، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت:٧٩٤هـ)، دار الكتبي، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٧	**بدعة إعادة فهم النص**، لمحمد صالح المنجد، مطبعة مجموعة زاد، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣١ه-٢٠١٠م.
٨	**التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: ٨٨٥هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٩	**التسهيل لعلوم التنزيل**، لأبي القاسم، محمد بن أحمد بن محمد، ابن جزي الكلبي الغرناطي(ت:٧٤١هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ.
١٠	**تفسير القرآن العظيم**، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت:٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
١١	**تهذيب اللغة**، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت: ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبع سنة ٢٠٠١م.

١٢	**تيسير علم أصول الفقه**، لعبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع العنزي، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.
١٣	**جامع البيان في تأويل القرآن**، لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
١٤	**جامع بيان العلم وفضله**، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت: ٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
١٥	**الجامع لأحكام القرآن**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت:٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
١٦	**الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣هـ)، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض.
١٧	**دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب**، لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
١٨	**الرسالة**، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، الطبعة الأولى: ١٣٥٨هـ-١٩٤٠م.
١٩	**روضة الناظر وجنة المناظر** في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، مؤسسة الريّان، الطبعة الثانية: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٢٠	**الزاهر في معاني كلمات الناس**،لمحمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (ت:٣٢٨هـ)، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٢ هـ -١٩٩٢م.
٢١	**السنن الكبرى**، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٢٢	**شرح التلويح على التوضيح**، لسعد الدِّين مسعود بن عمر التفتازاني (ت: ٧٩٣هـ)، مكتبة صبيح بمصر.

٢٣	**شرح القواعد الفقهية**، لأحمد بن الشيخ محمد الزرقا (ت:١٣٥٧)، تصحيح وتعليق: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
٢٤	**شـرح تنقيح الفصـول**، لأبي العباس شـهاب الدين أحمد بن إدريس بـن عبد الرحمن المالكي الشـهير بالقرافي (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى:١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
٢٥	**شـرح مختصر الروضة**، لسـليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي، أبو الربيع، نجم الديـن (ت :٧١٦هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسـن التركي، مؤسسـة الرسـالة، الطبعة الأولى: ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م.
٢٦	**الصحاح**؛ تاج اللغة وصحاح العربية، لإسـماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة- يناير ١٩٩٠م.
٢٧	**صحيـح ابـن حبان بترتيب ابن بلبـان**، لمحمد بن حبان بن أحمد بـن حبان بن معاذ، التميمـي، أبـو حاتم، الدارمـي، البُسـتي (ت: ٣٥٤هـ)، تحقيق: شـعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٤ - ١٩٩٣م.
٢٨	**صحيح البخاري** (الجامع المسـند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، لمحمد بن إسـماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى:١٤٢٢هـ.
٢٩	**صحيح مسلم** (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ)، لمسـلم بن الحجاج أبي الحسن القشيري النيسـابوري (ت:٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٠	**الصواعق المرسـلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سـعد شـمس الدين ابن قيم الجوزية (ت:٧٥١هـ)، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ.
٣١	**علم أصول الفقه**، لعبد الوهاب خلاف (ت :١٣٧٥هـ)، دار القلم، الطبعة الثامنة.
٣٢	**الفقيـه و المتفقـه**، لأبي بكر أحمـد بن علي بن ثابـت بن أحمد بن مهـدي الخطيب البغدادي (ت:٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٢١هـ.
٣٣	**كشف الأسـرار شـرح أصول البزدوي**، لعبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت:٧٣٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي.
٣٤	**الكليـات معجـم في المصطلحـات والفـروق اللغوية**، لأيوب بن موسـى الحسـيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت: ١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٥	**لبـاب التأويـل في معاني التنزيل**، لعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم،أبو الحسـن، المعـروف بالخازن (ت:٧٤١هـ)، تحقيق: تصحيح محمد علي شـاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى:١٤١٥ه.
٣٦	**لسان العرب**، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت.
٣٧	**مجموع الفتاوى**، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت:٧٢٨هـ)، تحقيـق: عبـد الرحمن بن محمد بن قاسـم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشـريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، طبع سنة: ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
٣٨	**المستدرك على الصحيحين**، لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بـن نُعيم بـن الحكم الضبي الطهماني النيسـابوري (ت: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١ه - ١٩٩٠م.
٣٩	**المطلـع على أبواب الفقه**، لمحمـد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي أبـو عبد الله، المكتب الإسلامي، بيروت، طبع سنة١٤٠١ - ١٩٨١م.
٤٠	**مفتـاح دار السعادة ومنشـور ولاية العلـم والإرادة**، لمحمد بن أبـي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت:٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤١	**مقاييـس اللغة**، لأبي الحسـين أحمد بن فـارس بن زكريا، تحقيق: عبد السـلام محمد هارون، دار الفكر، طبع سنة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م.
٤٢	**منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشـيعة القدريـة**، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبـد الحليم بن عبد السـلام بن عبد الله بن أبي القاسـم بن محمد ابـن تيمية الحراني الحنبلي الدمشـقي (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشـاد سـالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.
٤٣	**الموافقـات**، لإبراهيـم بن موسـى بن محمـد اللخمي الغرناطي الشـهير بالشـاطبي (ت:٧٩٠هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشـهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.
٤٤	**الناسـخ والمنسوخ في القـرآن الكريم**، لأبي محمد علي بن أحمد بن سـعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٤٥	**النكت والعيون**، لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشـهير بالماوردي (ت:٤٥٠هـ)، تحقيق: السـيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

ضوابط
تنزيل النصوص على الواقع

د. ميادة محمد الحسن

عضو هيئة التدريس بجامعة الملك فيصل

مُقَدِّمَة

الحمد لله الذي أقام للعباد ديناً كاملاً خاتماً، وشريعةً على محجة بيضاء خالدةً، وصلى الله على لبنة تمام الأنبياء، أبلغِ من أدى رسالة الوحي قولاً، وخيرِ من قام بتبليغ التشريع فعلاً، الذي أرسى الشريعة على منهج من الخير قويم، راعي المثال والحال، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن النص الشرعي هو ما يجمع كلمة الأمة، والمرجع الذي يُحتكم إليه عند النزاع سواء في حياة النبي ﷺ أو بعد مماته؛ ولهذا قال -تعالى-: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥]، وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾ [النساء: ٥٩]، وقد حوت النصوص بين ألفاظها وفي بطون معانيها كليات عامة، محكومة بالمصالح الحقيقية والمقاصد الشرعية، وحيث إن مدلولات النصوص من أحكام وأخبار مطلقة مجردة، فإنها تحتاج إلى واقع تتحول فيه إلى وجود مشخَّص، ولتتحول من عالم المثال إلى عالم الحال.

والشريعة الإسلامية صالحة للناس في كل زمان ومكان عبر أصولها وكلياتها القابلة للانطباق على مختلف الأحوال بحيث تساير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ولا مشقة ولا عسر، والواقع التاريخي يشهد كيف تمكن الإسلام من تغيير بعض أحوال العرب والفرس والقبط والبربر والروم والتتار والهنود والصين والترك من غير أن يجدوا حرجاً ولا عسراً في الإقلاع عما نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة.

فالنصوص الشرعية ليست مقصودة لذاتها، بل يُراد منها أن تتحول إلى عنصر فاعل في عملية البناء الإنساني، وذلك باصطباغ الفعل البشري بها، طوعاً لله واختياراً لشرعته السامية، فكان لابد من الاجتهاد في استنباط الأحكام من النصوص والاجتهاد في تطبيق تلك الأحكام على أرض الواقع.

لقد تفاوت الناس في التعامل مع النص بإزاء الواقع المتغير، والواقع اليوم بضج بحالتين متناقضتين:

الأولى: حالة التجديد والتنوير: التي يدعو أصحابها إلى القطيعة المعرفية مع ما يسمونه (التراث الإسلامي)،ونبذ القراءة الأصيلة للنصوص، والتعامل معها كحالة تاريخية لها ظروفها وأحوالها التي انقضت وتصرمت، فلم يعد من حاجة للعمل بالنص بنفس قراءته السابقة، وتوجهوا للنصوص يؤولونها حسب رغباتهم.

القسم الثاني: حالة الجمود على النص: وهؤلاء يقدسون الماضي لأنه يحمل حضارة الإسلام، وشهد ولادة دولته، وفتوحاته، وأنجب عظماء الفكر، ويتعللون بأن ما وصل منهم من مدونات نصية، لم تدع للمعاصرين مجالا للزيادة عليها، ويعتمدون على نصوص مجتزئة عن سياقها النصي والمقاصدي، ويطبقونها دون النظر إلى الواقع، لاسيما نصوص الفتن والملاحم .

في مواجهة هذا الواقع، كان لابد من التأكيد على مدى سلطان الواقع على النص، وإيراد الضوابط التي تتعلق بتنزيل النصوص على الواقع، ولذلك أردت الكتابة في « ضوابط تنزيل النصوص على الواقع».

ومن الدراسات السابقة التي وقعت عليها:

- كتاب (التأصيل العلمي لمفهوم فقه الواقع) للدكتور: سعيد بن محمد بيهي، الدار العالمية للنشر، الإسكندرية، ط٢، ٢٠٠٥م، وهو كتاب قيم في تأصيل مفهوم الواقع لكنه لم يتطرق إلى ربط الواقع بالنص وضوابط ذلك.
- كتاب (فقه الواقع: أصول وضوابط) للكاتب أحمد بو عود، نسخة pdf على الشبكة العنكبوتية
- كتاب (تنبيه المَراجع على تأصيل فقه الواقع) للشيخ عبد الله بن بيه، ط١، ٢٠١٤م.

وهذه الدراسات ركزت على تحديد مفهوم الواقع وطرق الكشف عن الواقع وبيان تأثير الواقع، وبحثي يتناول جزئية مختلفة من حيث ضبط العمل الاجتهادي بنظرة شاملة تبدأ من النص فالواقع فالمنهج.

وقد عرضت البحث وفق المخطط التالي:

التمهيد	مصطلحات البحث
١-	الضوابط
٢-	النص

٣-	الواقع
٤-	التنزيل
المطلب الأول	ضوابط التنزيل المتعلقة بالنص
	الضابط الأول: التحقق من ثبوت النص
	الضابط الثاني: فهم النص على منهج الأصوليين
	الضابط الثالث: اعتبار دلالات النص اللغوية بالتوازي مع علله ومصالحه ومقاصده
المطلب الثاني	ضوابط التنزيل المتعلقة بالواقع
	الضابط الأول: الإحاطة بالواقع والفهم الدقيق له
	الضابط الثاني: تكييف الواقع شرعاً
	الضابط الثالث: الانطباق التام على الواقع لنصوص الفتن والملاحم
المطلب الثالث	ضوابط التنزيل المتعلقة بالمنهج
	الضابط الأول: اعتماد منهج تحقيق المناط
	الضابط الثاني: استعمال الموازنات والمآلات
الخاتمة والتوصيات	

وسرت في البحث على المنهج التالي:

١- عزوتُ الآيات إلى سورها في متن البحث.

٢- خرجتُ الأحاديث من كتب الحديث المعتمدة بذكر المصدر ثم الكتاب فالباب فرقم الحديث فالجزء والصحيفة.

٣- اعتمدت على كتب الأصول المتقدمة، فإذا نقلت النص بلفظه جعلته بين إشارتي تنصيص ونسبته إلى مرجعه، وإن نقلت المعنى صدرتُ الحاشية بقولي: ينظر.

وختاماً أحمد الله الذي يسر لي هذا البحث وأعانني على إتمامه، فإن كان ما فيه صواباً وصلاحاً فمن الله وحده، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، وأضرع إلى الله أن يكلأني بعينه التي لا تنام كلاءة ككلاءة الوليد، إنه قريب سميع مجيب.

التمهيد

مصطلحات البحث

وفيه أربعة فروع :

الفرع الأول: تعريف الضوابط

أ-الضوابط في اللغة: جمع ضابط، وهو مأخوذ من ضبط الشيء يضبطه ضبطًا: أي حفظه حفظًا بليغًا أو حازمًا. ومنه قيل: ضبطتَ البلاد، إذا قمت بأمرها قيامًا حازمًا محافظًا عليها. والضبط: لزوم الشيء وحبسه وحصره. والضبط: الإتقان والإحكام [١].

ب-الضابط في الاصطلاح الشرعي: استعمل الضابط في عدة معان، منها:

١. بمعنى القاعدة أي: «حكم كلي ينطبق على جزئيات» [٢] أو هو: «القضية الشرعية الكلية المختصة بباب من أبواب الفقه والمشتملة بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها» [٣] ومن الأمثلة على ذلك: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب إلا لأربعة: أم مرضعة ولدك، وبنتها، ومرضعة أخيك، ومرضعة حفيدك [٤].

٢. تعريف الشيء، كقول الفقهاء: «ضابط العصبة: كل ذكر ليس بينه وبين الميت أنثى» [٥].

٣. أقسام الشيء، ومثاله: ما ذكر السيوطي: «ضابط الولي في الإجبار أقسام: أحدها يَجبر ويُجبر، وهو: الأب. والثاني: لا يُجبر، وهو: السيد في العبد على المرجح فيهما. والثالث: يجبر ولا يُجبر، وهو: السيد في الأمة. والرابع: عكسه، أي لا يَجبر ويُجبر، وهو الولي في السفيه» [٦].

---

(١) ينظر : لسان العرب ، مادة : ضبط (٧/ ٣٤٠) ، و أساس البلاغة ، مادة : ضبط (١/ ٣٧٠) ، وتهذيب اللغة ، مادة : ضبط (١١/ ٣٣٩) .

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/ ٨٨٦) ، و المعجم الوسيط (١/ ٥٣٣) .

(٣) والضوابط الفقهية تختلف عن القواعد الكلية في أنَّ مجال الضابط الفقهي أضيق من مجال القاعدة الفقهية، إذ إن نطاقه لا يتخطى الموضوع الفقهي الواحد الذي يرجع إليه بعض مسائله، فالضابط يجمع فروعًا من باب واحد، أما القاعدة فهي تجمع فروعًا من أبواب شتى. ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي (١/ ٢١) ، والأشباه والنظائر لابن نجيم (١٦٦) ،والكليات لأبي البقاء الكفوي (٧٢٨).

(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي (٤٨٦) .

(٥) الأشباه والنظائر لابن السبكي (٢/ ٣٠٧).

(٦) الأشباه والنظائر للسيوطي (٤٧٥) .

٤. الأمارة الدالة على الوجود، سواء عبر عنها بالشرط أو السبب، ومثاله: ما ذكر القرافي في الجواب عن السؤال: ما ضابط المشقة المؤثرة في التخفيف؟ «يجب على الفقيه أولاً أن يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة فيحققه بنص أو إجماع أو استدلال ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق ينظر فيه ثانياً فإن كان مثل تلك المشقة أو أعلى منها جعله مسقطاً وإن كان أدنى منها لم يجعله مسقطاً مثال ذلك التأذي بالقمل في الحج مبيح للحلق بالحديث الوارد عن كعب بن عجرة فأي مرض آذى مثله أو أعلى منه أباح وإلا فلا والسفر مبيح للفطر بالنص فيعتبر به غيره من المشاق»[١].

واعتبر الشافعية وجود أربعين ممن تجب عليهم الجمعة ضابطاً لوجوبها [٢].

فالضوابط استعملت في الاصطلاح الفقهي بمعنى واسع وشامل لكل ما يُحصر ويحبس، سواء أكان بالقضية الكلية، أم بالتعريف، أم بذكر علامة الشيء، أم بالتقسيم [٣].

وبالنظر إلى أن مقصود البحث تحديد نطاق التأثر والتأثير بين النص والواقع، فالضوابط يُراد منها تأطير عملية الاجتهاد بالشروط اللازمة لضمان عدم افتئات الواقع على النص وعدم إغفال النص للواقع.

وعليه فالباحثة ترى أن أقرب المعاني إلى موضوع البحث « ضوابط تنزيل نصوص الأحكام على الواقع » هو: **الشروط اللازمة لتحقق الإتقان ونفي الخلل والزلل.**

الفرع الثاني: تعريف النص

أ- النص في اللغة: جاء في لسان العرب في مادة: نصص: النَّصُّ: رفْعُك الشيء. نَصَّ الحديث يَنُصُّه نصّاً: رَفَعَه. وكل ما أُظْهِرَ، فقد نُصَّ، وقال عمرو بن دينار: «ما رأَيت رجلاً أَنَصَّ للحديث من الزُّهْرِي» أَي أَرْفَعَ له وأَسْنَدَ، ونَصَّت الظبيةُ جِيدَها: رَفَعَتْه. وَوُضِعَ على المِنَصَّةِ أَي على غاية الفَضِيحة والشهرة والظهور. والمِنَصّةُ: ما تُظْهَرُ عليه العروسُ لتُرَى[٤]. قال في تهذيب اللغة: «والنّصّ: التَّوقيف. والنّصّ: التعيين على شيءٍ مّا»[٥]

(١) الفروق للقرافي (١/ ٢١٩).
(٢) ينظر: الأصول والضوابط للنووي (٣٤).
(٣) القواعد الكلية والضوابط الفقهية لشبير (٢٢).
(٤) ينظر: لسان العرب، مادة: نصص (٧/ ٩٧).
(٥) تهذيب اللغة، مادة: نصص (١٢/ ٨٢).

ويجعل الزمخشري المعنى الحقيقي أو المعنى الرئيس في (النص) هو الرفع والانتصاب وما سوى هذا المعنى من المجاز[١]

فالنـص إذاً:هو الكلام المسـند إلى قائله، ومـا ميّزه ناقله عن كلامـه برفعه إلى صاحبه، والموقوف عليه.

ب-النص في الاصطلاح الشرعي: يطلق النص في عرف الأصوليين إطلاقات عدة، منها:

١- يطلق النص على ما دل على معناه دلالة قطعية، وهو بهذا المعنى قسيم للظاهر، لأنه قسم من أقسـام اللفظ، قال الجويني: «والنص مـا لا يحتمل إلا معنى واحدا، وقيل: ما تأويله تنزيله» [٢] وقال ابن تيمية: «ويراد بالنص ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض كقوله (تلك عشرة كاملة) و (الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان) »[٣].

٢- ويطلق على ما دلّ على العلية من كتاب أو سنة، ومن عرَّفه بهذا قال: «ما دل بالوضع من الكتاب أو السنة على علية وصف لحكم»[٤] وهؤلاء يقسمونه إلى نص وظاهر.

٣- ويطلق على ما دلّ على حكم شرعي من كتاب أو سنة، سواء كانت دلالته نصـاً أو ظاهراً [٥] فهو الدليل من القرآن أو السنة، قال في كشاف الاصطلاحات: « كل ملفوظ من الكتاب والسنة...، أي ما يقابل الإجماع والقياس» [٦]،ويقول ابن حزم(ت ٤٥٦هـ): «والنص هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه» [٧].

وقال ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): «ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسـنة سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين» [٨].

---

(١) ينظر: أساس البلاغة (٦٣٥-٦٣٦).
(٢) متن الورقات (١٢) ، وينظر : المعونة في الجدل (١٢٨) .
(٣) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٨٨) .
(٤) المحصول، الرازي، النص على العلة (٢/ ٣١١) ، وينظر : نهاية السول (٣/ ٥٥) ، والبحر المحيط، الزركشي(٥/ ١٩٥) ،وشرح التلويح على التوضيح، (٢/ ١٣٦) .
(٥) ينظر : الرسالة (٥١٢) .
(٦) كشاف اصطلاحات الفنون (١٩٤) .
(٧) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٤٣) .
(٨) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٨٨) .

وجعل الغزالي (ت ٥٠٥هـ) لفظ النص من المشترك بين المعاني الثلاثة السابقة[١]

والمقصود بهذا البحث هو الإطلاق الأخير، وتعبر الباحثة عنه بالقول: «**كل لفظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة ورد عن صاحب الشرع فهو نص**» [٢].

الفرع الثالث: تعريف الواقع

أ-الواقع في اللغة: يفيد لفظ «وَقَعَ: يقع، وقعًا، ووقوعًا» في اللغة عدة معان، هي:

١-السقوط وإنزال الشيء على الشيء، قال ابن فارس (ت٣٩٥هـ): «الواو والقاف والعين أصل واحد يرجع إليه فروعه، يدل على سقوط شيء يقال: وقع الشيء وقوعًا فهو واقع، والواقعة: القيامة، لأنها تقع بالخلق فتغشاهم، والوقعة: صدمة الحرب» [٣].

٢-حصول الشيء وثبوته : كقولنا: وقع الحق؛ أي: ثبت، ووقع الحق عليه؛ أي: ثبت، ووقع في الشرك: حصل فيه.

ومن هنا فمفردة الواقع تعني: الحاصل والنازل، ومنها كلمة الواقعة؛ أي: النازلة، ووقائع؛ أي: نوازِل، وقال الراغب الأصفهاني(ت٥٠٢هـ): «ولا تقال إلا في الشِّدَّة والمكروه»[٤] فالواقعة: النازلة من صنوف الدهر، وبهذا سمى القرآنُ يوم القيامة بالواقعة في قوله تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ۝١﴾ [الواقعة: ١]؛ أي: القيامة بما فيها من شِدَّة وأهوال، وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ۝١٠٠﴾ [النساء: ١٠٠].

٣- وجوب الشيء ولزومه: قال ابن منظور (ت٧١١هـ): « وقع القول والحكم إذا وجب، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ﴾ [النمل: ٨٢]، قال الزجاج: معناه – والله سبحانه أعلم – وإذا وجب القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض » [٥]، وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ﴾ [الأعراف: ٧١]، قال القرطبي (ت ٦٧١هـ): « وقع أي وجب يقال: وقع القول والحكم أي وجب ومثله: ولما وقع عليهم الرجز أي نزل بهم » [٦].

---

(١) ينظر : المستصفى (١/ ٣٨٤) .
(٢) ينظر: التصور اللغوي عند الأصوليين (١٤٦) .
(٣) معجم مقاييس اللغة ، مادة : وقع (٦/ ١٣٢-١٣٣) .
(٤) المفردات في غريب القرآن (٥٣٠) .
(٥) لسان العرب ، مادة : وقع (٨/ ٤٠٣) .
(٦) الجامع لأحكام القرآن (٧/ ٢٣٧) .

ب-الواقع في الاصطلاح: استعمل الأصوليون الواقع بالمعنى اللغوي للتعبير عن الحاصل، قال الشيرازي(ت ٤٧٦هـ) في اللمع: «فكما لا يجوز إنكار العلم الواقع بالحواس لم يجز إنكار العلم الواقع بالأخبار» [١].

وبمثله قال الجويني (ت ٤٧٨هـ): «والعلم الضروري ما لم يقع عن نظر واستدلال كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس التي هي السمع والبصر والشم والذوق واللمس أو التواتر» [٢].

كما استعمل للدلالة على الموجود، فقد قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): «ولَا يتَمَكَّنُ الْمفْتِي ولَا الْحاكِمُ من الْفتْوَى والْحُكْمِ بِالْحقِّ إلّا بِنوْعَيْنِ من الْفهْمِ أَحَدُهُمَا فهْمُ الْواقِعِ والْفِقْهِ فيه واسْتِنْبَاطُ علْمِ حقِيقَةِ ما وقَعَ بِالْقَرَائِنِ والْأَمَارَاتِ والْعَلَامَاتِ حتى يحِيطَ بِهِ علْماً وَالنَّوعُ الثَّاني فَهمُ الْوَاجبِ في الْوَاقعِ» [٣].

ولم أظفر بتعريف اصطلاحي أو شرعي للفظ الواقع، ذلك أن لفظ الواقع بمعناه المطلوب في هذا البحث لم يكثر استعماله في خطاب الشرعيين إلا حديثاً.

وقد عرف صديق حسن خان (ت١٣٠٧ هـ) الواقع بقوله: «الواقع هو: ما عليه الشيء نفسه في ظرفه، مع قطع النظر عن إدراك المدرِكين، وتعبير المعبِّرين» [٤].

واعتبر الدكتور عبد المجيد النجار أن الواقع «يعني: ما تجري عليه حياة الناس، في مجالاتها المختلفة، من أنماط في المعيشة، وما تستقر عليه من عادات وتقاليد وأعراف، وما يستجد فيها من نوازل وأحداث» [٥].

ويرى أحمد بوعود أن الواقع هو «الحال الذي عليه الناس، بكل ما فيه من خير وشر وسلبيات وإيجابيات»[٦].

والذي يظهر للباحثة أن المعنى الأدق في التعبير عن الواقع هو ما ذكره صديق حسن خان

---

(١) اللمع (١/ ٧١) .
(٢) متن الورقات (٨) .
(٣) إعلام الموقعين (١/ ٨٧) .
(٤) أبجد العلوم (١/ ٤١٣).
(٥) في فقه التدين فهماً وتنزيلًا (٦٠) .
(٦) فقه الواقع : أصول وضوابط (١٤) .

إلا أن الجزء الثاني من التعريف تأكيد للمفهوم، والحد ينبغي أن يُصان عن ذلك.

وعليه يكون المقصود بالواقع في هذا البحث: «**ما عليه الشيء نفسه في ظرفه**» [١] وهذا يؤكد على ضرورة فهم الواقع كما هو وضمن شروطه الزمنية والمكانية.

الفرع الرابع: تعريف التنزيل

أ-التنزيل في اللغة: قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): «النون والزاي واللام: كلمة صحيحة، تدل على هبوط شيء ووقوعه، ونزل عن دابته نزولاً، ونزل المطر من السماء نزولاً، والنازلة الشديدة من شدائد الدهر تنزل... والتنزيل: ترتيب الشيء، ووضعه منزله»[٢].

وفي لسان العرب: النُّزول: الحلول، ونزَّله تَنْزيلاً والتنزيل أَيضاً: الترتيبُ، و التنزُّل: النُّزول في مُهْلة، ونَزَلَ من عُلْوٍ إِلى سُفْل: انحدر [٣].

ب-التنزيل في الاصطلاح: لم أجد تعريفاً اصطلاحياً لكلمة «تنزيل» لكن الأصوليين استعملوا اللفظ بكثرة بمعناه اللغوي أي بمعنى (ترتيب الشيء على الشيء ووضعه منزلته).

فقد جاء في البرهان للجويني (ت ٤٧٨هـ): «فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب الله تعالى النفي والإثبات والأمر والزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمراً عظيماً» [٤].

وفي المستصفى: «والقاضي مع مصيره إلى التعارض نقل الاتفاق عن العلماء على تنزيل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم» [٥]، وقال الآمدي (ت ٦٣١هـ): «فالأصل تنزيل لفظ الصلاة والصوم والبيع على عرف الشارع» [٦]

ومن الشائع قولهم: «ينزل منزلة..» نقل الرازي (ت ٦٠٦هـ) عن الشافعي (ت ٢٠٤هـ) قوله: «ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال» [٧].

---

(١) وهو اختيار سعيد بيهي، ينظر: التأصيل العلمي لمفهوم فقه الواقع (١٥٦-١٥٧).
(٢) مقاييس اللغة، مادة: نزل (٥ / ٤١٧).
(٣) ينظر:لسان العرب، مادة: نزل (١١ / ٦٥٦-٦٥٧).
(٤) البرهان (١/ ٢٩٠).
(٥) المستصفى (١/ ٢٦٢).
(٦) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ٢١٥).
(٧) المحصول في أصول الفقه (٢/ ٦٣١).

وحيث إن مقصد البحث النظر في تنزيل النصوص على الواقع فإن التنزيل يُراد له أن يربط بين فهم النص وتطبيقه في بيئته الواقعية أو هو ترتيب الحكم الشرعي على الواقع.

وقد رُوعي الواقعُ في تنزيل التشريع منذ اللحظات الأولى له، فكان التدرج في الأحكام مَعْلمـاً واضحـاً، وكان القضاء والإفتاء والنظر في النوازل من أوضح مظاهر التنزيل على الواقع عند الفقهاء، وتبلور هذا العمل على شكل مصطلح خاص على يد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) سماه «تحقيق المناط» المعبِّر تماما عن تنزيل النص على آحاد الصور.

بناء على ما سبق عرضه يمكن تعريف تنزيل النص على الواقع بأنه:« تطبيق الحكم الشرعي الثابت بالنص على حالة مشخَّصة »، وعليه يكون المقصود بضوابط تنزيل نصوص الأحكام على الواقع:

«**الشروط والخطوات المنهجية اللازمة لتطبيق النصوص على الوقائع المشخَّصة**».

والتنزيل يقوم على أقطاب ثلاثة، هي:

١-النص: بما يدل عليه من أحكام وصفات تتسم بالتجريد والعموم، وتشكل بمجملها صوراً ذهنية تحتاج واقعـاً يحملها.

٢-الواقع: ووقائعه التي قد تكون غامضة، لا يتضح منها المقاصد، ولا تستبين فيها المآلات.

٣-المنهج العقلي: ويقصد به الخطة الناظمة لعمل العقل في تنزيل النصوص على الواقع بحيث تختبر الشروط الموضوعية لتطبيق النص في ضوء مقاصد التشريع ومراعاة المآلات وبما لا يعود على النص بالإبطال.

فعملية الاستدلال في التنزيل تقوم على قياس صوري، مقدمته الكبرى شرعية مستمدة من النص، ومقدمته الصغرى مستمدة من الواقع، لنصل إلى النتيجة من حمل النص على الواقع.

ولم تتناول الباحثة المجتهد مع أنه ركن في عملية تنزيل النص على الواقع، لأن الشروط العامة فيه مسلَّمة، والشروط الخاصة بتنزيل النص على الواقع لا تعدو الأمور الثلاثة المذكورة، كما أن هذا البحث لا يقدم للعموم بل هو مقدم تذكرة للمجتهدين.

ومن هنا كان البحث على ثلاثة مسارات: ضوابط متعلقة بالنص فضوابط الواقع فضوابط المنهج.

المطلب الأول

ضوابط التنزيل المتعلقة بالنص

كانت عناية علماء المسلمين من مفسرين ومحدثين وأصوليين وفقهاء بالنص عناية كبيرة، فوضعت مناهج لفهم النص وطرق الاجتهاد فيه وفق نظريات متينة وقواعد محكمة لا يستطيع هذا البحث الإتيان بها، لذلك سأشير إلى أهم ما يتعلق منها بالتنزيل على الواقع، وهي:

الضابط الأول: التحقق من ثبوت النص

اهتم علماء المسلمين منذ وقت مبكر بالتحقق من ثبوت النص، فالنص وحيٌ له قداسته وسلطته التشريعية، فكان لابد من التحقق من ثبوت وروده.

وقد أجمع المسلمون على أن القرآن الكريم متواتر النقل، قطعي الثبوت، محفوظ عن التغيير والتبديل بحفظ الله، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر: ٩].

وأما السنة، فقد ابتكر علماء المسلمين منهجاً متميزاً في ضبط السنة وأوجدوا علوم الإسناد معياراً لقياس ثبوت الورود، فكان من السنة ما هو قطعي الثبوت وهو المتواتر، ومنها الظني وهو ما دون ذلك.

ولا شك أن هذا البحث لا يمكنه الإحاطة بالمنهج العلمي لثبوت النص، وإنما هي إشارة إلى وجوب التحري في هذا الجانب بحيث يشترط في النص أن يكون مفيداً القطع بالتواتر أو غلبة الظن بالآحاد[1].

الضابط الثاني: فهم النص على منهج الأصوليين

ويتضمن:

أ-الوقوف على مناسبات النزول والورود

المراد بمناسبات النص: الظروف التي اقترن حدوثها بنزول النص، وورده، وهذا يعني أن اقتران نزول النص أو وروده بهذه الظروف مقصودٌ للشارع دون أن يكون لتلك الظروف

(١) ينظر في علوم السند: منهج النقد في علوم الحديث للعتر (٣٤٤).

أثر في تحديد مصير ذلك النص وجوداً وعدمـًا، فالنص الشـرعي_ كتابـًا وسـنة_ حاكمٌ على الظروف والأمكنة والبيئة، لأنه يخاطب الحاضر، والماضي، والمستقبل.

إن مصطلح مناسبات النزول يبرز السمة العالمية للنص الشرعي الذي لا يُحد عمره ولا مجاله ولا مداه، فمناسبات النزول هي الأجواء التي نزل فيها الوحي، والشأن في تلك الأجواء مـن حيـث التعميم والتجريد، كشـأن الناس الذين نـزل فيهم الوحي، فالظـروف والأوضاع والأحداث مجرد مناسـبات للتكليف وليست جزءاً من النص الشرعي، وإلا لاشتملت عليه ألفاظ ذلك النص وتركيبه.

وفي هـذا يقـول الشـاطبي (ت ٧٩٠هـ): «معرفة أسـباب التنزيـل لازمة لمـن أراد علم القـرآن، والدليـل على ذلك أمران: أحدهمـا: أن علم المعاني والبيان الـذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره **على معرفة مقتضيات الأحوال: حـال الخطاب من جهة نفس الخطـاب، أو المخاطِب، أو المخاطَـب، أو الجميع**....الوجه الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل **موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال** حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع» [1].

ويقول ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في مجموع الفتاوى: « فمن تدبر القرآن، وتدبر ما قبل الآية وما بعدها، وعرف مقصود القرآن، تبين له المراد وعرف الهدى والرسالة وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج، وأما تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه، فهذا منشأ الغلط من الغالطين » [2].

ب- اعتبار سياق الحدث:

المقصود بسـياق الحدث: النظر في كل ما جاء في الموضوع الواحد من نصوص، ومعرفة قطعي الدلالة منها وظنيه، والعام المخصوص، والمطلق المحمول على المقيَّد، قال السيوطي (ت ٩١١هـ): «قال العلماء من أراد تفسـير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن، فما أُجمل منه في مكان فقد فُسر في موضع آخر، وما اختُصر في مكان فقد بُسط في موضع آخر منه» [3].

---

(١) الموافقات (٤/ ١٤٦) .

(٢) مجموع الفتاوى (١٥/ ٩٤) .

(٣) الإتقان في علوم القرآن (٤/ ٤٦٧) .

وفي هذا يقول ابن قيّم الجوزية (ت ٧٥١هـ): «السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: ٤٩] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير» [(١)].

إن وحدة المشرع تقتضي منطقية التشريع واتساقه وعدم تناقضه بحيث لا يضرب بعضُه بعضاً، وإن وحدة المصدر تفرز وحدة الأحكام، وإلى هذا يشير النحاس (ت ٣٣٨هـ) بقوله: «القرآن كله بمنزلة سورة واحدة، وعلى هذا نظمه ورصفه وتأليفه، وقد صح عن ابن عباس أن الله جل وعز أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا في شهر رمضان، ثم نزل متفرقاً من السماء» [(٢)]، وكذلك سنة رسول الله ﷺ ينبغي النظر في سياق أحداثها في إطار النظر الكلي الشامل، فمن يتمسك من سيرة النبي ﷺ بكلمة قالها في موطن خاص (جئتكم بالذبح) [(٣)] ويغفل عن كلي الحال الذي كان عليه المصطفى ﷺ من الرحمة وإقامة العدل وتجنب إراقة الدماء، ويُسقط القطعيَ المتواتر مما قامت الشريعة لتحقيقه، هو مناقضٌ للتشريع الإسلامي قطعاً.

إن النظر إلى السيرة النبوية على أنها غزوات وحروب فقط، هو قتل للمعنى التشريعي الذي يُراد منه إعمار الأرض وجلب مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم.

لكن يجب التنبه إلى أن السياق يختلف باختلاف المجال، فالعبادات لها سياقها الخاص بها، وكذا الحدود والمعاملات، وقبل هذا كله أحكام السياسة الشرعية.

ج- التزام التجرد والموضوعية في فهم النص الشرعي

يجب أن ينطلق فهم النص من النص نفسه، فيستمد صحته وصلاحيته وسلامته من النظر المجرد فيه، ولا ينبغي أن يكون فهم النص أسير خبرات الناظر فيه من مواقف ومعتقدات ونحوها، وذلك أن الفهم المبني على مواقف سابقة يعيق الوصول إلى الصواب في فهم النص، بل كثيراً ما يتميز هذا الفهم بالإسقاطات والتكلف.

---

(١) بدائع الفوائد (٤/ ٨١٥) .

(٢) إعراب القرآن (٥/ ٧٨) .

(٣) أخرجه أحمد في مسنده ، حديث رقم (٧٠٣٦) ، (٢/ ٢١٨) .

وهذا ما أشار إليه علماء الرواية لما أسقطوا رواية المبتدع الداعية لبدعته[1] ولاسيما إذا كان الحديث في موضوع بدعته، وما هذا الشرط إلا لما للمعتقدات والخبرات من تأثير على الإدراك وعملية التفكير.

والمقصود بالتجرد: تخلي الناظر في النص عن جميع مقرراته السابقة، ومواقفه المتعددة، وتوجهه إلى النص الشرعي بعقلية نزيهة، تهدف إلى التوصل إلى المراد الإلهي.

وأما الموضوعية فهي: تجرد المجتهد من الذاتية، وتميزه بالأمانة والاستقامة عند الاجتهاد في فهم نص من النصوص بحيث يجعل التوصل إلى المراد الإلهي من نصه هدفه ومرماه في اجتهاده.

ولذلك يشترط ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في المجتهد البعد عن التقليد والهوى، حيث يقول في معرض ترجيحه أن المصيب من المجتهدين واحد: « كل متكلم في مسألة شرعية -ممن له أن يتكلم على الوجه الذي أمر به من الاستدلال الذي لا **يشوبه تقليد ولا هوى**- فهو حاكم في تلك المسألة »[2]

وبسبب إغفال عامل التجرد والموضوعية شاع التفسير السياسي والمذهبي للنص الشرعي ـ قرآنًا وحديثًا ـ ولو استحضر هذا الضابط المنهجي المهم عند الاجتهاد في فهم نص من نصوص الوحي ـ كتابًا وسنة ـ لما انتشرت بين المسلمين التفاسير الخادمة للتوجهات، والأفكار، والمذاهب، والمشارب.

إنّ غياب هذا الضابط في تعاملات كثير من متعصبي الفرق والمذاهب والاتجاهات مع النصوص الشرعية أدَّى إلى استجرار النص الشرعي إلى جميع ساحات الصراع الفكرية والعلمية والسياسية إلخ.. استجراراً تعسفيًا لتأييد مذهب أو منهج فكري أو عقدي أو فقهي، وما ذلك إلا بسبب عدم تجرُّد المتفهِّم من الذاتية والتحيُّز والتعصُّب.

الضابط الثالث: اعتبار دلالات النص اللغوية بالتوازي مع علله ومصالحه ومقاصده

وإن شئت فقل: اعتبار الظاهر والمعنى معًا، وقد عاب الشاطبي (ت٧٩٠هـ) مَن قدَّس الظاهر حتى ألغى القياس، ومن ألغى الألفاظ حتى أصبح باطنيًا، وبين أن الموقف الحق هو التوسط بقوله: « أن يقال باعتبار الأمرين جميعا على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أَمَّهُ أكثر

(١) ينظر: منهج النقد في علوم الحديث للعتر (٨٣-٨٤)، وينظر: مقدمة ابن الصلاح (١١٤).
(٢) الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٩٢).

العلماء الراسخين» [١]، فمنهج الراسخين إعطاء المعنى حقه إلى جانب حق اللفظ.

والدلالة كما قال السبكي (ت ٧٥٦هـ): «معنى يعرض للشيء بالقياس إلى غيره، ومعناه: كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر» [٢]، «فالشيء الأول: هو الدال، والشيء الثاني: هو المدلول»[٣] .

وقد وضع الأصوليون نظرية ناضجة لفهم دلالات النصوص واستحلاب المعنى من اللفظ بكل أبعاده، ورغم اختلاف الأصوليين واللغويين في الدلالة إلا أنها لا تخرج عن اعتبارات ثلاث: اعتبار العرف، واعتبار الطبيعة، واعتبار العقل، فهي: إما عقلية أو طبيعية أو وضعية (عرفية) [٤].

كما أن الدلالات تنقسم بحسب أداء السياق للمعنى، قال السعد التفتازاني (ت٧٩٢هـ): «التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه»[٥]، وقال الجرجاني (ت ٨١٦هـ): «وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في: عبارة النص وإشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص» [٦].

وتعرض علماء أصول الفقه لمعاني الأساليب وما يترتب على الثنائيات الدلالية التي وضعوها تحت عناوين: العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه.

ففهم النص يكون في ضوء دلالاته اللغوية وليس عبر الخيال و الخرص والوهم، لكن الوقوف مع اللفظ يقود إلى الجمود وتعطيل الأحكام، ويُفضي إلى مآلات خطيرة، كما حدث مع الخوارج فبدعتهم: « إنما هي من سوء فهمهم للقرآن، لم يقصدوا معارضته، لكن فهموا منه ما لم يدل عليه، فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب»[٧].

---

(١) الموافقات (٢/ ٣٩٣) .
(٢) الإبهاج للسبكي (١/ ٢٠٤) .
(٣) شرح الكوكب المنير (١/ ١٢٥) .
(٤) ضوابط المعرفة (٢٧).
(٥) التلويح على التوضيح (١/ ٢٤٢) .
(٦) التعريفات (١٣٩).
(٧) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٣/ ٣٠) .

فكان لابد من توسيع مدى إعمال النصوص بالتعليل، ليكون نظام الشريعة مستقيماً لا اختلاف فيه ولا تناقض، فالمعرفة اللغوية للنص تحتاج إلى المعرفة المقصدية من النص باستجلاء علته وسببه والحكمة المقصودة منه.

ومما لاشك فيه أن النص المختص بالعقائد وأصول العبادات وأخبار الفتن والملاحم وأشراط الساعة، يُتوقف فيه عند حدود لفظه، ولا يُتجاوز به عنه، فهو (نص توقيفي) إلا ما عالله الشارع نفسه، وإلا فيما يتعلق بشروطه وأسبابه وموانعه، وهو ما يسمى (الحكم الوضعي)، وسيأتي في ضوابط الواقع مزيد بيان لهذه النقطة

والنصوص غير التوقيفية معللَّة بالجملة أو بتعبيري هي معللة **إما بالفعل** (وهي العلل الثابتة نصاً أو ظاهراً أو إيماءً) **أو بالقوة** (وهي العلل المستنبطة بالمناسب الذاتي أو التبعي)[1]، فالشريعة التي أُريد لها أن تبقى حتى يرث الله الأرض ومن عليها تحتضن التعليل شريانًا يمدها بمقومات البقاء والخلود، وذلك ليَفِيَ المحدود باللامحدود، وليحيط المتناهي باللامتناهي، قال البزدوي (ت ٣٨٢هـ): «الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره، لا بحكم نفسه»[2]، فالحاجة إلى توصيف المستجدات أفرزت الحاجة إلى التعليل.

ولقد « نوَّع الوحي في أساليب التعليل، فَمِنَ التعليل بالوصف المنضبط عن طريق النص الصريح، أو الظاهر، أو عن طريق الإيماء والمناسبة، توسيعًا لمجال إعمال النص إلى أقصى مدىً يمكنه، إلى التعليل بالحِكَم والمصالح والمقاصد، تأصيلاً لكليات الشريعة »[3].

وهذا ما دعا إلى القول بأن الأصل في النصوص التعليل، فهي معللَّة بالقوة، قال تعالى: «﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، يقول الغزالي (ت ٥٠٥ه): «كل معنى مناسب للحكم، مطرد في أحكام الشرع، لا يَردُّه أصلٌ مقطوع به مقدَّمٌ عليه من كتاب أو سنة أو إجماع، فهو مَقول به، وإن لم يشهد له أصل معين»[4]، ويقول الشاطبي (ت٧٩٠هـ): « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق»[5].

(١) ينظر: التعليل بالشبه (١٢٣-١٥٠) و(٢٠١-٢٢٨).
(٢) أصول البزدوي (٣٧٤).
(٣) التعليل بالشبه (٢٤).
(٤) المنخول (٣٦٤).
(٥) الموافقات (٢/ ٨).

وكلام الغزالي والشاطبي ينصب على علل المصالح لا علل الأحكام[1]، هذه العلل التي تشكل العمود الفقري الحامل للمستجدات والناظم لحركة تنزيل النص على الواقع، يقول الجصاص (ت ٧٠هـ) في أهميتها: «لأنه لو لم يتعبدنا بها فسدنا، وإذا تعبدنا بها صلحنا»[2].

أما المقاصد فهي: المعاني العامة التي دلَّ الاستقراء التام على قيام الشريعة عليها، وهي التي تنقل النصوص من اختلاف التفريع إلى ائتلاف التأصيل، يقول ابن القيم (٧٥١هـ): «فإن الشَّريعَةَ مبْنَاهَا وأَسَاسُهَا على الْحكَمِ وَمَصَالِحِ الْعبَادِ فِي الْمعَاشِ والْمَعَادِ، وَهيَ عدْلٌ كُلُّها، ورَحْمَةٌ كُلُّها، وَمَصَالحُ كُلُّها، وَحكْمَةٌ كُلُّها، فكُلُّ مسْأَلَةٍ خرَجَتْ عن الْعدْلِ إلى الْجوْرِ، وعَنْ الرّحْمَةِ إلى ضدِّهَا، وعَنْ الْمصْلَحَةِ إلى المَفْسَدَةِ، وعَنْ الحِكْمَةِ إلى العبث، فَلَيسَتْ من الشّرِيعَةِ وإِنْ أُدخِلَتْ فيها بِالتَّأْوِيلِ»[3].

وينبثق من المعاني العامة والمقاصد الكلية مقاصد جزئية خاصة بكل باب من أبواب الأحكام الفقهية، فمقاصد العبادات الجزئية تختلف عن مقاصد الأسرة الجزئية، ويختلف عنهما كذلك مقاصد السياسة الشرعية.

ومن الأهمية بمكان أن نؤكد على أن المقاصد والحكم والعلل فرع عن الألفاظ، فلا يصح اعتبار علة أو مقصد يعود على اللفظ بالإبطال والإلغاء، وذلك سداً لبدعة (إعادة فهم النص الشرعي) التي تتوسل بالمقاصد لتؤصل للقراءات الفاسدة للنصوص الشرعية، يقول الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ، فاتباعُ أنفس الصيغ التي هي الأصل واجبٌ، لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل»[4].

إن الاتساق بين ألفاظ النص ومقاصده، وبين ظاهره وحكمته، ينفي الاضطراب عن الفروع والأحكام الجزئية، ولذلك يقرر الغزالي (ت٥٠٥هـ) أن: « مثار التخبط في الفروع، ينتج عن التخبط في الأصول» [5].

---

(١) علل الأحكام هي : أوصاف في الأصل المعلول ، أما علل المصالح فهي: معان في المتعبَّدين لا في الحكم ، ينظر: الفصول في الأصول للجصاص (١٣٤-١٣٦) ، فعلل الأحكام هي علة القياس وعلل المصالح هي أساس الاستصلاح .

(٢) الفصول في الأصول (١٣٦) .

(٣) إعلام الموقعين (٣/ ٣) .

(٤) الموافقات (٣/ ١٤٨) .

(٥) المنخول من علم الأصول (٣) .

المطلب الثاني

ضوابط التنزيل المتعلقة بالواقع

الواقـع هو البيئة التي يتحول النص فيها من التجريد إلى التشـخيص، فوظيفة النصوص رسـم الأحـكام التكليفية العامـة المجردة، وضبـط الكليات التشـريعية العامـة، لكن تطبيق الحكم المستثمَر من النص يحتاج إلى واقع مشخَّص يتنزل عليه.

ولأن الواقع متغير ومتجدد ومتنوع، وجب النظر في الشـروط والأسـباب والموانع التي تعتري الواقع المشخص فتؤثر في تطبيق الحكم التكليفي، فالأصوليون قسموا خطاب الشارع إلى تكليف ووضع، وما ذاك إلا لإدراكهم بأهمية فحص الواقع وبيئة تنزيل النص أو الحكم.

وقـد نـصَّ الشـاطبي (ت ٧٩٠هـ) على أن اعتبـار أفعـال المكلفين له جانبـان: جانب التعقل (التجريد) وجانب الوجود المشـخص، قال: «المقصود من وضع الأدلة **تنزيل أفعال المكلفيـن على حسبها** وهذا لا نزاع فيـه، إلا أن **أفعال المكلفين لها اعتباران: اعتبار من جهة معقوليتهـا، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج**»[1]، فاعتبار أحكام أفعال المكلفين من جهة المعقول هو فهم النص بجميع ضوابطه، أما اعتبار وجودها المشـخص فهو بالنظر في الواقع وفحص الأسباب والشروط والموانع المتعلقة بحكم النص.

إن مراعاة الواقع تمنح التشريع بعده الإنساني، وهذا ملاحَظٌ في تشريع الرخص في مقابلة العزائم، وفي نسخ الأحكام، وتدرج التشريع، إلا أن الواقع ليس حاكمـًا على النص، ولذا كان لابد من ضوابط للواقع لتنزيل النص عليه، أسردها فيما يلي:

الضابط الأول: الإحاطة بالواقع والفهم الدقيق له

إن للعلم بالواقع وجميع مكوناته أثراً كبيراً في عملية تنزيل النص خبراً كان أو حكمـًا، إذ إن «الحُكمُ على الشيءِ فَرعٌ عَن تَصَوُّرِهِ»، فلا بد من فهم الواقع فهمـًا دقيقـًا وتصوره تصوراً صحيحـًا قبل البدء في تنزيل النصوص عليه، وهو ما طالب به عمر بن الخطاب ﷺ أبا موسى الأشـعري ﷺ في كتابه الشهير «ثم الفهم.. الفهم.. فيما أدلي إليك مما ورد عليك، مما ليس في قـرآن ولا سـنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثـال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها

(١) الموافقات (٣/ ٣٣).

إلـى الله وأشـبهها بالحق»[1]، وفي هذا يقـول ابن القيم: «ولا يتمكن المفتـي ولا الحاكم من الفتـوى والحكـم بالحق إلا بنوعين من الفهـم: أحدهما: **فهم الواقع**، والفقه فيه، واسـتنباط علـم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمـارات والعلامات حتى يحيط به علمـاً، والنوع الثاني: فهم الواجـب في الواقـع، وهـو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسـان رسـوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر»[2].

وفي هذا النص يشير ابن القيم إلى أن الواقع قد يكون غامضـاً، ومختلفـاً عما يبدو، لذلك لابد فيه من استنباط العلم بالنظر الشامل لكل القرائن والأمارات.

وقد سـبق بيان أن الواقع هو «**ما عليه الشيء نفسه في ظرفه**»[3] لكن إدراك الشيء على ما هو عليه ليس سـهلاً، لأنه ارتسـام وجود ذهني ناجم عن وجود حقيقي واقعي عبر الحواس، يقول الغزالي (ت٥٠٥هـ): «الشيء له في الوجود أربع مراتب:

الأولى: حقيقته في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن، وهو الذي يعبر عنه بالعلم

الثالثة: تأليف صوت بحروف تدل عليه، وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس

الرابعة: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ، وهو الكتابة، فالكتابة تبع للفظ إذ تـدل عليـه، واللفظ تبع للعلم إذ يـدل عليه، والعلم تبع للمعلـوم إذ يطابقه ويوافقه، وهذه الأربعـة متطابقـة متوازيـة، إلا أن الأولين وجـودان حقيقيان لا يختلفـان بالأعصار والأمم، والآخريـن -وهو اللفـظ والكتابة -يختلفان بالأعصار والأمم، لأنهمـا موضوعان بالاختيار ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة»[4].

فالوجود الذهني أو اللفظي أو الكتابي قد يطابق الوجود الخارجي الحقيقي للأشياء وقد يخالفـه، إذ منافذ إدراك الواقع الحواس، والحواس قد تخطئ، يقول الجويني (ت ٤٧٨هـ):

---

(١) أخرجه الدار قطني في سـننه (٤ / ١٣٢)، والبيهقي في السـنن الكبرى(١٠/ ١٥٠)، وينظر: إعلام الموقعين(١ / ٨٦).

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٨٧).

(٣) ينظر ص (١١) من هذا البحث.

(٤) المستصفى (١/ ١٨-١٩).

«ومرجع المحسوسات إلى الحواس، وهي عرضة الآفات»[1].

إن تعقيد الواقع مع خداع الحواس أو ضعفها عن الإدراك الشمولي يقتضي نظراً في كواشف الواقع تثمر العلم فيه وتنفي التخرص والتخيل.

وكواشف الواقع هي **المقولات العشر** عند المناطقة، التي تشمل تحديد الماهية والأعراض[2]: وذلك بالإجابة عن الأسئلة المفتاح، وهي: (ماذا ولماذا وأين ومتى وكيف)، فالأول عن الماهية، والثاني عن العلة والسبب، والثالث عن المكان، والرابع عن الزمان، والخامس عن الحال والكيف [3]، وهذا يتطلب:

١- النظر في القرائن والأمارات «كما تَوَصَّلَ شَاهِدُ يوسُفَ بشَقِّ الْقَمِيصِ من دبُرٍ إلى مَعْرِفَةِ بَرَاءَتِهِ وَصِدْقِهِ وكَمَا تَوَصَّلَ سلَيْمَانُ صلى اللّهُ عليه وسلم بقوله ائْتونِي بالسِّكِّينِ حتى أَشُقَّ الوَلَدَ بَيْنكمَا إلى مَعْرِفَةِ عَينِ الْأُمِّ وكَمَا تَوَصَّلَ أَميرُ الْمؤْمِنِينَ عَليٌّ عليه السّلَامُ بقوله للْمَرْأَةِ التي حمَلَتْ كتَابَ حَاطِبٍ لما أَنكَرَتْهُ لَتخْرِجْنَ الْكتَابَ أو لنجردنك إلى اسْتخْرَاجِ الْكتَابِ منها وكَمَا تَوَصَّلَ الزّبَيْرُ بن العَوَّامِ بتَعْذِيبِ أَحَدِ ابْنيْ أبي الْحُقَيْقِ بأَمْرِ رسول اللّهِ صلى اللّهُ عليه وسلم حتى دلَّهُمْ على كنْزِ جبي لمَّا ظهَرَ له كَذبُهُ في دعْوَى ذَهَابِهِ بالْإِنْفَاقِ بقوله الْمالُ كَثيرٌ والْعَهْدُ أَقْرَبُ من ذلك وكَمَا تَوَصَّلَ النُّعْمانُ بن بَشيرٍ بضَرْبِ الْمُتَّهَمينَ بالسَّرِقَةِ إلى ظهُورِ الْمالِ الْمسْرُوقِ عنْدَهُمْ فَإِنْ ظهَرَ وَإِلَّا ضرَبَ من اتّهَمَهُمْ كما ضرَبَهُمْ وأَخْبَرَ أَنَّ هذا حُكمُ رسول اللّهِ ﷺ »[4].

---

(١) البرهان (١/ ١١٠).

(٢) يقصد بالمقولات العشر، الجوهر والكم والكيف والإضافة والأين والمتى والوضع والملك والفعل والانفعال. وجمعها بعضهم في أبيات شعرية، فقال:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك
في بيته بالأمس كان متكي
في يده غصن لواه فالتوى
فهذه عشر مقولات سوا

ففي هذين البيتين إشارة إلى أمثلة للمقولات العشر، فـ«زيد» مثال للجوهر، و«الطويل» للكم، و«الأزرق» للكيف، و«الابن» للإضافة، و«في بيته» للأين، و«بالأمس» للمتى، و«متكي» للوضع، و«في يده سيف» للملك، و«لواه» للفعل، «فالتوى» للانفعال، ينظر: ضوابط المعرفة (٣٢٨).

(٣) تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع (٣٦).

(٤) إعلام الموقعين (١/ ٨٨).

٢- الاستفصال ممن يعاينون الواقع ويعايشونه، سواء كانت واقعاً خاصاً أو عاماً، ذكر البغدادي (ت ٤٦٣هـ) أن« رجلاً قال لشريك: حلفتُ، ولست أدري كيف حلفتُ؟ فقال له شريك: ليت، إذا دريتَ أنت كيف حلفتَ، دريتُ أنا كيف أفتيكَ» [١]،لكن ينبغي التنبه إلى أغراض من يُستفصَلون عن الواقع، فقد يقدم أحدهم الواقع فيشرح صورته كأجمل ما يقال في الجواز، ويتكلم عن الواقع نفسِه آخرٌ فيذكر أسوأ ما يقال في التحريم،وهذا مشاهَد يعرفه كل قاض ومفتٍ، والفقيه المتبصر يقيم ميزاناً في نفسه عن حال المتكلم.

٣- استفصال أهل الخبرة في نوع الواقع، فقد يكون الواقع متعلقاً بأبواب الطب أو الاقتصاد أو الفلك أو السياسة فيجب الرجوع إلى علمهم، عملاً بقوله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [النحل: ٤٣]، قال الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ): «ثم يذكر المسألة لمن بحضرته ممن يصلح لذلك من أهل العلم، ويشاورهم في الجواب، ويسأل كل واحد منهم عما عنده» [٢]، و يقول الشاطبي: «إذا عنت له مسألة، ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم»[٣].

٤- الاستعانة بالبيانات والإحصاءات والدراسات التي تعطي تصوراً دقيقاً عن حقيقة الواقع بأبعاده الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل) وتفصيلاته ودقائقه، والوقوف على أمراضه ومشاكله وقضاياه المختلفة.

الضابط الثاني: تكييف الواقع شرعاً

جاء في معجم لغة الفقهاء: «التكييف الفقهي للمسألة: تحريرها، وبيان انتمائها إلى أصل معين معتبر»[٤].فالمقصود من هذا الضابط: بيان الجهة التي ينضوي الواقع تحت حكمها، وهو النوع الثاني من الفهم الذي ذكره ابن القيم بقوله: « ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني: **فهم**

(١) الفقيه والمتفقه (٢/ ٣٩٠).
(٢) الفقيه والمتفقه (٢/ ٣٩٠).
(٣) الموافقات (٤/ ١٠٧-١٠٨).
(٤) معجم لغة الفقهاء (١٢٣).

الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر» [1].

إن المرحلة التالية لفهم الواقع واستنباط العلم به تتعلق بتكييفه الشرعي، وبيان الحكم الشرعي المتعلق به، **وهذا هو الثمرة** من عملية تنزيل النص، وهي تحتاج إلى استحضار للأدلة، وملكة فقهية متمكنة من الكليات والجزئيات، ولكي يكون فهم الواجب في الواقع عميقًا، وشاملاً، خاصة إذا كان الواقع معقداً لابد من مراعاة الأمور التالية:

١- تفريد الواقعة:

النص الشرعي يتعلق بفعل الإنسان، وأفعال الناس قد تتطابق في صورة الفعل الخارجي، ولكن تختلف في المضمون الإنساني، فعن عبد اللّهِ بن عمْرِو بن العاص قال: (كنا عنْدَ النبي ﷺ فجَاءَ شابٌّ فقال: يا رسُولَ اللّهِ أُقبِّلُ وأنا صائِمٌ؟ قال: لاَ فجَاءَ شيْخٌ فقال: أَقَبِّلُ وأنا صَائمٌ؟ قال: نعم، قال: فنَظَرَ بَعْضنَا إلى بَعضٍ. فقال رسول اللّهِ ﷺ:قد عَلمْتُ لمَ نظَرَ بَعْضكُمْ إلى بَعضٍ! إن الشيخ يَمْلكُ نَفسَهُ) [2]، وجاء رجل إلى ابن عباس(فقال: ألمن قتل مؤمنا متعمدا توبة. قال: لا، إلا النار، قال: فلما ذهب، قال له جلساؤه: أهكذا كنت تفتينا، كنت تفتينا أن لمن قتل توبة مقبولة. قال: إني لأحسبه رجلا مغضبًا، يريد أن يقتل مؤمنًا قال: فبعثوا في إثره فوجدوه كذلك) [3]

هذان النصان يدلان بشكل واضح على تفريد الواقعة الإنسانية، فـ«الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر ومع ذلك **فلكل معين خصوصية ليست في غيره** »[4].

٢- العرض على أهل العلم، فرأي الجماعة خير من رأي الواحد، يقول الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) معلقًا على أهمية ذلك: « ثم يذكر المسألة ـ أي المفتي ـ لمن بحضرته ممن يصلح لذلك من أهل العلم ويشاورهم في الجواب، ويسأل كل واحد منهم عما عنده،

(١) إعلام الموقعين (١/ ٨٧) .
(٢) المسند للإمام أحمد ، حديث رقم (٦٧٣٩)، (٢/ ١٨٥) .
(٣) الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٣٣٣) .
(٤) إعلام الموقعين (١/ ٨٧) .

فإن في ذلك بركة واقتداء بالسلف الصالح، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وشاور ﷺ في مواضع وأشياء وأمر بالمشاورة، وكانت الصحابة تشاور في الفتاوى والأحكام» (١).

٣- التثبت والتحري وعدم التعجل في تكييف الواقع، فقد يطرأ ما يغير فهم الواقع، أو يظهر علم ينافي حقيقته وما يلزم منه، ورد عن مالك أنه قال: «إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن، وقال: ربما وردت علي المسألة فأفكر فيها ليالي» (٢).

الضابط الثالث: أن ينطبق الواقع على النص انطباقاً تاماً:

وهذا خاص بنصوص الأخبار من الفتن والملاحم وأشراط الساعة، بحيث يقال: **إن هذه الواقعة المعينة في الخارج هي المقصودة بهذا النص.**

وذلك لأن نصوص الشارع في هذا المجال مطلقة، فعملية التنزيل تقييد لها بحال معينة سواء أكانت شخصيات أم أوقات أم أمكنة أم أحوال مخصوصة، وهذا التقييد مفتقر إلى الدليل، والدليل هو: مدى انطباق هذه النصوص على تلك الواقعة.

وتنزيل نصوص الأخبار على الواقع كان في عهد الصحابة رضي الله عنهم، فقد صح في حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها في قصة مقتل ابن الزبير رضي الله عنه أنها قالت وهي تخاطب الحجاج:(أما إن النبي ﷺ حدثنا أن في ثقيف كذابًا ومبيراً، فأما الكذاب فرأيناه، وأما المبير فلا إخالك إلا إياه. قال: فقام عنها ولم يراجعها) (٣).

قال النووي (ت ٦٧٦هـ): «وَقَوْلهَا فِي الْكَذَّاب: (فَرَأَيْنَاهُ) تَعْنِي بِهِ الْمُخْتَار بْن أَبِي عُبَيْد الثَّقَفِيّ، كَانَ شَدِيد الْكَذِب، وَمِنْ أَقْبَحه: اِدَّعَى أَنَّ جِبْرِيل صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِيه، وَاتَّفَقَ الْعُلَمَاء عَلَى أَنَّ الْمُرَاد بِالْكَذَّابِ هُنَا الْمُخْتَار ابْن أَبِي عُبَيْد، وَبِالْمُبِيرِ الْحَجَّاج بْن يُوسُف، وَاَلله أَعْلَم»(٤).

كما ورد اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم في وصف (ابن صيّاد) بأنه الدّجال لوجود بعض الأوصاف فيه، وكان على طريقة الكهنة يخبر بالخبر فيصح تارة، ويفسد أخرى فشاع

(١) الفقيه والمتفقه (٢/ ٣٩٠) .
(٢) الموافقات (٤/ ٢٨٦) .
(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب :فضائل الصحابة ، باب : ذكر كذاب ثقيف ومبيرها ،حديث رقم (٢٥٤٥) .
(٤) شرح صحيح مسلم (١٦/ ١٠٠) .

ذلـك بين الناس، فـكان جابر رضي الله عنه يحلف بالله أنه هو الدّجال، وقـال بأن عمر رضي الله عنه كان يحلف علـى ذلك -أيضـاً- أمام النبي ﷺ في حين بيّن ابن صياد لأبي سـعيد الخدري رضي الله عنه لما سـافر معـه بأنـه ليس هو الدجال بدليـل أن النبيّ ﷺ قال عن الدجال: «هو كَافِرٌ وأنا مُسْـلِمٌ» وقال: «هـو عَقِيـمٌ لا يُولَدُ له وقد تَرَكْـتُ وَلَدِي بِالمَدِينَةِ»، وقـال: «لا يَدْخُلُ المَدِينَـةَ ولا مَكَّةَ وقد أَقْبَلْتُ من المَدِينَةِ وأنا أُرِيدُ مَكَّةَ»[1].

وتعتـبر النصوص المتعلقة بالملاحم والفتن وأشـراط السـاعة من المسـائل المهمة في الإسلام، نظراً لكونها تختص ببيان الحوادث المستقبلية الكائنة بعد وفاة النبي ﷺ حتى وقوع السـاعة، فهي مـن عوالم الغيب الذي يجب الإيمان به، وتصديقـه، فلا يصح إيمان العبد إلا بالإيمان بكل ما صحَّ عن النبي ﷺ من أخبار غيبية في الماضي والحاضر والمستقبل.

وهنا لابد من التنبيه على إشـكال كبير، يتمثـل (بتنزيل النصوص على الواقع) لأغراض خاصة منفصلة عن الجانب الإيماني، وتدخل في **باب المغالبة والكيد السياسي** أحيانـاً، وتعبر عـن حالة من ضعـف القراءة العلمية وشـيوع الخرافات والأسـاطير أحيانـاً أخـرى، فتنزيل النصوص على الوقائع المعينة الماضية والحاضرة والمسـتقبلية وتكييفها لمطابقة ما ورد في باب الفتن والملاحم وأشـراط السـاعة، كتقييدها بشـخصيات أو أوقات أو أمكنة أو أحوال معينة مخصوصة دون دليل راجح، والتوسـع باسـتخدام الأخبار المنقولة عن بعض السلف والتابعين والعلماء، فضلا عن الإسـرائيليات، يخرجها عن مقاصدها الأساسية، ولذلك كان الشرط التطابق بين النص الأخباري والواقع من كل وجه.

***

(١) شرح مشكل الآثار (٧/ ٢٨٨-٢٩٧).

المطلب الثالث

ضوابط التنزيل المتعلقة بالمنهج

بـان فيما سـبق كيف نفهم الخطاب الشـرعي المبنـي على النص، وكيف نـدرك الواقع ونكيفه شرعـًا، لكن الضوابط السابقة لا تكفي لمنع الخطأ أو الانحراف في تنزيل النص على أرض الواقع، إذ لابد من اتباع منهج علمي يزود الناظر والمجتهد بقدرة على النظر الحيادي والمجرد، هذا المنهج هو ما يسميه العلماء بتحقيق المناط.

الضابط الأول: اعتماد منهج تحقيق المناط

أكثر الغزالي (ت٥٠٥هـ) من إطلاق المناط على متعلَّق الحكم في كتابيه «شفاء الغليل» و «المسـتصفى» والمـراد بالمناط: مناط الحكـم، وهو العلة في الشـرعيات[١] والمقصود في هـذا البحث بتحقيـق المناط: «أن يثبت الحكم بمدرَكه الشـرعي، لكن يبقـى النظر في تعيين محله» [٢]، فتحقيق المناط هو تطبيق الحكم الكلي الثابت بالشـرع على الواقع المشـخص، وهـو معنى قائم مـن اللحظات الأولى لنزول التشـريع، وهو آخر خطـوة للمفتي كما ذكرها ابـن القيـم (ت٧٥١هـ) في نصه القيم حيث قال: «ولا يتمكـن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة مـا وقع بالقرائن والأمـارات والعلامات حتى يحيط به علمـًا، والنوع الثاني : فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، **ثم يطبق أحدهما على الآخر**»[٣].

هذا التطبيق للنص بما يثمره من أحكام يُعرف ببداهة العقول، إذ الشرع لا يُراد لذاته، بل لاتصاف أفعال العباد به، ولاصطباغ الأزمنة والأمكنة بلونه، يقول الشـاطبي (ت٧٩٠هـ):« لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون»[٤]، ومن هذه الحيثية نصَّ الغزالي(ت٥٠٥هـ) علـى أن تحقيـق المناط ضرورة لازمة للتشـريع فقال : «وأما الاجتهاد في تحقيـق المناط فلا نعرف

(١) ينظر: المستصفى (٢ / ٢٣٠) .
(٢) الموافقات (٤/ ٩٠) .
(٣) إعلام الموقعين (١/ ٨٧) .
(٤) الموافقات (٣/ ٢٣٢) .

خلافاً بين الأمة في جوازه، وهو نوع اجتهاد.... وهو ضرورة كل شريعة» [١].

وقد مثل الأصوليون لتحقيق المناط بجهة القبلة، فإنها مناط وجوب استقبالها المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حالة الاشتباه ممّا يعلم بالاجتهاد والأمارات الموجبة للظن عند تعذر اليقين[٢].

ومثّلوا له بتقدير المقدَّرات والكفايات في نفقات الأقارب، وإيجاب المثل في قيم المتلفات وأروش الجنايات، وطلب المثل في جزاء الصيد، فكلها تعود إلى الاجتهاد في تنزيل المناط على الفروع وجزئيات الحوادث [٣].

ويقوم مسلك تحقيق مناط النص على خطوات إجرائية، أبينها فيما يلي:

أولاً: تطبيق مسلك السبر والتقسيم:

السبر في اللغة: الاختبار، تقول العرب: هذه قضية يسبر بها غور العقل ـ أي يختبر ـ وكل امرئ زرته فقد سبرته [٤].

أما التقسيم في اللغة فهو: التجزئة، يقال: قسمت الشيء قسماً من باب ضرب: صيرته أجزاءً فانقسم [٥].

لقد طرح الأصوليون السبر والتقسيم مسلكاً إجرائياً لتنقيح المناط الخاص أي: العلة القياسية، ولذلك عرَّفوه بقولهم: «حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه وإبطال ما لا يصلح منها للعلية، فيتعين الباقي لها» [٦]، وشرح معناه الجويني بقوله: «إن الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل، ويتتبعها واحداً واحداً، ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه» [٧].

---

(١) المستصفى (٢/ ٢٣٠ ـ ٢٣١).
(٢) ينظر: التعليل بالشبه (١٩٤).
(٣) ينظر: المستصفى (٢/ ٢٣٠ ـ ٢٣١) والموافقات (٤/ ٩٠ ـ ٩٤) والإبهاج شرح المنهاج (٣/ ٨٢ ـ ٨٣).
(٤) لسان العرب، مادة :سبر (٤/ ٣٤٠) ،والمعجم الوسيط ،مادة: سبر (١/ ٤١٢).
(٥) لسان العرب، مادة: قسم (١٢/ ٤٧٨)، والمعجم الوسيط ،مادة: قسم (٢/ ٧٣٥).
(٦) ينظر: المحصول (٢/ ٣٥٣) ،والمستصفى (٢/ ٢٩٥) و نهاية السول (٣/ ٩٦).
(٧) البرهان (٢/ ٣٥).

والواقع أن السبر والتقسيم يصح إجراؤه في تنقيح المناط العام، وهو خطوة منهجية موضوعية، تقوم على جمع كافة الاحتمالات ثم اختبارها واستبعاد ما لا يمكن، والاستدلال لما يبقى.

ففي تنزيل النص على الواقع يتربع (السبر والتقسيم) على قمة الإجراءات في فهم الواقع حيث يجمع الناظر في الواقع كل ما يقع في دائرة مدركاته، وما ينتج عن استفصاله لمعايشي الواقع وخبرائه، وكذا نتائج الدراسات والإحصائيات،

وكذا للسبر والتقسيم الصدارة في فهم الواجب في الواقع، حيث يحصر الناظر كافة الأحكام التي يمكن للواقع أن ينضوي تحتها، ثم يختبر ما حصره واحداً واحداً، ليظهر لديه ما هو الواقع، وما الواجب فيه أي تكييفه الشرعي.

واختبار العناصر المحصورة يكون في كل بحسبه، فقد يكون مرجع الناظر تناقض الروايات، أو حال الراوي، أو الشك في الدراسات والإحصائيات المقدَّمة، ويكون اختبار عناصر تكييف الواقع ببيان قوة التطابق والشبه بين الواقع والجهة التي ينضوي تحتها.

كما يتضمن اختبار العناصر المحصورة تمييز الأوصاف المؤثرة من الطردية، فالواقع قد تحتف به أمور ليس لها مدخل في التكييف الفقهي له، كما يمكن أن يكون مشحوناً بتفصيلات ليس لها تأثير سوى الاقتران الوجودي.

إن السبر يؤدي إلى إلغاء الأوصاف الطردية المحتفة بالواقع غير المؤثرة فيه، وإبقاء الأوصاف المؤثرة، جاء في حاشية «إدرار الشروق على أنواء الفروق» في معرض التفريق بين قاعدة الحكم والفتوى: « فقها القضاء والفتوى مبنيان على إعمال النظر في الصور الجزئية، وإدراك ما اشتملت عليه من الأوصاف الكائنة فيها، فيلغي طرديها، ويعمل معتبرها»[1]، وعقب صاحب الحاشية بقوله: «وقوله طرديها، أي: الأوصاف الطردية التي لا تنبني على وجودها أو فقدها ثمرة، وهذا وجه تخطئة المفتين والقضاة لبعضهم بعضاً، فقد يبني القاضي والمفتي حكمه وفتواه على الأوصاف الطردية المختلفة[2] بالنازلة، ويغفل عن أوصافها المعتبرة» [3].

(١) الفروق مع حواشيه (٤/ ١٢٣) .
(٢) كذا في النسخة المطبوعة ، ولعلها : المحتفة .
(٣) الفروق مع حواشيه (٤/ ١٢٣) .

ثانيـًا: بناء صورة الاستدلال في تحقيق المناط:

فصورة الاستدلال في تحقيق المناط تقوم على مقدمتين:

مقدمة صغرى: عقلية، تستند إلى الواقع المشاهَد والحال الحادث

مقدمة كبرى: نقلية، أفادتها النصوص لفظـًا أو معنىً، وقد تكون من قبل الحكم السلطاني بحكم الإمامة والسياسة الشرعية.

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين:

إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي

فالأولـى: نظريـة، وأعني بالنظرية هنا ما سـوى النقلية سـواء علينا أثبتـت بالضرورة أم بالفكر والتدبر ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية.

والثانية نقلية، وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي بل هذا جار في كل مطلب عقلي أو نقلي فيصح أن نقول الأولى راجعة إلى تحقيق المناط والثانية راجعة إلى الحكم»[1].

وذلك مثل قولنا عن شراب (س): هذا مسكر، وكل مسكر حرام، فهذا حرام.

فالقضية الأولى: مقدمة صغرى، توضح تكييف الشراب بأنه منضوٍ تحت فئة المسكرات من مشـروبات الواقع، والقضية الثانية: مقدمة كبرى، تبين حكمـًا شـرعيـًا كليـًا مسـتمداً من النصـوص، فكانـت النتيجةُ تحقيقَ المنـاط بتعدية الحكم الكلي إلى الصورة المشـخصة في الواقع.

وبمثله ذكر السبكي(ت٧٥٦هـ) تحقيق مناط الكفاية في النفقة، يقول: « فإن مناط الحكم في نفقـة القريـب: الكفاية، وذلـك معلوم بالنص، أمـا أن الرطل كفاية لهذا الشـخص أم لا؟ فيـدرك بقـول المقوِّمين، وهو مبني علـى الظن والتخميـن، وينتظم هذا الاجتهـاد بأصلين: أحدهما: أنه لا بد من الكفاية، والثاني: أن الرطل قدر الكفاية، فيلزم منه أنه الواجب.

أما الأصل الأول: فمعلوم بالنص والإجماع، وأما الثاني فبالظن »[2]

وترتيـب صورة الاسـتدلال في كلام السـبكي كالتالـي: الكفاية في نفقـة القريب واجبة، مقدار (كذا) كفاية، فهو الواجب.

---

(١) الموافقات (٣/ ٤٣-٤٤) .

(٢) الإبهاج (٣/ ٨٢) .

ثالثًا: التفريق بين القطعي والظني

القـول بمراعاة الواقع لا يعني أن يكون ظرف الزمان أو المكان ملغيـًا للنص الشـرعي، وخصوصـًا القطعـي منه الذي يسـتبطن مقاصد حقيقيـة قد تخفى على بعـض المجتهدين، يقول الغزالي ناقداً فتوى عالم لأحد الملوك لما جامع في نهار رمضان أنه عليه صوم شـهرين متتابعين دون إعتاق الرقبة: « فهذا قول باطل، ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا البـاب يؤدي إلـى **تغيير جميع حدود الشـرائع ونصوصها بسبب تغير الأحـوال**»[1] ، فالواقع ليـس لـه أولوية على كل نص، كما أنه ليـس كل واقع تجب مراعاته وإلا فلن يبقى للتشـريع الإسلامي وجود.

فقـد ورد في صحيح البخاري: (قال أبو وائل: لَمَّا قَدِمَ سَـهْلُ بْـنُ حُنَيْفٍ مِنْ صِفِّينَ أَتَيْنَاهُ نَسْـتَخْبِرُهُ، فَقَالَ: اتَّهِمُوا الرَّأْيَ فَلَقَدْ رَأَيْتُنِي يَوْمَ أَبِي جَنْدَلٍ وَلَوْ أَسْـتَطِيعُ أَنْ أَرُدَّ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْرَهُ لَرَدَدْتُ وَاللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ) [2].

والمراد بالرأي هنا: المناقض للنصوص القطعية التي لا يصح الاجتهاد فيها، أو مخالفة أمـر النبـي ﷺ، قال ابن بطال(ت٤٤٩هـ) في شـرحه على البخاري: «اتهمـوا الرأي الذي هو خلاف لرأي رسـول الله وأمره على الدين، الذي هو نظير آرائنا التي كنا خالفنا بها رسـول الله يوم أبي جندل، فإن ذلك خطأ، فأما الاجتهاد والاستنباط من كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمـة فذلك هو الحق الواجب والفرض اللازم لأهل العلم »[3]، وقال ابن حجر العسـقلاني (ت٨٥٢هـ): « فكأنـه قال اتهموا الرأي إذا خالف السـنة كما وقع لنا حيث أمرنا رسـول الله صلى الله عليه وسلم بالتحلل فأحببنا الاستمرار إلى الإحرام » [4].

والأصـل أن النـص القطعي يفيد القطع واليقين على الواقعـة التي تندرج ضمن حكمه، لكـن لا يلزم من هذا أن يكون تطبيـق النص القطعي على الواقعة الجديدة قطعـًا ويقينـًا، لأنه تطبيق بشـري يخضع للصواب والخطأ، وبالتالي قد يكـون تطبيق النص القطعي قطعيـًا وقد

(١) المستصفى (١/ ١٧٤) .
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب : المغازي، باب: غزوة الحديبية، حديث رقم (٣٩٥٣) ، (٤/ ١٥٣٤) .
(٣) شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٠/ ٣٥٢) .
(٤) فتح الباري (١٣/ ٢٨٨) .

يكون ظنياً، والتطبيق الظني المراد هنا هو غلبة الظن.

ومثاله كما ذكر الغزالي (٥٠٥ هـ):الأمر بالتوجه إلى القبلة بقوله تعالى: ﴿ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ﴾ [البقرة: ١٤٤]، فالمجتهد أو المكلف ملزم بتطبيق هذا النص القطعي في كل صلاة يصليها، فإذا كان في مكان جهة القبلة فيه معلومة، كمن يصلي أمام الكعبة عياناً في الحرم المكي، كان تطبيقه للنص القطعي قطعياً ويقينياً، لكن لو كان في صحراء أو في مكان يصعب فيه التعرف على جهة القبلة، فواقعه الزماني أو المكاني في هذه الحال يفرض عليه استعمال غلبة الظن، يقول الغزالي(٥٠٥ ه): « والكعبة تعلم قطعاً بالعيان، وتظن بالاجتهاد، وعند الظن، يجب العمل، كما يجب عند المشاهدة» [١].

رابعاً: التفريق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع

والمقصود بخطاب التكليف: خطاب الشارع المتعلق بفعل المكلف طلباً أو تركاً أو تخييراً، ومتعلقه: الإيجاب والندب والحرمة والكراهة والإباحة.

وأما خطاب الوضع «الذي أخبرنا أَنَّ اللّهَ وضَعَهُ وَيسَمَّى خطَابَ الْإِخْبَارِ» [٢]فيشمل الوصف الظاهر المنضبط المتضمن حكمة الذي وضعه الشارع سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو عزيمة أو للصحة[٣].

وخطاب التكليف هو الأصل في التشريع «فَالأَصْلُ أَنْ يَقولَ الشَّارِعُ أَوجَبْت عَلَيْكمْ أو حَرَّمت وأَمَّا جَعْلهُ الزّنَى وَالسَّرقَةَ علَماً على الرَّجمِ وَالقَطْعِ فَبخِلَافِ الأَصْلِ»[٤]، ولو تعارض التكليفي مع الوضعي قدم التكليفي، كحال المصلي إذا لم ما يجد ما يستر عورته فإنه يصلي بلا سترها، فيسقط حكم الوضع ولا يسقط حكم التكليف.

ويعبر خطاب التكليف عن وصف للفعل مقدور للمكلَّف، بخلاف خطاب الوضع فهو غير مقدور للمكلف، بل هو يعبر غالباً عن البيئة التي يوجد فيها المكلف، لذلك فإن المقدمة الكبرى في تحقيق المناط تشتمل دائماً على حكم تكليفي مستحلبٍ من النصوص،

(١) المستصفى (١/ ١١٧) .
(٢) البحر المحيط للزركشي (١/ ٩٩) .
(٣) ينظر : المحصول (١/ ١٣٨) ، والبحر المحيط للزركشي (١/ ٩٩) .
(٤) البحر المحيط للزركشي (١/ ١٠٠) .

وأما المقدمة الصغرى فهي تتناول حكم الوضع فتبحث في وجود الشروط والأسباب وانتفاء الموانع لتحكم بانضواء الواقع تحت الحكم التكليفي.

فالواجب على محقق المناط التنبه للفرق بين الخطابين، وتقديم خطاب التكليف على خطاب الوضع.

خامسًا: المخاطَب بالفعل هو المكلَف بتحقيق المناط

من المؤكد أن علماء الأمة الربانيين هم المخاطبون بتحقيق المناط، إذ هم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [النحل: ٤٣] ، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): « فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً، ووجد هذا الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له، **أوقع عليه** ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة »[1]، وهذا النظر للمفتي كذلك.

ويرى ابن بيه أن من يتوجه له الخطاب هو المسؤول عن تحقيق المناط [2]، فالفرد المكلف مسؤول عن تحقيق المناط فيما يتعلق بوضوئه وصلاته وما يحدث فيها من حركة هل هي كثيرة أو قليلة، قال الغزالي(ت٥٠٥هـ) في الإحياء: « وكل مكلف فهو صاحب موازين في أفعاله وأقواله » [3]،كما أن الخطاب قد يتوجه إلى الجماعة ويقصد بها الفرد كقوله تعالى: ﴿ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً ﴾ [النساء: ٣]، فالذي يحقق مناط العدل هو الفرد، ومعلوم أن القضاء يتوجه له الخطاب في تقدير النفقات وفصل الخصومات كما في حكمي الطلاق، قال تعالى: ﴿ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا ﴿٣٥﴾ ﴾ [النساء: ٣٥] فجميع مسائل القضاء كالفصل في دعاوى الأموال أو أحكام الأبدان ونحوها بالبينات أو الإيمان يحقق مناطها القاضي، كما أن مسائل « بعث الجيوش لقتال الكفار والخوارج ومن تعين قتاله وصرف أموال بيت المال في جهاتها وجمعها من محالها وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود للكفار ذمة وصلحا هذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم» [4] فيحققها الحاكم العام .

---

(١) الموافقات (٤/ ٩٧) .

(٢) تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع (٧٧) .

(٣) إحياء علوم الدين (٢/ ٧٨) .

(٤) الفروق (١/ ٢٥٨) .

الضابط الثاني: استعمال الموازنات والمآلات

وهـذا فقه دقيـق يحتاجه الناظر في الواقـع، فينظر في مكونات الواقع ونـوعِ تعلقها بفعل المكلفيـن على ميزان الضروريات والحاجيات والتحسـينات، يقول الغزالي (ت٥٠٥هـ)في صفـات المجتهد: «أن يكون محيطا بمدارك الشـرع، متمكنـًا من اسـتثارة الظن بالنظر فيها، **وتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره**» [١].

كما أن اعتبار مآلات التنزيل، وهو استشـراف ما يمكن أن يرسمه تنزيل الحكم الشرعي على الأفعال من مصالح أو مفاسد يسهم في تحقيق المناط، فـ«النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعـًا»[٢].

و المـآلات ليسـت على درجة واحـدة، فمنها ما يكون أداؤه إلى المفسـدة أو المصلحة قطعيـًا وقد يكون أغلبيـًا أو نـادراً، فالحكم بالمنع دفعـًا للمآلات الضـارة المتوقعة، أو إذنـًا تحقيقـا للمـآلات النافعة المتوقعة إذا كان وقوعها أغلبيـًا أو أكثريـًا سـائغٌ في سَـنَنِ التشـريع القائـم على الاحتياط والتحرز [٣]، ولكن الإفراط فيه مذموم حتى لا تصير الشـريعة مجموع تحوطات تكبل المكلفين بالآصار والأغلال التي ما جاء الإسلام إلا لوضعها عنهم.

كما أنه من المرتكزات الأساسـية التي يسـتند إليها تنزيل النصوص على الواقع ضرورة مراعـاة الظروف الخاصة التي تعـترض بعض الوقائع والحالات، مـا يجعل تطبيق الأحكام العامة عليها سببـًا في إلحاق الحرج والمشقة، وحينئذ يُعطى الواقع حكمـًا خاصـًا على سبيل الاستثناء والترخص.

وبهذا تكون قد اكتملت ضوابط تنزيل النصوص على الواقع

(١) المستصفى (١/ ٣٤٢).
(٢) الموافقات (٤/ ١٩٤).
(٣) الموافقات (٤/ ١٩٥).

الخاتمة

بعـد أن تم بيـان ضوابط تنزيل النصوص علـى الواقع، أذيل البحـث بجملة من نتائجه، وهي:

١- النـص هو الحاكم والمحكوم به ، والواقع محكوم فيـه ومحكوم عليه، فلا يبطل الواقع النـص، وإنما يجري النظر في شـروط تطبيق النـص ووجود الموانع، وهـذا ليس إبطالاً للنص بقدر ما هو انعدام الشروط الموضوعية للتطبيق.

٢- من الواجب توسـيع مدى النصوص بالتعليل والتقصيد، لكن بشـرط عـدم إبطال ألفاظ النصوص وإلغائها.

٣- يستعمل السبر والتقسيم لفهم الواقع وإدراكه، وكذا لفهم واجب الشرع في الواقع.

٤- تعتمد عملية تنزيل النص على الواقع على مقدمتين: كبرى نقلية، وصغرى عقلية.

٥- إن التطبيق البشري للنص القطعي لا يلزم أن يكون تطبيقـًا قطعيـًا، بل قد يحتمل الصواب كما يحتمل الخطأ.

٦- إن إغفـال الواقع وعـدم فهم تعقيداته في الحكم أو الفتوى الشـرعية هـو في حقيقة الأمر إلغاء للنص واطّراح للحكم الوضعي.

٧- ضـرورة الإفادة من العلوم الإنسـانية والاجتماعية الحديثة في فهم حقيقة مسـائل الواقع وتعقيداته المختلفة، لاسيما أن هناك مناهج متعددة تساعد علماء الشريعة في درك الواقع.

التوصيات:

وقد خلصت إلى عدة توصيات، هي:

١- رفع وعي طلبة الدراسـات العليا المختصين بالفقه بالواقع ولوازمه، وآليات التعامل الصحيح معه.

٢- تقديم دورات للمختصين في تنمية مهارات التعامل مع النصوص، وآليات الكشـف عن الواقع.

٣- تأسـيس مراكـز دراسـات متخصصـة لدراسـة الواقـع وتحولاته ليصـدر الرأي عن الجماعـة، وبنـاء منهج إسـلامي مسـتقل يتعامل مـع كافة الأطـراف الفكريـة والثقافية والاجتماعية.

المراجع

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	معلومات الكتاب
١	أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم	صديق بن حسن القنوجي	دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٧٨،تحقيق: عبد الجبار زكار
٢	الإتقان في علوم القرآن	جلال الدين عبد الرحمن السيوطي	دار الفكر - لبنان - ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م،الطبعة: الأولى،تحقيق: سعيد المندوب.
٣	الإحكام في أصول الأحكام	علي بن محمد الآمدي أبو الحسن	دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٤،الطبعة: الأولى،تحقيق: د. سيد الجميلي
٤	الإحكام في أصول الأحكام	علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد	دار الحديث - القاهرة - ١٤٠٤، الطبعة: الأولى
٥	إحياء علوم الدين	محمد بن محمد الغزالي أبو حامد	دار المعرفة
٦	أساس البلاغة	أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري	دار الفكر - ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م
٧	الأشباه والنظائر	عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي	دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣، الطبعة: الأولى
٨	الأشباه والنظائر ـ للإمام تاج الدين السبكي	الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي السبكي	دار الكتب العلمية - - ١٤١١- ١٩٩١، الطبعة: ، تحقيق:
٩	الأشباه والنظائر لابن نجيم	الشيخ زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم	دار الكتب العلمية - بيروت
١٠	أصول البزدوي - كنز الوصول إلى معرفة الأصول	علي بن محمد البزدوي الحنفي	مطبعة جاويد بريس-كراتشي.
١١	الأصول والضوابط	أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)	المحقق: د. محمد حسن هيتو، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت - الطبعة: الأولى، ١٤٠٦
١٢	إعراب القرآن	أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس	عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م،الطبعة: الثالثة،تحقيق: د.زهير غازي زاهد

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	معلومات الكتاب
١٣	إعلام الموقعين عن رب العالمين	أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي	دار الجيل – بيروت – ١٩٧٣، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.
١٤	بدائع الفوائد	محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبوعبدالله	مكتبة نزار مصطفى الباز – مكة المكرمة – ١٤١٦ – ١٩٩٦، الطبعة: الأولى،تحقيق: هشام عبد العزيز عطا – عادل عبد الحميد العدوي
١٥	البرهان في أصول الفقه	عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي	دار الوفاء
١٦	التأصيل العلمي لمفهوم فقه الواقع	سعيد بيهي	الدار العالمية للنشر – الإسكندرية – ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م، الطبعة الثانية.
١٧	التصور اللغوي عند الأصوليين	السيد أحمد عبد الغفار	دار النشر: شركة مكتبات عكاظ، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م، ص١٤٦.
١٨	التعريفات	علي بن محمد بن علي الجرجاني	دار الكتاب العربي – بيروت – ١٤٠٥،الطبعة: الأولى،تحقيق: إبراهيم الأبياري
١٩	التعليل بالشبه وأثره في القياس عند الأصوليين	ميادة محمد الحسن	مكتبة الرشد–الرياض– ٢٠٠٥م،الطبعة الثانية.
٢٠	تهذيب اللغة	أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري	دار إحياء التراث العربي – بيروت – ٢٠٠١م، الطبعة: الأولى ، تحقيق: محمد عوض مرعب
٢١	الجامع الصحيح	محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي	دار ابن كثير، اليمامة – بيروت – ١٤٠٧ – ١٩٨٧، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا
٢٢	الجامع لأحكام القرآن	أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي	دار الشعب – القاهرة
٢٣	الجامع لأحكام القرآن	أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي	دار الشعب – القاهرة

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	معلومات الكتاب
٢٤	دلائل الإعجاز	الإمام عبد القاهر الجرجاني	دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤١٥هـ ١٩٩٥م،الطبعة: الأولى، تحقيق: د. التنجي.
٥٤	شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه.	سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني	دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م. ، تحقيق: زكريا عميرات
٢٥	شرح الكوكب المنير	محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار	جامعة أم القرى - معهد البحوث العلمية - مكة المكرمة - ١٤١٣ هـ،الطبعة: الثانية، تحقيق: د. محمد الزحيلي،د. نزيه حماد
٢٦	شرح صحيح البخاري	أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي	مكتبة الرشد - السعودية / الرياض - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، الطبعة: الثانية، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم
٢٧	شرح مشكل الآثار	أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي	مؤسسة الرسالة - لبنان/ بيروت - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، الطبعة: الأولى، تحقيق: شعيب الأرنؤوط
٢٨	ضوابط المعرفة	عبد الرحمن حبنكة الميداني	دار القلم -دمشق -١٩٩٨م
٥٣	علوم الحديث	أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري	دار الفكر المعاصر - بيروت - ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، تحقيق: نور الدين عتر
٢٩	فتح الباري شرح صحيح البخاري	أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي	دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب
٣٠	الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)	أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي	دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، الطبعة: الأولى، تحقيق: خليل المنصور
٣١	الفصول في الأصول	أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي	تحقيق: سعيد الله القاضي، المكتبة العلمية، لاهور، ١٩٨١م.

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	معلومات الكتاب
٣٢	فقه الواقع: أصول وضوابط	أحمد بوعود	منشور على الشبكة العنكبوتية،مكتبة الدرر السنية
٣٣	الفقيه و المتفقه	أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي	دار النشر: دار ابن الجوزي – السعودية – ١٤٢١هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي
٣٤	في فقه التدين فهما وتنزيلا	عبد المجيد النجار	نسخة pdf، متاحة على الشبكة العنكبوتية.
٣٥	كتاب المعونة في الجدل	أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي	دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م، تحقيق: عبد المجيد تركي.
٣٦	كشاف اصطلاحات الفنون	التهانوي	دار صادر – بيروت
٣٧	الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية	أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي	مؤسسة الرسالة – بيروت – ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م. ، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري
٣٨	لسان العرب	محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري	دار النشر: دار صادر – بيروت،الطبعة: الأولى
٣٩	اللمع في أصول الفقه	أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي	دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤٠٥هـ –١٩٨٥م،الطبعة: الأولى
٤٠	متن الورقات	عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني	دار الصميعي – الرياض – ١٤١٦-١٩٩٦، الطبعة: الأولى، تحقيق.
٤١	مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية	أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس	دار النشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي
٤٢	المحصول في علم الأصول	محمد بن عمر بن الحسين الرازي	جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض – ١٤٠٠،الطبعة: الأولى،تحقيق: طه جابر فياض العلواني

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	معلومات الكتاب
٤٣	المستصفى في علم الأصول	محمد بن محمد الغزالي أبوحامد	دار الكتب العلمية
٤٤	مسند الإمام أحمد بن حنبل	أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني	مؤسسة قرطبة – مصر
٤٥	المسند الصحيح	مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري	دار إحياء التراث العربي – بيروت – الطبعة: بلا، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي
٤٦	المعجم الوسيط	إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار	دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية
٤٧	معجم لغة الفقهاء	أ.د. محمد رواس قلعة جي، د. حامد صادق قنيبي	المكتبة التدمرية، ١٩٩١م
٤٨	معجم مقاييس اللغة	أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا	دار الجيل – بيروت – لبنان – ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م،الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد السلام محمد هارون
٤٩	معجم مقاييس اللغة	أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا	دار الجيل – بيروت – لبنان – ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م،الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد السلام محمد هارون
٥٠	المفردات في غريب القرآن	أبو القاسم الحسين بن محمد	دار المعرفة – لبنان، تحقيق: محمد سيد كيلاني
٥١	المنخول في تعليق الأصول	محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبوحامد	دار الفكر – دمشق – ١٤٠٠،الطبعة: الثانية،تحقيق: د. محمد حسن هيتو
٥٥	منهج النقد في علوم الحديث	نور الدين عتر	دار الفكر – دمشق – ١٤١٨هـ– ١٩٩٧م.
٥٢	الموافقات	إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي	دار ابن عفان – السعودية – ١٤١٧-١٩٩٧،الطبعة: الأولى،تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آلسلمان

المقاصد الأصلية والتبعية لأحاديث الألوهية
(كتاب التوحيد للإمام البخاري نموذجا)

د. نصرة البدري محمد البدري

الأستاذ المساعد بقسم أصول الفقه

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة القصيم

مُقَدِّمَة

الحمد لله الذي بنعمته اهتدى المهتدون، أحمده وأشكره على فضله وعطائه الميمون، أحمده تعالى الذي قصد بتكليف عباده تحقيق مصالحهم في الحال والمآل، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله.

أما بعد...

قراءة النصوص الشرعية وفهم أسرارها ودقائقها بمنهج مقاصدي أمرٌ تدعو إليه الحاجة الملِحة، لأنه المعين المنضبط، لربط تكليف العبد بمقاصد الله سبحانه وتعالى، في كل أقسام الشريعة ولاسيما العقيدة، والعلم يشرُف بشرف المعلوم، وتعلّم العقيدة الصحيحة من منبعها الأصلي – الكتاب والسنة – على نهج السلف الصالح لهذه الأمة، من أعظم القربات، وأشرف المقامات، وقبول الأعمال مشروط بسلامتها، والوقوف على مقاصد التوحيد يهدي للتي هي أقوم.

وخصصت أحاديث توحيد الألوهية بالدراسة المقاصدية ، لأن توحيد العبادة محل ابتلاء لكثير من المسلمين ،وقد يقع المسلم في شركٍ بتقصيره في معرفة مقصد الشارع من توحيد الألوهية ولأن التوحيد هو قضية الأمة الإسلامية ، والتوحيد أكبر دعامة للرغبة في الطاعة، وجعله الله سبحانه وتعالى شرط لصلاح الأعمال، وهو أول واجب على المكلف، وأما اختياري للمقاصد الأصلية والتبعية – أي المقاصد باعتبار مرتبتها في القصد – وربطها بتوحيد الألوهية ،لمعرفة المقصد الخالص الذي ليس فيه حظ للمكلف ، فيتورّع من أخذ الحظوظ بهذا المقصد، ويتوجه لله بالعبادة الخالصة،ويخرج من دائرة هواه عبدا لله اختياراً، كما هو عبدٌ لله اضطراراً، وكذلك بمعرفة المقصد التبعي الذي يعتريه الحظ والغرض يتناول المكلف حظه بالإذن الشرعي ،أما اختياري للتطبيق المقاصدي لهذه النصوص لأن الفكر المقاصدي قطع مراحل كبيرة على المستوى النظري بلا شكٍ ، ولكني أرى أن التطبيق المقاصدي ما يزال يحتاج لمزيد من البحث والتدقيق والضبط ، وكذلك لنجمع بين التأصيل النظري والتفعيل العملي.

وإذا ما استحضرنا جانب التوحيد والمقاصد في قراءة النص الشرعي ، من كتاب وسنة،

يتحقـق المقصد التعبدي بمعناه العام ، ويتجلى في مظهر النظر بالبصيرة للمسـتقبل ، ومظهر الإخـلاص أي الخلـو من حظ النفس وأخـذه بالمقاصد الأصلية ، وكذلـك في مظهر الترقّي والتحـوّل ، فلا يرضى العبـد بحال حتى يطلب حالا فوقها ، وأفضـل منها ، حتى يبلغ درجة اليقين في العبادة، ولاسيما أن التعبد لله وحده هو الغاية من خلق الإنسان ، فلزم أن تهيمن هذه الغاية العظمى على جملة أفعاله ، حيث لا يحصل منه الفعل إلا وهو يقصد أن يسير به قُدمًا إلـى تحقيق هذه الغاية ، أما اختياري للجامـع الصحيح لأحاديث الإمام البخاري لأنه أصح الكتب بعد كتاب الله سبحانه وتعالى، ولأن فقه البخاري رحمه الله يتلخص في تراجم أبوابه.

وتتمثل مشكلة البحث في الآتي:

- العبادات لا تعلل ولكن هل لها ولتوحيد الألوهية مقاصد أصلية وتبعية
- مـا هي الثمرة من تنـاول نصوص أحاديث التوحيد بقـراءة مقاصدية، وكذلك كيفية استخراج المقاصد من النصوص.

أمـا منهجـي في البحث عملـتُ بالمنهج الاسـتقرائي ، في جمع المـادة العلمية من كتب الحديث والعقيدة والمقاصد ،و تتبعت نصوص الأحاديث الواردة في كتاب الإمام البخاري، الخاصـة بأحاديث الألوهية ما اسـتطعت لذلك سـبيلا ، فأحيانا يسـتدل الإمـام رحمه الله ، بمجموعة من العبادات في حديث واحد ، أو بحديث واحد لكل أنواع التوحيد ، من ربوبية، و ألوهية ، وتوحيد الأسـماء والصفات ، كما سـأوضح لمنهجه رحمه الله في المبحث الأول، لذلـك جمعت عدداً من العبادات في قسـم واحـد ، وأوردت من المقاصـد الأصلية والتبعية مـا فتح الله به على بصيرتي وبحسـب مـا أورده العلماء ، ثـم أوردت الأحاديث الخاصة بهذه العبادات ، من شـهادتين وصلاة ، زكاة ، صوم ، حج ، ذكر، دعاء ، وتلاوة قرآن. أو الأعمال بنية العبادة ، من أمرٍ بالمعروف ونهي عن منكر ، وبر الوالدين ، ومن القيم والصفات المعينة على العبادة ، كالإخلاص ، والصبر ، واسـتيفاء الحقوق وعلاقتها بالتوحيد مع اختصار سند الأحاديث تحاشـيًا للإطالـة ، على نهج ترتيب وتبويب الإمام البخـاري رحمه الله ، ووثقت كل حديـث بكتابة الباب ورقمـه ، للرجوع إليه متى احتجنا لذلك ، واكتفيت بحديث واحد لكل نوعٍ من العبادات ، على سبيل الاستدلال بذكر الشاهد فقط (جزء من الحديث) عند ذكر

المقصـد الأصلي ، ثم أفردت مطلبـاً لذكر كل الأحاديث المتعلقـة بمقاصد هذه العبادات، وعملت بالمنهج التحليلي في تطبيق واستخراج المقاصد من نصوص الأحاديث.

خطة البحث:

تتكون من مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة على النحو التالي:

المقدمة: تحوي أهمية الموضوع، وسـبب الاختيار، وحدود البحث، ومشـكلة البحث منهج البحث وخطة البحث.

المبحـث الأول: نبذة مختصرة عن الإمام البخـاري – رحمه الله – وصحيحه وعاداته في تراجم أبوابه.

المطلب الأول: الإمام البخاري وكتابه الجامع الصحيح.

المطلب الثاني: عادات الإمام البخاري في تراجمه .

المبحث الثاني: مفهوم التوحيد والمقاصد.

المطلب الأول: مفهوم التوحيد.

المطلب الثاني: مفهوم المقاصد الأصلية والتبعية.

المبحث الثالث: تطبيق المقاصد الأصلية والتبعية على أحاديث الألوهية، (العبادات).

المطلـب الأول: المقاصد الأصليـة والتبعية لكلمة التوحيد والصـلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد .

المطلب الثاني: حق الله وحق العبد .

المطلب الثالث: المقاصد الأصلية للإخلاص .

المطلب الرابع: المقاصد الأصلية للأذكار والأدعية .

المطلب الخامس: المقاصد الأصلية للأضحية وذكاة الصيد .

المطلب السادس: المقاصد الأصلية لفضل تلاوة القرآن .

المبحث الرابع: تطبيق المقاصد الأصلية والتبعية على أحاديث الألوهية (أعمال تعبدية).

المطلب الأول: المقاصـد الأصلية للأمر بالمعروف والنهي عنى المنكر.

المطلب الثاني: المقاصد الأصلية لبيعة الرسول صلى الله عليه وسلم ومحبته .

المطلب الثالث: المقاصد الأصلية لبر الوالدين .

المطلب الرابع: مقاصد مشروعية الجزاء ونيل الحظوظ للموحدين المخلصين.

الخاتمة: تحتوي على ملخص البحث وأهم ما ورد فيه ثم الفهارس.

لعل هذا المختصر – إن شاء الله تعالى –يكون معيناً على الدخول في التطبيقات على المقاصد الأصلية والتبعية، في العبادات الواردة في أحاديث الإمام البخاري كتاب التوحيد.

***

المبحث الأول

نبذة موجزة للإمام البخاري وكتابه وعاداته فيه

المطلب الأول: الإمام البخاري وكتابه الجامع الصحيح:

هو الإمام عبد الله محمد بن إسماعيل، البخاري الحافظ الإمام في علم الحديث. صاحب الجامع الصحيح والتاريخ، رحل في طلب الحديث إلى أكثر الأمصار، وقدِم بغداد واجتمع إليه أهلها واعترفوا بفضله وشهدوا بتفرده في علم الرواية والدراية [١].

ولد الإمام البخاري يوم الجمعة بعد صلاتها، لثلاث عشرة خَلت من شهر شوال، سنة أربع وتسعين ومائة، نشأ يتيماً، حُبِب إليه العلم منذ الصغر، وساعده عليه ذكاءه المفرط، ذهبت عيناه في صغره، فرأت أمُه إبراهيم عليه السلامَ فقال يا هذه قد ردّ الله على ابنك بصره ببكائك ودعائك، فأصبح وقد ردّ الله عليه بصره، حفظ الحديث وله عشر سنين فلما طعن ستة عشر حفظ كتاب ابن المبارك [٢] ووكيع [٣]، وكان يقول أحفظ مائة ألف حديث صحيح ومائتي ألف حديث غير صحيح [٤].

حاز في الإسلام المكانة العظمى بتأليفه أصح كتاب بعد كتاب الله سبحانه، وهو (صحيحه) الذي سارت بذكره الركبان، وتلقته العقول بالقبول في كل عصر وأوان، وقد فاق أمثاله في جميع الفنون والأقسام، خُص بمزايا بين دواوين الإسلام، وهو أجلّ الكتب الصحيحة نقلاً ورواية، وفهماً ودراية، وأكثرها تعليلاً وتصحيحاً، وضبطاً وتنقيحاً، واحتياطاً وتحريراً، واستنباطاً وتقريراً. ففقهه الذي ظهر من خلال تراجمه للأحاديث قد أدهش الفحول البوازل من الأعصار، والعلماء الأفاضل من الأمصار، فإنه التزم مع تخريج الأحاديث الصحيحة المسندة، استنباط الفوائد الفقهية، فاستخرج بفقهه الثاقب من متون الحديث معاني كثيرة وأحكاماً عديدة فهذا أكبر همه وجل قصده، حتى قال جمع من الأئمة فقه البخاري في تراجمه [٥].

---

(١) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان ج٤ ص١٨٨

(٢) ابن المبارك هو : الإمام العالم أمير المؤمنين في الحديث ، أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك المرزوي ، فقيه عالم جواد مجاهد ، جمعت فيه خصال الخير ، مات في طلب العلم ، أنظر هدى الساري لأبن حجر ص٥٠٣.

(٣) هو وكيع ابن الجرح بن مليح بن عدي ، الإمام الحافظ ، محدث العراق ، كان من بحور العلم ، وعرض عليه القضاء فامتنع . توفي سنة ١٩٧هـ . انظر تاريخ بغداد (١٣/ ٤٦٦-٤٨١) .

(٤) طبقات الشافعية الكبرى ص٧٧ .

(٥) فتح الباري لابن حجر (١/ ٢٤٣).

ولقد أجاد القائل:

أعـيـا فـحـول الـعـلـم حَـل رمـوز ما

أبـداه في الأبـواب مـن أسـرار [1]

قال البخاري: كنت عند إسحاق بن راهويه [2]، فقال رجل لو جمعتم كتابا مختصرا للسنن، فوقع ذلك في قلبي فأخذت في جمع هذا الكتاب فأخرجته في نحو ستمائة ألف حديث، وصنفته في ستة عشر سنة، وجعلته حجة فيما بيني وبين الله، فقال: وما أدخلت في الجامع إلا الصحاح، وتركت من الصحاح لأجل الطول [3].

رتب الإمام البخاري صحيحه، من حيث مناسبة الكتب بعضها مع بعض، ومناسبة الأبواب في نسقها ضمن هذه الكتب، ومناسبة الأحاديث وترجمة الأبواب. وقد أبدى الإمام البخاري في هذه الأنواع الثلاثة فقها دقيقًا، ونظراً صائبًا، ونبه عن فوائد تنتزع من أدلتها انتزاعا، تحتاج إلى دقة نظر، وتوقف واستدلال [4].

المطلب الثاني: عادات الإمام البخاري في تراجمه:

عادات الإمام البخاري في تراجمه، من أهم الأمور التي يحتاجها مطالع الجامع الصحيح، فنذكر بعضًا من هذه العادات باختصار من غير تمثيل لأن المجال لا يسمح بذلك.

فمن عاداته في تراجمه أنه يقصد تسمية الأبواب، فيعطف بين المتشابهين في الحكم، ويقرن بينهما، ويحمل القواعد الفقهية والأصولية فيما ترجم به، وهذا كثيرٌ في تراجمه، ومنها ما يحيل على ما هو بين الناس مألوف وعندهم معروف، وإن لم يصرح به، فمثلاً ترجم: باب الإثمد والكحل من الرمد، وليس في الحديث ذكر الإثمد، فذكره لكون العرب غالبا ما تكتحل به، ومنها يترجم بالحكم على المشْكَل ويترك الجلي الواضح، أو يؤثر التراجم الخفية على الظاهرة، فيفعل ذلك شحذا للعقول، وتدريبًا للفهوم وتنبيها على مواطن العلة،

(١) إرشاد الساري للقسطلاني (١/ ٢٤).

(٢) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم الحنظلي المرزوي المعروف بابن راهويه، احد أئمة المسلمين، وعلما من أعلام الدين اجتمع له الحديث والفقه والحفظ والورع، والزهد روى عنه البخاري ومسلم توفى ٢٣٨ هـ انظر تاريخ بغداد(٦/ ٣٤٣).

(٣) إرشاد الساري للقسطلاني ص٢٤٤.

(٤) إفادة النصيح ص٢٦.

أو يترجم تفقهاً، ثم لا يكون في نص الحديث الذي ساقه في الباب ما يشهد له، إنما يشير بذلك إلى أن فقه المسألة مأخوذ من هذا الحديث، أو يترجم للمسألة المبهمة، بتراجم مبهمة كأنه ينبه على طريق الاجتهاد. وكذلك من عاداته يترجم مستفهماً على المسائل التي فيها خلاف. ومن عاداته أن يترجم بمذاهب بعض أهل العلم ثم يستدل له، وهذا النوع من التراجم دال على مذهبه وكذلك يصيغ التراجم العامة كقوله باب أيام الجاهلية، باب القسامة، باب مبعث النبي- صلى الله عليه وسلم -. ومن عاداته ذكر الآثار وذلك حينما يريد أن يقّوي ما ترجم به ويوضحه، ومن صور ترجمته أن يترجم دون أن يذكر في الباب حديثاً، أو يجعل ترجمة الأبواب آية من كتاب الله تعالى، أو يترجم بتراجم فقهية لكن لا يسند في الباب حديثا أو يقول باب.....ثم لا يذكر له ترجمة، ويورد ما شاء فيه من أحاديث، وأحيانا تكون مناسبة الباب لما بعده، ويكون كالفصل الممهِد له [1].

ومن عاداته أيضاً أن يكرر الحديث ولا يكرره بإسناد واحد، ويقصد به إزالة الشبهة عن الناقلين، أو بيان اختلاف الرواة، أو ترجيح أحد الأمرين المتعارضين، أو دفع توهم الزيادة في الإسناد، فيورد الإمام البخاري- رحمه الله -الإسناد على الوجهين، أو يكرره للتصريح بالسماع، وذلك إذا ورد معنعنا، ثم ورد بطرق أخرى، أو ليخرجه عن حد الغرابة، وقد يعتقده مَن ليس مِن أهل الصنعة الحديثية تكرارا، أو ليعيّن طرق الحديث، إذا كان موقوفاً لا تعلق له بالباب [2]، وكذلك عاداته تقطيعه الحديث إذا كان مشتملاً على جمل متعددة لا تتعلق إحداها بالأخرى [3]، ومن لم ينتبه لعادات البخاري في ترجمة أبواب كتابه الجامع الصحيح يسيء فهم مقاصده.

أما منهجه في جمع الأحاديث لا يمكن الالتزام به إلا لمثل هؤلاء العلماء الأذكياء، فكان يجمع مجموعة من الأحاديث بأسانيدها الصحيحة، تحت باب واحد ويؤكد وحدة الموضوع، بشرحٍ من كتاب الله تعالى مما يجعل الفهم ميسور، والمقصد واضح، فأحيانا

(١) كتاب تراجم البخاري المسمى : مناسبات أبواب صحيح البخاري بعضها بعضا لأبي حفص البلقيني ص٣٣-٦٠بتصرف .

(٢) هدى الساري لأبن حجر ص١٦ .

(٣) لب اللباب ص ٤٢-٤٣بتصرف .

يستدل بكلمة واحدة من الحديث، ويستدل بالجزء الآخر في مكان آخر، ويعقبه بآية ثم الشرح المختصر كإشارات.

في بادئ الأمر يصعب للمتتبع أحاديثه أن يعرف المناسبة ما بين اسم الباب والأحاديث الحاوية له، إلا بعمق في الفهم وتتبع في السرد، ووقفة تأمل، وليس ذلك في ترتيب الأحاديث عامة، بل في أحاديث الباب الواحد فيقّدم ويّؤخر حتى يتوصل القارئ للفهم المتكامل من وحدة الموضوع.

فلا يمكن أن نستوعب مراده في سطور، ولا حصر ثناء العلماء عليه في كلمات، فمنهجه يحتاج لمؤلَف آخر يُفهم القارئ أكثر، أما عن مناقب أبي عبد الله وفضائله، وثناء العلماء عليه، فالكتب عامرة ولا مطمع في استيعاب غالبها.

وعن مذهبه الفقهي، اختلف أهل العلم، فبعضهم عده شافعي، والبعض الآخر قال من أصحاب الإمام أحمد.

***

المبحث الثاني

مفهوم التوحيد وأنواع المقاصد

المطلب الأول: مفهوم التوحيد:

التوحيد أساس كل الديانات المرسلة من الله سبحانه وتعالى على لسان الرسل للبشرية قاطبة، وهو حفظٌ للدين من جانب الوجود والعدم وتوحيد القلب لله سبحانه بالتوكل والتدبر والتفكر [1].

التوحيد لغة هو مصدر وحد الشيء إذا جعله واحداً[2]. يقول الراغب الأصفهاني: «وحد: الوحدة الانفراد. الواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتة، وواحد مطلقاً لا يوصف به غير الله تعالى» [3]. واصطلاحاً: -هو إفراد الله تعالى بما يختص به من الربوبية، والألوهية، والأسماء، والصفات [4]، واجتمعت أقسامه الثلاثة في قوله تعالى: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦۚ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ﴾ [مريم:٦٥].

القسم الأول: توحيد الربوبية:

هو أن يعتقد الإنسان أنه لا خالق، ولا مالك، ولا مدبر للكون إلا الله، فلا خالق إلا الله كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ ﴾[الأعراف: ٥٤]، وأن يعتقد أنه لا يملك الخلق إلا خالقهم، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴾ [آل عمران:١٨٩]، وأن يعتقد الإنسان أنه لا مدبر إلا الله وحده، لقوله تعالى: ﴿ قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أَمَّن يَمۡلِكُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَمَن يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ فَقُلۡ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ [يونس:٣٠].فتوحيد الربوبية لم ينكره أحد معلوم من بني آدم، فلم يقل أحد أن للعالم خالقين، ولم يجحده أحد لا على سبيل التعطيل إلا ما أنكره فرعون مكابرة ، كما قال الله سبحانه حكاية عنه: ﴿ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴾ [النازعات: ٢٤]، ولم ينكره أحد على سبيل التشريك إلا المجوس حيث قالوا أن للعالم خالقين هم

(١) طب القلوب للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر المشهور بابن القيم الجوزية ص٢٣١ .
(٢) لسان العرب لابن منظور باب (و – ح – د) .
(٣) المفردات للراغب الأصفهاني . تحقيق محمد سعيد كيلاني . ص٥١٥ .
(٤) شرح الطحاوية (١/ ٢٤١) .

الظلمة والنور. ولم ينكر الربوبية حتى المشركين الذين بُعث فيهم الرسول ﷺ، والعقل يدلل أن الخالق للعالم واحد، ولقوله تعالى ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [المؤمنون:٩١].

القسم الثاني: توحيد الألوهية:

يقال له توحيد العبادة باعتبارين. فباعتبار إضافته لله سبحانه، يسمى توحيد الألوهية، وباعتبار إضافته إلى الخلق يسمى توحيد العبادة، وهو إفراد الله عزّ وجلّ بالعبادة، فهو المستحق لها كما في قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ ﴾ [الحج : ٦٢].

والعبادة تطلق على شيئين: بمعنى التذلل لله – عز وجل – بفعل أوامره، واجتناب نواهيه، محبةً وتعظيماً، وكذلك تطلق العبادة على المتعبد به، وهو جامع لكل عمل يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة [1]، وهذا القسم كفر به وجحده أكثر الخلق، ومن أجل ذلك أرسل الله الرسل وأنزل عليهم الكتاب، قال تعالى﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾[الأنبياء: ٢٥].وهذا ما دفعني أن أكتب عن مقاصد أحاديث الألوهية في باب التوحيد، وكما قال ابن عثيمين رحمه الله « ما أكثر المسلمين الواقعين في شرك العبادة !!. لهذا ينبغي أن يُركز على هذا النوع من التوحيد ليُخرِج الله سبحانه هؤلاء المسلمين الذين يقولون بأنهم مسلمين، وهم مشركون، ولا يعلمون » [2].

القسم الثالث: توحيد الأسماء والصفات:

وهو إفراد الله – عز وجل – بما له من أسماء وصفات، وهذا يتضمن شيئين: – الإثبات: بأن نثبت لله سبحانه جميع أسمائه وصفاته التي أثبتها لنفسه في كتابه أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ونفي المماثلة وذلك بأن لا نجعل لله مثيلا في أسمائه وصفاته[3] كما قال تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى:١١].

فالواجب أن نؤمن بما وصف الله به نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله – صلى الله عليه

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ص١١.
(٢) المصدر نفسه ص١٢ .
(٣) شرح الطحاوية (١/ ٢٤٥) .

وسلم – من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف [١].

فاستحضار واستشعار مقاصد التوحيد بكل أقسامه تجعل كل تصرفات العبد عبادة، ويصلح عمله، ويقبل عند الله سبحانه وتعالى. ولا يتحقق التوحيد إلا بثلاثة: العلم فنعلم أن لا إله إلا الله، والاعتقاد، فإذا علمت ولم تعتقد لا يتحقق التوحيد، وثالثاً بالانقياد والامتثال لله يكتمل التوحيد [٢].

المطلب الثاني: مفهوم المقاصد الأصلية والتبعية:

مقصد في اللغة يرجع لمادة (ق: ص: د) وهي تدور على معنى التوجه والنهوض نحو الشيء. هذا أصل استعمالها في الحقيقة [٣]. أما (ش : ر: ع) في لغة العرب بمعنى شرعة الماء، وهو المورد الذي يشرعه الناس، فيشربون ويستقون وتطلق على: الدين، والملة، والمنهاج، والطريقة، والسنة[٤].

تعريف مقاصد الشريعة الإسلامية: –

لم نظفر لها بتعريف محدد عند المتقدمين من علماء أصول الفقه واجتهد المتأخرون بتعريفات متعددة منها: (هي المعاني والحكم التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد) [٥].

أقسام المقاصد: –

قسم الإمام الشاطبي [٦] المقاصد تقسيمات خاصة من جهة قصد الله سبحانه وتعالى، ومن جهة قصد المكلف، فأما من جهة قصد الله تعالى لوضع هذه الشريعة قسمه إلى أربعة أقسام هي: من جهة وضع الشريعة ابتداءً ومن جهة وضع الشريعة للإفهام، ومن جهة وضع

---

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ص١٦ / ١٧ .بتصرف

(٢) المصدر نفسه ص٦١ .

(٣) لسان العرب لابن منظور (٣ / ٣٥٣) وأنظر المعجم الوسيط (٢ / ٧٣٨) .

(٤) لسان العرب (٨ / ١٧٤) والصحاح للجوهري (٣ / ١١٣٦) .

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لمحمد سعيد ص٣٧ .

(٦) الشاطبي هو : إبراهيم بن موسى بن محمد أبو اسحق اللخمي الغرناطي – الشهير بالشاطبي ، من علماء المالكية، كان إماماً محققاً أصولياً ، مفسراً فقهياً ، محدثاً نظّاراً ، ثبتاً بارعاً في العلوم ، ومن تصنيفاته (الموافقات في أصول الفقه – والاعتصام) ، توفي سنة ٧٩٠هـ .انظر شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص٢٣١ ، والأعلام للزركلي ج١ ص١٧١ ، ونيل الابتهاج بتطريز الديباج ص٤٦ .

الشـريعة للتكليـف بمقتضاها، ومن جهـة وضع الشـريعة لدخول المكلـف تحت حكمها، وكيفية استدامة المكلف للعمل بها [١].

أما من جهة قصد المكلف، فتدور مسائلها حول الأعمال بالنيات. ثم قُسمت باعتبارات مختلفة، فقسمت باعتبار ذاتها (درجتها في القوة) إلى ضرورية وحاجيه وتحسينية،[٢] وقسمت باعتبار إثباتها إلى قطعية وظنية، وقسمت باعتبار مواقع وجودها إلى: مقاصد مواقع وجودها في الدنيـا، ومقاصد مواقع وجودها في الآخرة، ومقاصد ممتزجة [٣]. وكذلك قسـمت باعتبار الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة والأفراد، إلى ثلاثة أقسـام: ما كان الاحتياج إليها قطعـًا، وما كان الاحتيـاج إليهـا ظنـًا، وما كان الاحتيـاج إليها وهمـًا. وباعتبـار العموم والخصوص من حيـث النظر لأحوال التشـريع إلى مقاصـد عامة، وخاصة، وجزئية. وكذلـك باعتبار العموم والخصـوص مـن حيث النظر لأحوال الأمة إلـى مقاصد كلية وجزئية. أمـا المقاصد باعتبار مرتبتهـا في القصد إلى مقاصد أصلية، ومقاصد تبعيـة، وهذا هو موضوع البحث، لنوضح أن توحيد الألوهية – توحيد العبادة – له مقاصد أصلية أعظم مصلحة وليس فيها حظ للمكلف، ومقاصـد تبعية بها حـظ للمكلف وفي مراعـاة المقاصد الأصلية موافقة لمقصود الشـارع في أصـل التشـريع، وبمراعاتهـا يصيـر العمـل أقرب إلـى الإخـلاص، وإذا بنـى المكلف على المقاصد الأصلية، تصير كل تصرفاته عبادة، لأنه قاصدٌ الامتثال لله وحده، وتجنبه من الوقوع في شـرك العبـادة والرياء. أمـا التبعية فهي خادمـة ومكملة للأصلية: «فالقسـم الأول يقتضيه محض العبودية، والثاني يقتضيه لطف المالك للعبيد»[٤]، وهذا تعريف عام لعموم المقاصد، وضوابط المقاصد التبعية، وسيأتي كما ذكرنا الحديث مفصلاً عن المقاصد الأصلية والتبعية، في المبحث التطبيقي لها على أحاديث توحيد الألوهية.

(١) الموافقات ج٢ ص٥ ، وعلم المقاصد الشرعية لنور الدين الخادمي ص٧٠-٧٥ بتصرف .
(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ص٧٨ .
(٣) الموافقات ج٢ ص٢٥-٢٦ بتصرف .
(٤) الموافقات ج٢ (١٧٨ / ١٧٩) .

المبحث الثالث

تطبيق المقاصد الأصلية والتبعية على أحاديث الألوهية

باب التوحيد للإمام البخاري (العبادات)

توطئة:

بعـد أن تحدثنا عن المقاصد الأصلية التي ليس فيها حظ لمكلف، والتبعية، التي بها حظ للمكلف، نبحث عن الجانب التطبيقي في العبادات، أي المقاصد الأصلية والتبعية للأحاديث الواردة في توحيد العبادة في باب التوحيد للإمام البخاري – أحاديث توحيد الألوهية – ليتضح المراد ويستشـعر المكلف القصد على هدىً وبصيرة، لاسـيما أن الإنسان خلق مجبولاً على حـب الحظوظ والسـعي إليهـا في كل مناحي الحيـاة، ولكن هل يمكـن أن ينال إذنـاً شـرعياً للوصـول إلى أغراض وحظوظ دنيوية كانت أو أخروية عـن طريق العبادات. وكما أوردنا أن العبـادات مكان ابتلاء في وصـول الحظوظ عن طريقها، ويوضح الإمام الشـاطبي ويبين لهذا المقصـود بقوله: «إن القائم علـى المقصد الأول – المقصد الأصلي – قائم بعبء ثقيل جداً، وحمـل كبير من التكليـف، لا يثبت تحته طالب حظ في الغالب، وهـذه الحالة يهدي الله إليها مـن اختصه بالتقرب من العباد، لذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف»[1]، وقال تعالى﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾ [المزمل: ٥].

وقبل أن ندخل في باب التطبيق لابد من معرفة المقارنة بين المقاصد الأصلية والتبعية[2] لتطبيقها على بصيرة ومعرفة.

الفرق بين المقاصد الأصلية والتبعية: –

١–المقاصد الأصلية والتابعة كلاهما من قبيل المقاصد الشرعية التي قصدها الشارع.

٢– كلاهما ثابت بالأدلة الشرعية المعتبرة.

٣– المقاصد الأصلية هي الأصل والأساس، والتابعة ثابتة بالتبع.

٤– الأصلية ليس فيها حظوظ المكلف، والتابعة فيها مالا يحصى من حظوظ المكلف من المنافع.

---

(١) الموافقات ج٢ ص١٥١ .

(٢) علم المقاصد الشرعية د . نور الدين الخادمي ص١٥٨–١٥٩ بتصرف .

٥- مراعاة المقاصد الأصلية أقرب إلى الإخلاص، بخلاف التابعة قد تشوبها شائبة الجري وراء الشهوات، الأمر الذي قد يخشى معه دخول الشبهات في أداء التكاليف، وإذا لم يفهمه المكلف قد ينتهي إلى مخالفة قصد الشارع والهلاك.

٦- من حيث تأكيد الطلب: الأصلية يؤكد الطلب عليها، أما التابعة لا يؤكد الطلب عليها لأنها مسايرة لما جُبِل عليه الإنسان ولا يحتاج لزيادة تشديد في طلبه.

بعد الإلمام بأطراف الدراسة النظرية عن المقاصد الأصلية والتبعية، كما تفضل به علماء المقاصد يمكن تناول المبحث التطبيقي على النحو التالي:

أحاديث باب التوحيد للإمام البخاري - رحمه الله - شاملة للتوحيد بأقسامه الثلاثة: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات، لذلك صعب استخلاص أحاديث توحيد الألوهية، وعزلها عن الأحاديث الأخرى في باب التوحيد. كما ذكرنا في منهج الإمام البخاري، قد يذكر حديثا واحدا وبه تأصيل لتوحيد الألوهية، والربوبية، والأسماء والصفات في الوقت نفسه، لذلك سوف اقتصر في الاستدلال على موضوع الشاهد في الأحاديث الواردة في العبادات، وكذلك الأعمال التي وردت بنية العبادة، مع وضع كل قسم من أقسام العبادات تحت عنوان محدد لربطها والإشارة إليها، على حسب ما ورد في ترجمة أبوابه، أحيانًا يذكر عبادات مختلفة في حديث واحد، مما يجعلني أضعها في قسم واحد ثم إيراد كل الأحاديث المتفقة مع العنوان المحدد، وأنقلها بأرقامها وأسماء الأبواب التابعة لها والصفحات في الهامش، زيادةً للتوضيح وللتمكين من الرجوع إليها متى احتجنا إلى ذلك. مع اختصار السند تحاشيا للإطالة ثم اذكر ما فتح الله لي به من مقاصد أصلية وتبعية، فأورد المقاصد الأصلية والتبعية لأحاديث الباب ثم أورد بعدها الأحاديث التي ذكرها الإمام البخاري، الخاصة بمقاصد العبادات، والأعمال التعبدية، مع زيادة التعليق حسب الحاجة، متتبعة منهج الإمام في تسلسل الأحاديث وربطها بالباب المعيّن.

المطلب الأول: المقاصد الأصلية والتبعية لكلمة التوحيد والصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد: -

فنبدأ بما بدأ به الإمام البخاري في كتاب التوحيد [١]، في حديث ابن عباس رضي الله عنه: لَمَّا بَعَثَ النَّبِيُّ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى نَحْوِ أَهْلِ اليَمَنِ قَالَ لَهُ: «**إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللهَ تَعَالَى**»[٢].

أولاً: المقاصد الأصلية لكلمة التوحيد: –

وهي التي لا يدخل إنسان الإسلام إلا بها، باعتبارها الركن الأول من أركان الإسلام، ومعناها ألا نعبد إلا الله. ومقاصدها الأصلية تتمثل في شروطها السبعة [٣]،أولاً العلم بها: أي العلم بمعناها أن لا معبود بحق إلا الله، لقوله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[محمد: ١٩]. ومن مقاصدها الأصلية اليقين: أي استيقان القلب بالشهادتين (أشهد إن لا اله إلا الله وان محمداً رسول الله)، اعتقاداً جازماً لا يصاحبه شك أو ارتياب لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمۡ يَرۡتَابُواْ ﴾[الحجرات: ١٥] وكذلك من مقاصدها الإخلاص في النطق بالشهادتين: وهو تصفية العمل بصالح النية عن جميع شوائب الشرك[٤]، لقوله تعالى ﴿ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُ ﴾[الزمر: ٣]، ومن المقاصد الأصلية لكلمة التوحيد، الصدق فيها المنافي للكذب: لقوله سبحانه وتعالى ﴿وَلَقَدۡ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعۡلَمَنَّ ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴾[العنكبوت: ٣]، والله يعلم ما كان وما يكون وما لم يكن، ولو كان كيف يكون، وهذا مجمع عليه عند أهل السنة والجماعة [٥]. ومن المقاصد الأصلية للشهادتين المحبة لله ورسوله: لأن محبته تعالى ومحبة الرسول – صلى الله عليه وسلم – مقدمة على كل محبوب لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبّٗا لِّلَّهِ ﴾[البقرة: ١٦٥]. ومن

---

(١) البخاري (كتاب المغازي) باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن ٣/ ١٦٠ .

(٢) صحيح البخاري كتاب التوحيد باب ما جاء في دعاء عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى (٣٧٧١) (٩/ ١١٤)

(٣) حقوق النبي – صلى الله عليه وسلم – على أمته في ضوء الكتاب والسنة / محمد بن خليفة التميمي ط . الرياض ١٤٣٥ هـ .

(٤) معارج القبول للشيخ حافظ بن أحمد حكمي ج١ ص٣٨٢ .

(٥) تفسير ابن كثير ٣/ ٤٠٤ .

المقاصد الأصلية الانقياد لله والاستسلام ظاهراً وباطناً: لقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. ومن مقاصد تشريع الشهادتين: القبول والالتزام بمقتضياتهما ولوازمهما: لقوله تعالى ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ١٨٥]. فبمعرفة المقاصد تتحقق معرفة مراتب الشهادة، وهي العلم والتكلم بها، وأن يعلم غيره بها، ثم يلتزم بمضمونها.

المقاصد التابعة لكلمة التوحيد: -

هي الحظوظ الدنيوية مثل الراحة والطمأنينة عند نطقها، وتذوق حلاوة الإيمان بها، والآيات والأحاديث عامرة بذلك، والأخروية مثل دخول الجنة بها، والبعد عن النار والعذاب، ووجوب شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم للناطق بها.

ثانياً: المقاصد الأصلية للصلاة: -

وضَّح الرسول – صلى الله عليه وسلم – في الحديث لمعاذ كيفية التدرج في تعليم وتطبيق الأحكام لقوله – صلى الله عليه وسلم – «**فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ**»[1] ثم دخل في فرضية الصلاة، وهي التقرب لله تعالى بالسجود وما تقرب العبد بشيء أفضل من السجود.

ومن مقاصدها الأصلية الخشوع لله تعالى في قوله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤] لأن الصلاة تضرع لله عز وجل، وأن يلتزم الهيئات المستحبة في الصلاة في السجود، والركوع، والقيام، والجلوس. ممتثلاً مطيعاً لله سبحانه وتعالى لقوله – صلى الله عليه وسلم– عن مالك بن الحويرث: [**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**][2]، قال الإمام الشاطبي: «المقصد من مشروعيتها الخضوع لله سبحانه بإخلاصٍ والتعبد له، والتوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له....»[3].

---

(١) سبق التخريج في المقاصد الأصلية والتبعية لكلمة التوحيد ص ١٣ من البحث.

(٢) البخاري باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة (٦٢٤٦) (٩/ ٨٦)

(٣) الموافقات ص ٢/ ٤٠٠ بتصرف .

المقاصد التبعية للصلاة: -

فهي راحة وطمأنينة، وملاذ من أنكاد الدنيا، ونهي عن الفحشاء والمنكر، وطلب الرزق بها ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَالْعَـٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [طه:١٣٢] وهي سبب لإنجاح الحاجات كالاستخارة وصلاة الحاجة، في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾ [الإسراء:٧٩] ، فأعطى الله سبحانه بقيام الليل المقام المحمود، وكذلك طلب الفوز بالجنة، والنجاة من النار، وكون المصلي في خفارة الله[١]، ونيل شرف المنازل، وبتقرب العبد لله ينال الرضا، ويكون في حفظه ورعايته، ومن الحظوظ أنها مجلبة للرزق، حافظة للصحة، دافعة للأذى، مطردة للأدواء، مقوية للقلب، مبيضة للوجه، مفرحة للنفس، مذهبة للكسل، منشطة للجوارح، مُمِدة للقوى، شارحة للصدر، مغذية للروح، منورة للقلب، حافظة للنعمة، دافعة للنغمة، جالبة للبركة، مبعدة عن الشيطان، مقربة للرحمن، وبالجملة: فلها تأثير عجيب في حفظ صحة البدن والقلب وقواهما، ودفع المضار عنهما، وما ابتلى رجلان بعاهة أو داء أو محنة أو بلية إلا كان حظ المصلي منها أقل، وعاقبته أسلم، وللصلاة تأثير عجيب في دفع شرور الدنيا، ولاسيما إذا أعطيت حقها من التكميل ظاهراً وباطناً، فما استدفعت شرور الدنيا والآخرة، ولا استجلبت مصالحها بمثل الصلاة[٢].

لذلك أورد الأمام البخاري عدة أحاديث للصلاة بأنواعها والمداومة والمحافظة علي أوقاتها، حتى يتضح المغزى من كل حديث من مقاصد أصلية وتبعية، وبعد تعريفهم وتعليمهم للصلاة الواردة في الحديث، كركن ثان من أركان الإسلام.

ثالثاً: المقاصد الأصلية للزكاة والإنفاق في سبيل الله: -

أمر الرسول – صلى الله عليه وسلم – معاذاً أن يخبرهم بوجوب الزكاة كركن ثالث. بل أمره ليبين لهم الحكمة من مشروعيتها ومصارفها ليكون أمرها أوقع في النفس، وتطمئن قلوبهم لأمر الله سبحانه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ «**فَإِذَا صَلَّوْا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ غَنِيِّهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقِيرِهِمْ، فَإِذَا أَقَرُّوا بِذَلِكَ فَخُذْ**

(١) الخفارة هي الذمة / العهد / الأمان / الحراسة . معجم المعاني.

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية .

مِنْهُمْ، وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ»[1].

ومن مقاصدها الأصلية إظهار العبودية لله سبحانه وتعالى، وأداؤها تعظيماً لشعائر الله، والقيام بها امتثالاً لأمره تعالى، ومقصدها الأصلي أن المال لله، والمكلف ما هو إلا خليفة لله فيه، و الإنفاق يعني قوة الاعتقاد بأن الرازق هو الله سبحانه وتعالى، وهو من موجبات التقرب لله تعالى وذلك كما أورد الإمام البخاري في حديث أبي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «**أَنْفِقْ أُنْفِقْ عَلَيْكَ**»[2]

المقاصد التبعية للزكاة والإنفاق في سبيل الله: -

من مقاصدها التبعية تطهير نفس المعطى وتزكيتها من الشح والبخل، وتخليصها من سيطرة حب المال، وهي تمرينٌ للمسلم على العطاء والسخاء، الأمر الذي يدفعه إلى البذل والإنفاق، وتحقيق مزيد من التآلف والمحبة والتواصل بين أفراد المجتمع في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَىْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [سبأ: ٣٩]، وغيرها من الآيات الدالة على وعد الله بالحفظ الأوفى للمكلف. ثم إن المزكي يلحق به وبأهله وذريته وذويه بركات وأثار دعاء الناس، وثناء الفقراء، وشهادة الملائكة، وجزاء الخالق الكريم في العاجل والآجل، وكذلك تحقيق أواصر التكافل في المجتمع والتراحم والتواد، فيكون له الأثر في سلامته من الأحقاد، والضغائن، والتحاسد، والتباغض، والغش، والخداع، وقطع الطريق، والفقر، بسد حاجات الفقراء، وتخليص أصحاب الديون، والأسرى والمحبوسين (الغارمين وفي الرقاب)، والإسهام في أمن المجتمع [3].

رابعًا: المقاصد الأصلية للصيام: -

ثم أورد الإمام البخاري الأحاديث الدالة على فرضية الصوم كركن من أركان الإسلام، ومن مقاصده الأصلية تحقيق التقوى بعبودية الله سبحانه وتعالى، لأنها عبادة يتقرب بها العبد لربه بترك شهواته، فيضبط نفسه بالتقوى ومراقبة الله سبحانه في كل زمان ومكان، ولهذا يقول

---

(١) سبق التخريج في المقاصد الأصلية والتبعية لكلمة التوحيد ص ١٣ من البحث.

(٢) صحيح الإمام البخاري باب كتاب يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللهِ(٧٤٩٦) (٩/ ١٤٣)

(٣) علم مقاصد الشريعة للخادمي ص١٧٣ بتصرف .

الله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾[البقرة: ١٨٣]، وذلك كما أورد الإمام البخاري في الحديث، «**لِكُلِّ عَمَلٍ كَفَّارَةٌ، وَالصَّوْمُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ، وَلَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ المِسْكِ**»(١).

المقاصد التبعية للصيام: -

من المقاصد التبعية للصوم تزكية النفس وتنقيتها من الأخلاق الرذيلة، وحتى يعين الله سبحانه وتعالى المكلف على أداء الصوم، شرعه في شهر من خصوصياته تصفيد الشياطين سبحانه. فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قال: «**إِذَا اسْتَهَلَّ رَمَضَانُ، غُلِّقَتْ أَبْوَابُ النَّارِ، وَفُتِّحَتْ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ، وَصُفِّدَتِ الشَّيَاطِينُ**»(٢). ومن مقاصده الجليلة أن فيه تجربة لمقاساة الحرمان والجوع، وتذكر الفقراء الذين يقاسون أبد الدهر الأمرّين: الجوع والعطش، والاستعانة على التحصين، والدخول من باب الريان، وتعويد الصائم على الصبر والتضحية (٣).

خامسًا: المقاصد الأصلية للحج: -

وختامًا لأركان الإسلام ثم أورد الإمام البخاري أحاديث فرضية الحج عندما سُئِلَ الرسول صلى الله عليه وسلم أَيُّ العَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «**إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ، ثُمَّ الجِهَادُ، ثُمَّ حَجٌّ مَبْرُورٌ**»(٤).

من المقاصد الأصلية للحج تحقيق العبودية، والامتثال، وتعظيم شعائر الله لأن الحج به كل العبادات، شهادة، وصلاة، وصيام، ونفقة، ومناسك أخرى. ويتمسك الحاج بالطاعة المطلقة لله تعالى. يطوف حول حجر - الكعبة شرفها الله -، ويقبل حجر - الحجر الأسعد أكرمه الله - ، ويرمي بحجر - الجمرات عظمها الله -، ويسعى بين حجرين - الصفا والمروة- ، وما أعظمها شعائر ، وما أسعدها لحظات ، بخشوع وحب وامتثال بعيداً عن التعليل، عبداً لله مختارا، متمثلا بطاعة الملائكة المكرمين ، ويؤدي كل المناسك في وقت

(١) (٤٧) صحيح الإمام البخاري باب ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ويرويه عن ربه (٧٥٣٨) (٩/ ١٥٧).
(٢) مسند الإمام أحمد طبعة الرسالة : مسند أبو هريرة (٨٩١٤) (١٤/ ٤٨٩) .
(٣) علم مقاصد الشريعة للخادمي ص١٧٣ .
(٤) (٤٨) صحيح البخاري باب قوله تعالى { قل فأتوا بالتوراة فأتلوها إن كنتم صادقين } (٩/ ١٥٦) .

معين ومحدد، وبعدد معين ومحدد، وفي مكان معين ومحدد، وبطريقةٍ معينة ومحددة ، ولا استنكار ، سائلا الله أن يكتب له العودة مرات ومرات – بل بتضرع وحب وامتثال –، ملتزم بقول الرسول – صلى الله عليه وسلم –: «**لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ**»[1] تقربـًا لله وخشية من غير تفريط ولا غلو.

المقاصد التبعية للحج: –

المساواة، والوحدة، والقوة، وتذكير الناس بيوم الحشر، وهو مؤتمر إسلامي كبير تتبادل فيه الفوائد، والفوز بالجنة، والنجاة من العذاب، وقبول الدعوات، وتجديد النيات الصالحة، والتعاون والتراحم [2]. ويرجع صاحب الحج المبرور كيوم ولدته أمّه حامدا شاكرا.

سادسـًا: المقاصد الأصلية للجهاد: –

فقرن الرسول – صلى الله عليه وسلم – بين شعيرة الجهاد وأركان الإسلام والإيمان لأن الجهاد هو الحافظ للدين من جانب العدم عندما سُئِلَ الرسول صلى الله عليه وسلم أَيُّ العَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «**إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ، ثُمَّ الجِهَادُ، ثُمَّ حَجٌّ مَبْرُورٌ**» [3] والجهاد في سبيل الله ينبغي أن يقترن بالإخلاص ويتجرد عن الأغراض الدنيوية، وأن يكون القصد منه إعلاء كلمة الله، وقهر أعداء الدين، والمحافظة على الدين من جانب العدم، وتأمين الدين من جانب الوجود، في أعلى مراتبه.

المقاصد التبعية للجهاد: –

المجاهد في سبيل الله في هذه الحالة بين أمرين، أما أن يرجع منتصراً على الكفر وأهله، فرحـًا بما أحرزه من غنائم، وبما ناله من أجر، وإما أن يظفر بالشهادة، ونيل الدرجات العلا في الجنة، التي وعد الله بها من أستشهد [4].

بعد أن وقفنا على مقاصد هذه العبادات نسرد ما أورده الإمام البخاري في باب التوحيد من الأحاديث الخاصة بهذه العبادات مجملة.

---

(١) مسلم باب رمي جمرة العقبة (١٢٩٧) (٢/ ٩٤٣) .

(٢) علم مقاصد الشريعة للخادمي ص١٧٤ .

(٣) صحيح البخاري باب قوله تعالى { قل فأتوا بالتوراة فأتلوها إن كنتم صادقين } (٩/ ١٥٦) .

(٤) المقاصد السنية في الأحاديث الإلهية للمقدسي . مكتبة التراث بالمدينة المنورة ص٣٥٧ .

بَابُ مَا جَاءَ فِي دُعَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمَّتَهُ إِلَى تَوْحِيدِ اللهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى (كلمة التوحيد – صلاة – زكاة – صوم – وحج) وجهاد

أحاديث باب صحيح الإمام البخاري:

١/ الحديث الأول: – سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ: لَمَّا بَعَثَ النَّبِيُّ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى نَحْوِ أَهْلِ اليَمَنِ قَالَ لَهُ: «**إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا صَلَّوْا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ غَنِيِّهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقِيرِهِمْ، فَإِذَا أَقَرُّوا بِذَلِكَ فَخُذْ مِنْهُمْ، وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ**»[(١)].

في هذا الحديث تعليم بالتدرج لأركان الإسلام لذلك أمر الرسول – صلى الله عليه وسلم –، معاذاً – رضي الله عنه – أن يعلمهم بالتدريج الشهادتين ثم الصلاة ثم الزكاة.

٢/ الحديث الثاني: – عن ابن عباس «**آمُرُكُمْ بِأَرْبَعٍ وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: آمُرُكُمْ بِالإِيمَانِ بِاللهِ، وَهَلْ تَدْرُونَ مَا الإِيمَانُ بِاللهِ؟ شَهَادَةُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وأقام الصَّلاَةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَتُعْطُوا مِنَ المَغْنَمِ الخُمُسَ، وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: لاَ تَشْرَبُوا فِي الدُّبَّاءِ[(٢)]،وَالنَّقِيرِ[(٣)]، وَالظُّرُوفِ المُزَفَّتَةِ[(٤)]، وَالحَنْتَمَةِ**» [(٥)].

ففي هذا الحديث أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أمته بالإيمان لأنه أساس التوحيد كما عرفه الإمام الشافعي بقوله: (أن الإيمان قول وعمل ونية لا يجزئ واحد من الثلاثة عن الآخر [(٦)]. والإسلام هو الإذعان والتسليم. فورد الإيمان والإسلام في النصوص الشرعية

---

(١) صحيح البخاري كتاب التوحيد باب ما جاء في دعاء عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى (٣٧٧١) (٩/ ١١٤).

(٢) (٥٤) الدُّبَّاء: وَهِي الْقرعَة ينتبذ فِيهَا فيضرى . غريب الحديث لابن الجوزية (١/ ٣١٩).

(٣) النقير: أصل النخلة ينقر وسطه ثم ينبذ فيه التمر، ويلقى عليه الماء ليصير نبيذا مسكرا.(٥/ ١٠٤). النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦هـ): المكتبة العلمية – بيروت، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي – محمود محمد الطناحي.

(٤) المزفت من الأوعية: هو الإناء الذي طلى بالزفت وهو نوع من القار، ثم انتبذ فيه.(٢/ ٣٠٤).

(٥) الحنتم: وَهِي جرار مدهونة خضر كَانَ يحمل فِيهَا إِلَى الْمَدِينَة الْخمر . النهاية في غريب الحديث والأثر(١/ ٤٤٨).

(٦) كتاب الأم للأمام الشافعي ١/ ٢١٣.

بمعنى واحد، كما في قوله تعالى ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الذاريات: ٣٥]﴿ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [الذاريات:٣٦]، وكذلك ورد بمعنيين، في قول تعالى ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤]، وفي هذا الحديث ورد الإيمان بمعنى الإسلام ثم ذُكر في هذا الحديث الإيمان بمعناه العام وأضاف مغانم الجهاد إشارة لمشروعيته كعبادة، ونهى عن كل ما يؤدي إلى مظنة الكبائر لأن العبادة هي التزام الأمر والنهي معاً، ومن أعظمها شرب الخمر المستوجب للحد وعدم رضا الله سبحانه، ولا يكتمل إيمان في قلب إلا بطاعة أمره عز وجل واجتناب نواهيه لذلك ربطه باجتناب الشرب في هذه الأواني المذكورة لأنها كانت تستعمل لحفظ وتصنيع الخمور. والمقصد واضح، فسبحان الذي منح رسولنا جوامع الكلم.

٣/ الحديث الثالث: -عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول **«أَنْفِقْ أُنْفِقْ عَلَيْكَ»**[١]

٤/ الحديث الرابع: -عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، فَقَالَ: **«هَذِهِ خَدِيجَةُ أَتَتْكَ بِإِنَاءٍ فِيهِ طَعَامٌ - أَوْ إِنَاءٍ فِيهِ شَرَابٌ - فَأَقْرِئْهَا مِنْ رَبِّهَا السَّلاَمَ، وَبَشِّرْهَا بِبَيْتٍ مِنْ قَصَبٍ لاَ صَخَبَ فِيهِ، وَلاَ نَصَبَ»**[٢]

٥/ الحديث الخامس: - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: **«يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ: مَلاَئِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلاَئِكَةٌ بِالنَّهَارِ، وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلاَةِ العَصْرِ وَصَلاَةِ الفَجْرِ، ثُمَّ يَعْرُجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ فَيَسْأَلُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ، فَيَقُولُ: كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي؟ فَيَقُولُونَ: تَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ، وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ»**[٣].

يؤكد في هذا الحديث والأحاديث الآتية أهمية وجوب الاستمرار في العبادة، والمحافظة والمداومة عليها ليتحقق المقصد الأصلي منها، وكذلك يوضح المقاصد التبعية التي وعد بها الله عباده المكرمين من دخول الجنة، والتلذذ بالنظر إلى وجهه الكريم، وبشارة الصائم بطيب خلوفه عند الله واختصاصه سبحانه بالجزاء على الصوم، وقبول الله تبارك للحاج والمهاجر والمجاهد في سبيله، ووصفهم بالإيمان، ونيل رضوان الكريم تفضلاً على عباده الطائعين.

---

(١) سبق التخريج في المقاصد التبعية للزكاة والأنفاق في سبيل الله ص ١٧ من البحث.

(٢) صحيح البخاري باب يريدون إن يبلوا كلام الله (٧٤٩٧)(٩/ ١٤٤).

(٣) المصدر نفسه باب تعرج الملائكة والروح إليه (٧٤٣٠) (٩/ ١٢٦).

٦/ الحديث السادس: - عن أَبي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّكُمْ، قَالَ: «**لِكُلِّ عَمَلٍ كَفَّارَةٌ، وَالصَّوْمُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ، وَلَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ المِسْكِ**»(١)

٧/ الحديث السابع: - وَسَمَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الإِسْلاَمَ وَالإِيمَانَ وَالصَّلاَةَ عَمَلًا، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِبِلاَلٍ: «**أَخْبِرْنِي بِأَرْجَى عَمَلٍ عَمِلْتَهُ فِي الإِسْلاَمِ**» ، **قَالَ: مَا عَمِلْتُ عَمَلًا أَرْجَى عِنْدِي أَنِّي لَمْ أَتَطَهَّرْ إِلَّا صَلَّيْتُ وَسُئِلَ أَيُّ العَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ، ثُمَّ الجِهَادُ، ثُمَّ حَجٌّ مَبْرُورٌ**»(٢)

المطلب الثاني: حق الله وحق العبد:

بعد أن تحدثنا عن مقاصد أركان الإسلام كعبادة يقام بها الدين، ومقاصد الجهاد لحفظه، أورد الإمام البخاري حديث لتوضيح حق الله وحق العبد، لعلاقتها بالتوحيد، لأن حقوق العباد هي الحظوظ والأغراض التي يجب أن يعرفها العابد، ويطلبها بإذن الله تعالى تعبداً وطاعة، وفي الحديث الشريف عندما سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - معاذاً عن الحق الأصلي الذي ليس فيه غرض للمكلف، فسأله عما أوجبه عليه، أي ما يجب أن يعاملوه به سبحانه، وألقاه على معاذ بصيغة السؤال بقوله: (أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللهِ ....) ليكون أشد حضوراً لقلبه، حتى يفهم ما يقوله رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وقوله أن يعبدوه، أي يتذللوا له بالطاعة، ولا يشركوا به شيئًا ، أي في عبادته، ولفظ شيئًا نكرة في صياغ النفي تعم كل شيء، بمعنى لا يشركوا به رسولا، ولا وليا، ولا ملكا، ولا غيرهم، بأن تكون عبادةً مطلقة، والعبادة هي التوحيد لأنها مبنية عليه، فكل عبادة لا توحيد فيها ليست عبادة، وأحق الحقوق هو حق الله، ولا تنفع الحقوق إلا به.

أما حق العباد على الله، أي ما يجب أن يعاملهم به سبحانه، والعباد لم يوجبوا شيئًا، بل الله أوجبه على نفسه تفضلاً منه على عباده، قال تعالى: ﴿**كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [الأنعام: ٥٤]، وكتب هنا بمعنى أوجب على نفسه، فحق العباد على الله ألا يعذب من لا يشرك به،

(١) سبق التخريج في المقاصد التبعية للصيام ص ١٧ من البحث

(٢) صحيح البخاري باب قوله تعالى { قل فأتوا بالتوراة فأتلوها إن كنتم صادقين } (٩/ ١٥٦) .

فهذا تفضل من الله سبحانه لم يوجبه عليه أحد[1]. وهذا الحق يعتبر حظًّا للمكلف، وهو نيله رضوان الله ومجانبة غضبه وعذابه سبحانه.

المقاصد الأصلية لاستيفاء الحقوق: -

من المقاصد الأصلية لمعرفة الحقوق شكر النعمة الموجبة لفهم مقصد الشارع في تكريمه للمكلف، فيتوجهوا لله في طلبها ولا يسألوا غيره سبحانه، وكذلك معرفة أداء الحق وبذل المستحق على بصيرة وبإذن شرعي.

المقاصد التبعية لاستيفاء الحقوق: -

وبمعرفة الحق تطمئن النفوس وترضى، ويمتنع التخاصم والتواثب، والتنافس السلبي، والتعدّي، وتسود روح الرحمة والقناعة من أجل مجتمع الفضيلة، ومن كمال المقصد في نيل الحقوق، تعجيل إيصال الحقوق لأصحابها، وهو مقصد من السمو بمكان، وإلا كانت المفسدة. وبمعرفتها والعمل بها يتحقق المقصد الأصلي والتبعي ويكون المسلم سمحًا إذا قضى وسمحًا إذا اقتضى.

حديث الباب: -

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**يَا مُعَاذُ أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللهِ عَلَى العِبَادِ؟**»، قَالَ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «**أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، أَتَدْرِي مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ؟**»، قَالَ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «**أَنْ لاَ يُعَذِّبَهُمْ**»[2]

المطلب الثالث: المقاصد الأصلية للإخلاص:

على العبد تنمية الإخلاص في قلبه وتقويته، وذلك بكمال التعلق بالله تألهًا وإنابة وخوفًا ورجاء وطمعًا وقصداً لمرضاته وثوابه في كل الأمور الظاهرة والباطنة [3] ومن أكبر مقاصد الإخلاص دفع الشرك الأكبر والأصغر وهذا هو السبب الذي أورد به الإمام البخاري أحاديث الإخلاص في كتاب التوحيد. فالإخلاص يقوي الاعتقاد، والإخلاص يقّوم الإسلام

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد محمد بن صالح العثيمين -ص٣١ بتصرف .
(٢) صحيح البخاري كتاب التوحيد باب (٧٣٧٣) (٩/ ١١٤).
(٣) كتاب التوحيد للشيخ محمد عبد الوهاب وكتاب القول السديد في مقاصد التوحيد للشيخ عبد الرحمن ناصر سبعي ط . الثانية ١٤٢٣هـ ص٣١ .

والإيمان والإحسان [1] وبالإخلاص يتجنب المكلف الرياء في القول والعمل، والإخلاص شرط قبول العمل الصالح لأنه إرادة وجه الله بالعبادة [2].

المقاصد التبعية للإخلاص: -

بالإخلاص يتحقق الرجاء والخوف، والطمع في مرضاة الله تعالى، والفوز بالجنة، وهو سرٌ بين العبد وربه، فيجعل العبد يتلذذ في فعل الخيرات، والإخلاص مورث لحب الله تعالى، وفضل سورة الإخلاص أنها تعدل ثلث القرآن، وهي السورة المحققة للإخلاص، وهذا مقصد جليل يدركه العارفون بمقصدها، ويتعاهدونها في الصلوات والدعاء كما علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

حديث الباب

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، أَنَّ رَجُلًا سَمِعَ رَجُلًا يَقْرَأُ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ يُرَدِّدُهَا، فَلَمَّا أَصْبَحَ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ، وَكَأَنَّ الرَّجُلَ يَتَقَالُّهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ القُرْآنِ**» [3].

المطلب الرابع: المقاصد الأصلية للأذكار والأدعية:

الدعاء هو إظهار الفاقة لله سبحانه وتعالى، وهو مخ العبادة، ومن يتأمل السنة المباركة يجد أن هنالك أذكار للصباح والمساء، للطعام والشراب، للنوم والانتباه، للصلوات وأعقابها، لركوب الدابة والسفر، وأذكار تتعلق بطرد الحزن والهم، وأذكار تقال عند رؤية المسلم لما يحب ويكره الخ.... [4]

فهذه الأذكار العظيمة بحسب تنوعها ومناسباتها تجديد لعهد الإيمان، ومن مقاصدها – أيضا– تقوية الصلة بالله تعالى، واعتراف بنعمه المتوالية وآلائه المتتالية، وشكراً على تفضله، وإنعامه، حيث اللجوء لله وحده، والاعتماد عليه دون سواه، والتذلل له، والتعوذ به سبحانه من كل شر وبلاء، وهذا يعني تقرير التوحيد لله وإقرار بألوهيته وربوبيته وبأسمائه وصفاته

(١) المصدر نفسه ص٣٩ .
(٢) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للدكتور : محمد صدق بن أحمد البورنو . مؤسسة الرسالة ص٥٩ .
(٣) صحيح البخاري كتاب التوحيد باب ما جاء في دعاء النبي أمته للتوحيد (٧٣٧٤) (٩/ ١١٤).
(٤) فقه الأدعية والأذكار لعبد الرزاق عبد المحسن البدر . دار كنوز أشبيلية ص٧.

سبحانه [1]، وهذا يمثل مقصد العبادة وإظهار الفاقة لله حيث لا ملاذ منه إلا إليه، وفي كل حالاته وأوضاعه ، وحاجاته.

المقاصد التبعية للأذكار والأدعية: -

للذكر والدعاء ثمرات وفوائد كما قال ابن القيم رحمه الله: [الذكر شجرة تثمر المعارف والأحوال التي شمّر إليها السالكون، فلا سبيل إلي نيل ثمارها إلا من شجرة الذكر، وكل ما عظمت تلك الشجرة ورسخ أصلها، كان أعظم لثمرتها فالذكر يثمر المقامات كلها من اليقظة إلى التوحيد، وهو أصل كل مقام، والقاعدة التي ينبني عليها، كما ينبني الحائط على أسه، وكما يقوم السقف][2].

و في الذكر من النفع والبركة والفوائد مالا يمكن أن يحيط به إنسان، وكفى بقول الله تعالى: ﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٣٥].

أحاديث الباب

١/ الحديث الأول: - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: « إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ فِرَاشَهُ فَلْيَنْفُضْهُ بِصَنِفَةِ ثَوْبِهِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ، وَلْيَقُلْ: «**بِاسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتُ جَنْبِي، وَبِكَ أَرْفَعُهُ، إِنْ أَمْسَكْتَ نَفْسِي فَاغْفِرْ لَهَا، وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ عِبَادَكَ الصَّالِحِينَ**»[3].

٢/ الحديث الثاني: - عن جابر بن عبد الله السلمي قال: (كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُ أَصْحَابَهُ الِاسْتِخَارَةَ فِي الأُمُورِ كُلِّهَا، كَمَا يُعَلِّمُهُمُ السُّورَةَ مِنَ القُرْآنِ [4]

المعنى الاصطلاحي للاستخارة هي: طَلَبُ الاخْتِيَارِ. أَيْ طَلَبُ صَرْفِ الْهِمَّةِ لِمَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَ اللهِ وَالأَوْلَى، بِالصَّلاةِ، أَوْ الدُّعَاءِ الْوَارِدِ فِي الِاسْتِخَارَةِ[5] في هذا الحديث ، يتضح أنها من أفضل العبادات لما فيها من صرف الهمة لله سبحانه وتعالى ولنعلم أن خيرة

(١) المصدر نفسه ص٩.
(٢) الوابل الصيب ص١٣٢.
(٣) المصدر نفسه بَابُ السُّؤَالِ بِأَسْمَاءِ اللهِ تَعَالَى وَالِاسْتِعَاذَةِ بِهَا (٩/ ١١٩)
(٤) صحيح البخاري باب (قل هو القادر) (٧٣٩٠) (٩/ ١١٨).
(٧٧) لب اللباب ج٥ ص ١٢٣.
(٥) صحيح البخاري باب (قل هو القادر) (٧٣٩٠) (٩/ ١١٨).

الله للعبـد خيرا من خيرته لنفسـه، وإن الله يحب أن يسـأل من فضلـه وأما المقصد التبعي لها باعتبارها صلاة وأن ما أختاره الله تعالى هو الفرج سواء وافق هوى المكلف أم لم يوافق.

٣/ الحديـث الثالـث: - عَنْ حُذَيْفَةَ، قَـالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِـهِ قَالَ: «**اللَّهُمَّ بِاسْـمِكَ أَحْيَا وَأَمُوتُ**»، وَإِذَا أَصْبَحَ قَالَ: «**الحَمْدُ لِلَّـهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا، وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**»(١)

٤/ الحديـث الرابع: -كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ يَقُولُ عِنْدَ الكَرْبِ: «**لاَ إِلَهَ إِلَّا اللهُ العَلِيـمُ الحَلِيمُ، لاَ إِلَـهَ إِلَّا اللهُ رَبُّ العَرْشِ العَظِيمِ، لاَ إِلَـهَ إِلَّا اللهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَرَبُّ الأَرْضِ رَبُّ العَرْشِ الكَرِيمِ**»(٢)

٥/ الحديث الخامس: - عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَأْتِيَ أَهْلَهُ، فَقَالَ: بِاسْمِ اللهِ، اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ وَجَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنَا، فَإِنَّهُ إِنْ يُقَدَّرْ بَيْنَهُمَا وَلَدٌ فِي ذَلِكَ لَمْ يَضُرُّهُ شَيْطَانٌ أَبَدًا**».(٣)

المطلب الخامس: المقاصد الأصلية للأضحية وذكاة الصيد:

إنّ خلـق الله سـبحانه للمخلوقات ليس عبثـاً ، والمقصد الأصلي هو التسـخير الكوني للإنسـان(٤)، فالذكاة الشـرعية ،من الأعمال التعبدية ، ومن مقاصدها الأصلية الاعتراف بأن الخلق لله جميعـاً سـبحانه ، والمقصد الأصلي لا يتصرف المسـلم في خلقه سبحانه إلا بإذنه في اسـتباحة بهيمة الأنعام ، وبالوصف الشـرعي الذي حددته الشـريعة، امتثالاً لأمره تعالى ، واعترافـاً بفضله ، ولا يمكن استحلال بهائم الأنعام إلا برضاه سبحانه ، وإلا تُعتبر الذبيحة في هذه الحالة، ميتة محرمة على أمّة محمد صلى الله عليه وسـلم ، لذلك أحل الله الذكاة وحرم قتـل مبـاح الأكل ، وكذلك من المقاصـد الأصلية للأضحيـة تقوية لمعنى الإيمان بالرسـل والشـرائع السـابقة والتقرب لله زلفى بالكبش الذي فدى به الله جل وعلا سـيدنا إسـماعيل،

(١) المصدر نفسه باب سؤال الله تعالى بأسمائه وصفاته (٧٣٩٤) (٩/ ١١٩).
(٢) المصدر نفسه باب وكان عرشه على الماء (٧٤٢٦) (٩/ ١٢٦).
(٣) المصدر نفسه (٧٣٩٦) (٩/ ١١٩).
(٤) مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر ، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء ص٤٤٢ .

بشروط في الأضحية ، وشروط في وقت ذبحها ، وشروط في التصرف في لحمها، طاعةً وامتثالاً لله وعبادة ، وتوجها بشكر النعمة.

المقاصد التبعية للأضحية وذكاة الصيد: -

الاستمتاع بالحلال الطيب من المطعومات، وشكر النعمة، وإطعام الأهل والإخوان، والإهداء، والإنفاق والتصدق للمحتاج والفقير وتكريم بني آدم أن الكون مسخر بإذن الله تعالى له، وفي الأضحية كسب ورضا الله تعالى في أيام طيبات مباركات يحسن العمل فيها، وإطعام البائس الفقير، وتوسعة للأهل والأولاد.

أحاديث الباب

١/ الحديث الأول: - عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: «ضَحَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَبْشَيْنِ يُسَمِّي وَيُكَبِّرُ»(١)

٢/ الحديث الثاني: -عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْتُ: أُرْسِلُ كِلاَبِي المُعَلَّمَةَ؟ قَالَ: «**إِذَا أَرْسَلْتَ كِلاَبَكَ المُعَلَّمَةَ، وَذَكَرْتَ اسْمَ اللهِ، فَأَمْسَكْنَ فَكُلْ، وَإِذَا رَمَيْتَ بِالْمِعْرَاضِ فَخَزَقَ فَكُلْ**»(٢)

في هذا الحديث توضيح طرق الذكاة، وفي الحديث التالي إدراك الإذن من الله باستباحة أكلها.

٣/ الحديث الثالث: -عن هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ، يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ هَا هُنَا أَقْوَامًا حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِشِرْكٍ، يَأْتُونَا بِلُحْمَانٍ لاَ نَدْرِي يَذْكُرُونَ اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا أَمْ لاَ، قَالَ: «**اذْكُرُوا أَنْتُمُ اسْمَ اللهِ، وَكُلُوا**»(٣)

المطلب السادس: المقاصد الأصلية لفضل تلاوة القرآن:

العناية بالقرآن العظيم، عناية بكلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا خلفه، المتحدّى به، المعجِز بكل حرفٍ فيه، والتلاوة تعني العلم والعمل بالقرآن (٤)

(١) صحيح البخاري (٧٣٩٩) (٩/ ١٢٠).
(٢) المصدر نفسه (٧٣٩٧) (٩/ ١١٩).
(٣) المصدر نفسه (٧٣٩٨) (٩/ ١١٩).
(٤) المفردات للراغب الأصفهاني ص ٧٥.

وتدبـر معانيه تزيد العبـد قربـًا لله تعالى ويزداد اعتقاداً بما جاء فيه من أحكام وحِكم ودروس ومواعظ، وهي من أفضل الأعمال لله سبحانه، والآيات والأحاديث شاهدة على ذلك.

المقاصد التبعية لفضل تلاوة القرآن: -

القـرآن هدايـة، وشـفاء، وكفاية، وعافية، والعبـد كلما كان عظيم العنايـة بالقرآن تلاوةً وحفظـا، مذاكرة وتدبراً، وعملاً وتطبيقـًا، نال من السـعادة والطمأنينـة وراحة البال، وزوال الهم والغم والحزن بحسـب ذلك. والآيات والأحاديث، دالة على نزول السكينة والملائكة عند القراءة، وفضائل القرآن على سـائر الكلام، واغتباط صاحب القرآن، وحلاوة تحسـين الصوت بالترتيل والقراءة في كل الأحوال والأزمان [1]

حديث الباب

عَنْ أَبِي مُوسَـى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ قَالَ: «**مَثَلُ المُؤْمِنِ الَّذِي يَقْـرَأُ القُرْآنَ كَالأُتْرُجَّةِ، طَعْمُهَا طَيِّبٌ وَرِيحُهَا طَيِّبٌ، وَمَثَلُ الَّذِي لاَ يَقْرَأُ كَالتَّمْرَةِ، طَعْمُهَا طَيِّبٌ وَلاَ رِيـحَ لَهَا، وَمَثَلُ الفَاجِرِ الَّذِي يَقْـرَأُ القُرْآنَ كَمَثَلِ الرَّيْحَانَةِ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ، وَمَثَلُ الفَاجِرِ الَّذِي لاَ يَقْرَأُ القُرْآنَ كَمَثَلِ الحَنْظَلَةِ، طَعْمُهَا مُرٌّ وَلاَ رِيحَ لَهَا**»[2]

***

(١) المتواري على أبواب البخاري للإمام ناصر الدين بن المنير

(٢) المصدر نفسه (٧٥٦٠) (٩/ ١٦١).

المبحث الرابع

تطبيق المقاصد الأصلية والتبعية على أحاديث الألوهية

باب التوحيد للإمام البخاري (أعمال تعبدية)

المطلب الأول: المقاصد الأصلية للأمر بالمعروف والنهي عنى المنكر:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكليف رباني مقطوع به، وهو عمل الأنبياء والمرسلين، وسلوك الدعاة الصالحين، وسبب خيرية الأمة وطريق نهضتها، وقد دعت إليه الشريعة في نصوص وقواعد لا تحصى[1] مثل قوله تعالي ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ [الحج: ٤١]

وللأمر بالمعروف مقاصد جليلة وهذا دليل على أهمية القيام بهذه الشعيرة. ومن مقاصده الأصلية تحقيق مرضاة الله تعالى، والمحافظة على كليات الشريعة، من حفظ دينٍ، ونفسٍ، وعقلٍ، ونسلٍ، ومال، تقربًا لله، وطاعةً لأمره، ومن أهم مقاصده تحقيق أمر الله في الاستخلاف في الأرض.

المقاصد التبعية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: -

المقاصد التبعية لا تحصى ولا تعد، لأنها تؤدي إلى الصلاح والإصلاح في الأرض، وتطهير المجتمع من الأمراض، والاعتقاد بأنه تكليف وعبادة لله تجعل القائم بها مطمئنًا لحكم الله، منتظراً للجزاء، صابراً محتسبًا، مستشعراً مسؤولية التكليف، مهما ظهرت أمامه المصائب والمحن والانتقادات، وصاحبها موعود بالفوز بالجنة، والنجاة من النار[2].

حديث الباب

عن مُعَاوِيَةَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «**لاَ يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللهِ، مَا يَضُرُّهُمْ مَنْ كَذَّبَهُمْ وَلاَ مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ**»[3].

---

(١) علم المقاصد الشرعية للدكتور نور الدين الخادمي ص١٨٨ بتصرف.

(٢) المصدر نفسه ص١٩٠ بتصرف.

(٣) المصدر نفسه باب إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٤٧٦٠) (٩/ ١٣٦).

المطلب الثاني: المقاصد الأصلية لبيعة الرسول صلى الله عليه وسلم ومحبته:

البيعة نوع من الطاعة كما جاء في المفردات (بايع السلطان إذا تضمن بذل الطاعة له، بما يرضخ له [1]، ويقال لذلك بيعة ومبايعة لقوله تعالى ﴿فَٱسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة :١١١] إشارة لبيعة الرضوان [2]، فطاعة الرسول ومحبة الرسول صلى الله عليه وسلم واجبة، كما طاعة الله، فطاعته مثمرة لمحبته، ومحبته محققة لطاعته عليه الصلاة والسلام. وبيعته عليه السلام بيعة لله عزّ وجلّ ولدين الإسلام، ومحبته لا تنفك عن محبة الله تعالى لقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، إذًا الطاعة والمحبة مقصد في ذاتها، مؤدية لمقاصد جليلة، مثل التأسّي، والانقياد، والإذعان للأوامر، واجتناب النواهي.

فمحبته من الدين وتحقيقها يكون بما شرع الله في هذا الدين، لا عن طريق البدع، أي ليست محبته في مظاهر التعظيم اللساني المليء بالغلو والشرك، لأن حسن النية لا يبيح الابتداع في الدين وكما قال ابن مسعود رضي الله عنه: «من كان مستأنسًا بهدي الرسول صلى الله عليه وسلم، فليستأنس بصحابته، فإنهم كانوا أبرّ هذه الأمة قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا وأكثرها هديا.....» [3].

المقاصد التبعية لبيعة الرسول صلى الله عليه وسلم ومحبته: -

بيعته وطاعته ومحبته عليه الصلاة والسلام، موجبة لرضا الله تعالى، ولدخول الجنة، ومجانبة سخطه تعالى، فتقّر عينه، ويطمئن قلبه، ويتذوق بها حلاوة الإيمان، والوعد بأن يزمر معه لقوله صلى الله عليه وسلم[المرء يزمر مع من أحب][4] والبيعة وطاعة ولي الأمر والمعاهدة مؤدية للأمن والاستقرار.

حديث الباب

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: بَايَعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَهْطٍ، فَقَالَ:

(١) رضَخ للأمر الواقع : استسلم المعجم الوسيط
(٢) المفردات للراغب الأصفهاني ص٦٧.
(٣) حقوق النبي على أمته محمد بن خليفة التميمي ص٣٢٢ -٣٢٤ بتصرف.
(٤) أخرجه البخاري في كتاب الأدب باب الحب في الله واستجابة الدعاء.

«أُبَايِعُكُمْ عَلَى أَنْ لاَ تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا، وَلاَ تَسْرِقُوا، وَلاَ تَزْنُوا، وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ، وَلاَ تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلاَ تَعْصُونِي فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَأُخِذَ بِهِ فِي الدُّنْيَا، فَهُوَ لَهُ كَفَّارَةٌ وَطَهُورٌ، وَمَنْ سَتَرَهُ اللهُ، فَذَلِكَ إِلَى اللهِ: إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ، وَإِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ»[1]

المطلب الثالث: المقاصد الأصلية لبر الوالدين:

من أفضل هذه المقاصد أن برّ الوالدين هو الشكر لله لقوله تعالى ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [لقمان:١٤]، وطاعتهما تعني طاعة الله عزّ وجلّ الآمر بذلك، ورضاه تعالى في رضاهما، وهما وصية الله لعباده وأنعم بها وصية، في قوله تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ ﴾.

المقاصد التبعية لبر الوالدين: -

بر الوالدين سبب سعادة المسلم فبرّهما يورّث كما عقوقهما، لقوله صلى الله عليه وسلم: «**كُلُّ الذُّنُوبِ يُؤَخِّرُ اللهُ مَا شَاءَ مِنْهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلاَّ عُقُوقَ الْوَالِدَيْنِ فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى يُعَجِّلُهُ لِصَاحِبِهِ فِي الْحَيَاةِ قَبْلَ الْمَمَاتِ**»[2]، فبرهما يحقق احترام الكبير، وطاعة ولاة الأمور، ويحافظ على شكل ومضمون وظيفة الأسرة، والتراحم بين أفرادها، ويقوي كيان المجتمع المسلم من التفكك والانحلال، وربط أواصر المحبة، لأنهما الشجرة الحانية والملاذ الرحب، لذلك اعتنت الشريعة ببرهما أحياءً كانا أو أمواتا، لأن حقوقهما تنسى إلا لمن رحم الله.

حديث الباب

عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «**الصَّلاَةُ لِوَقْتِهَا، وَبِرُّ الوَالِدَيْنِ، ثُمَّ الجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ**»[3]

في هذا الحديث جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين بر الوالدين، والصلاة لوقتها، والجهاد في سبيل الله وسماها أفضل الأعمال، وعدّها من الأعمال التعبدية الخالصة،

(١) المصدر نفسه باب المشيئة والإرادة (٧٤٦٨) (٩/ ١٣٧).
(٢) المستدرك على الصحيحين للحاكم كتاب البر والصلة (٧٢٦٣) (٤/ ١٧٢).
(٣) صحيح البخاري باب الصلاة لوقتها وبر الوالدين (٧٥٣٤) (٩/ ١٥٦).

دليل وتأكيد على مكانة بر الوالدين عند الله سبحانه، فبر الوالدين هو التوسع في الإحسان إليهما وضده العقوق [1].

المطلب الرابع: مقاصد مشروعية الجزاء ونيل الحظوظ للموحدين المخلصين:

هذه الأحاديث تبين وتلخّص المقاصد الأصلية والتبعية للعبادة الخالصة، والجزاء الأوفى للعبد الصالح من رب كريم، يتجاوز بفضله تعالى عن النية السيئة في الأعمال، ما لم ينفذها العبد بل يؤجر على تركها، والنية الحسنة إن أتبعها بعمل تتضاعف وإن لم يتبعها بعمل يؤجر، وأعد الله لهم مالا يمكن أن يتخيله بشر من النعيم، وجعل العبد مقبولا ومحبوبا لله وللعباد، بسبب حب الله عزّ وجلّ، ووعد بدخول الجنة للموحدين وإن ارتكبوا المعاصي ما لم يشركوا، وكذلك البشارة للصابرين، لأن الصبر بأنواعه هو المعين على التزام العبادة، بل هو عبادة يرجع بها العابد إلى ربه في الطاعات، والبعد عن المعاصي وقبول أقدار الله، فيوفى أجره بغير حساب وعداً من الله تعالى، ويلتقي مع رسوله صلى الله عليه وسلم على الحوض، كل هذه الأحاديث بشارة لِلعُباد الموحّدين.

أحاديث الباب

١- الحديث الأول: - أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «**يَقُولُ اللهُ: إِذَا أَرَادَ عَبْدِي أَنْ يَعْمَلَ سَيِّئَةً، فَلاَ تَكْتُبُوهَا عَلَيْهِ حَتَّى يَعْمَلَهَا، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاكْتُبُوهَا بِمِثْلِهَا، وَإِنْ تَرَكَهَا مِنْ أَجْلِي فَاكْتُبُوهَا لَهُ حَسَنَةً، وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْمَلَ حَسَنَةً فَلَمْ يَعْمَلْهَا اكْتُبُوهَا لَهُ حَسَنَةً، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاكْتُبُوهَا لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ**»[2]

٢- الحديث الثاني: - عنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «**قَالَ اللهُ: أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لاَ عَيْنٌ رَأَتْ، وَلاَ أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلاَ خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ**»[3]

٣- الحديث الثالث: - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا نَادَى جِبْرِيلَ: إِنَّ اللهَ قَدْ أَحَبَّ فُلاَنًا فَأَحِبَّهُ،**

(١) المفردات للراغب الأصفهاني ص٤٠

(٢) صحيح البخاري (٧٥٠١) (٩/ ١٤٩).

(٣) المصدر نفسه (٧٤٩٨)(٩/ ١٤٤).

فَيُحِبُّهُ جِبْرِيلُ، ثُمَّ يُنَادِي جِبْرِيلُ فِي السَّمَاءِ: إِنَّ اللهَ قَدْ أَحَبَّ فُلَانًا فَأَحِبُّوهُ، فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، وَيُوضَعُ لَهُ القَبُولُ فِي أَهْلِ الأَرْضِ».

٤/ الحديث الرابع: - **«اصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوُا اللهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنِّي عَلَى الحَوْضِ»**[١]

خاتمة باب التوحيد

ختم البخاري كتابه بحديث الحمد والتسبيح، كما بدأ أوله بحديث النية، عملا بهما أي تحريرا لقصده أول العمل حتى يكون خالصا لوجه الله تعالى وحمدا وشكرا وتقديسا له عز وجل في آخر العمل على ما وفقه إليه. هذا وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يرزقني الصدق والإخلاص في العمل وأن يمن علي بحسن القبول وأن ينفع بما وفقني إليه من خدمة لهذا الكتاب العظيم وأن يجعل هذا في صحيفتي وصحيفة والدي وشيوخي ومن علمني من المؤمنين وأن يجزي من شارك وساهم في إنجاز هذا العمل بما يستحق من أجر ومثوبة. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين والحمد لله رب العالمين[٢].

حديث الخاتمة

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«كَلِمَتَانِ حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ، خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي المِيزَانِ: سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ، سُبْحَانَ اللهِ العَظِيمِ»**.[٣]

هناك إشارات مقاصدية كثيرة للعلماء عن اختيار الأمام البخاري لأحاديث البداية والنهاية، لكتابه الجامع الصحيح، ولكتاب التوحيد، قال الحافظ ابن حجر[٤] «الظاهر أن الإمام البخاري قصد ختم كتابه - الجامع الصحيح - بما دلّ على الوزن، لأنه آخر آثار التكليف، فإنه ليس بعد الوزن إلا الاستقرار في أحد الدارين، إلى أن يريد الله إخراج من

(١) المصدر نفسه باب وجوه يومئذ ناضرة (٧٤٤١) (٩/ ١٣٢).
(٢) تعليق د/ مصطفى الأغا (٩/ ١٦٢).
(٣) صحيح البخاري باب وَنَضَعُ المَوَازِينَ القِسْطَ لِيَوْمِ القِيَامَةِ (٧٥٦٣)(٩/ ١٦٢).
(٤) هو احمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني المعروف بابن حجر وهو لقب بعض آبائه نشأ يتيماً واشتغل بالأدب وطلب الحديث فبرع فيه، مات بمصر سنة ٨٥٢ من مؤلفاته فتح الباري بشرح صحيح البخاري والإصابة انظر معجم الشيوخ عمر بن فهد الهاشمي محمد الزاهي مراجعة تحقيق محمد الجاسر ص٧٠

قضى بتعذيبه من الموحدّين، فيخرجون من النار بالشفاعة والله تعالى أعلم»[1]. وذكر أحد مشايخنا الفضلاء نكتة بديعة في بدء الإمام البخاري بحديث (إنما الأعمال بالنيات) وختمه بحديث (كلمتان حبيبتان....) هو أن كل منهما حديث غريب، فكأنما الإمام البخاري رحمه الله يشير إلى حديث (بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء) أي الذين يأخذون ماُوجد بين هذين الحديثين، من الأحاديث الصحاح التي أسندت للنبي صلى الله عليه وسلم[2]. والأدب في الابتداء إخلاص النية، وفي الانتهاء مراقبة الخواطر ومناقشة النفس على الماضي، والاعتماد في تكفير ما لعله يحتاج لتكفير، بما جعله الشارع مكفّراً للهفوات، مخلّصاً للحسنات من النزعات الداخلة في حيز الفوات[3]. فأراد الإمام البخاري ختم كتابه بالأشراف، وقد تقرر أن مدار أمور الدين، على خمسة أشياء: الاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والزواجر، والآداب، فلما فرغ الإمام من بيان الكل بيّن الاعتقادات، فلله درُّ هذا الإمام الهمام، ما أحسن ترتيبه الكتاب! افتتح ببدء الوحي وعليه مدار الدين، وثنّى بكتاب الإيمان وعليه مدار النجاة، ثلّث بالعلم، وعليه مدار معرفة العبادات والمعاملات الشرعية، وختم بالتوحيد، وعليه مدار الإعمال الصالحة، فافتتح بالأشراف، واختتم بالأعلى، وآخر الكلام بالتسبيح والتحميد[4]، فكل ما أورده العلماء دليل على اهتمامهم بمعرفة مقاصد وضع الأحاديث وترتيبها، كاهتمامهم بمعرفة حِكمها ومقاصدها.

***

(١) انظر فتح الباري (١٣/ ٥٤٢).
(٢) لب اللباب لعبد الحق (ج٥ / ٣١٤).
(٣) المتواري على أبواب البخاري لابن المنير ص٤٣٩.
(٤) لب اللباب ج٥ ص٣١٣.

خاتمة البحث

نحمده سبحانه الذي بنعمته تتم الصالحات، أن وصلت لخواتيم هذا البحث، لأورد أهم ما ورد فيه. كما يلي:

بدأت المبحث الأول بمختصر للإمام البخاري وكتابه، وعاداته لأنها معينة في فهم ترتيب الأبواب وتسميتها، وربطها بالأحاديث.

تناول البحث مفهوم التوحيد وأقسامه من توحيد ربوبية، وهو الاعتقاد أن لا خالق ولا مالك ولا مدبّر للكون إلا الله، و توحيد ألوهية ويقال له توحيد باعتبارين، فباعتبار إضافته لله سبحانه يسمى توحيد ألوهية ، وباعتبار إضافته إلى الخلق يسمى توحيد العبادة ، وهو إفراد الله عز وجل بالعبادة ،وتطلق العبادة على شيئين: بمعنى التذلل لله سبحانه ، والامتثال له بالأوامر والنواهي وتتمثل في العبادات، وكذلك تطلق العبادة على المتعبد به من كل الأعمال التي يحبها الله ويقبلها، والعمل بها لوجهه تعالى وحده لا شريك له ،وهذا التوحيد ابتلاء لكثير من المسلمين كما بّينا، أما توحيد الأسماء والصفات: وهو أن نثبت له سبحانه جميع أسمائه وصفاته ، التي أثبتها لنفسه في كتابه، أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وننفي عنه المماثلة والتشبيه سبحانه.

واتضح من ذلك أن الكليات العقدية هي الأصول الاعتقادية الإيمانية الكبرى، التي تمثل المرتكزات الأولية للدين، وبمعرفة مقاصدها يتحقق الإخلاص في العبادة، كما أمرنا الله سبحانه، امتثالا وطاعة، للفوز برضاه، وهو أعلى درجات المقاصد الأصلية والتبعية.

وتحدث البحث عن مفهوم المقاصد وأقسامها العامة والخاصة ،واختيار المقاصد الأصلية والتبعية وتخصيصها بالدراسة والتطبيق على نصوص أحاديث توحيد الألوهية (توحيد العبادة) لتحديد إمكان أو عدم إمكان نيل الحظوظ بهذه المقاصد في العبادات، ووضح البحث أن للعبادات مقاصد أصلية وتبعية، وأن المكلف يجب أن يتجرد ويتورع من أخذ حظوظه بطريق المقاصد الأصلية للعبادات، حتى لا يقع في مهالك الشرك بأنواعه من غير وعي وقصد، لأن الخطأ في مقصد العبادة لا تصححه النية الحسنة ،ولا بأس عليه أن ينظر لحظه التبعي الأخروي ويقصده تبعًا على الرأي الراجح، أما الحظ التبعي الدنيوي،

مكان اختلاف بين الفقهاء ويحتاج لتأمل، واحتياط وانتباه ،على حسب حال المكلف ، لكن الأساس في العبادة الإخلاص لله تعالى.

أما الجانب التطبيقي كان عن استقراء وتتبع المقاصد الأصلية والتبعية لكل عبادة واردة في أحاديث الباب، أو عمل بنية العبادة، ثم ذكر هذه الأحاديث كما أوردها الإمام البخاري (رحمه الله).

في ختام هذا الباب أحمد الله، وأسبّح بشكره على أن منّ علي بإتمام هذا البحث، فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن قصور فهمي والشيطان، وأسأل الله أن يتقبل جهد المُقِل، ويجعله حجةً لي في يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، وسبحان الله وبحمده، وسبحان الله العظيم.

❊ ❊ ❊

فهرس المصادر والمراجع

١. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الأصول إلى علم الأصول للبيضاوي – تحقيق جماعه من العلماء، ط بيروت – دار الكتب العلمية الطبعة ١٤١٦-١٩٩٦هـ.

٢. الأعلام لخير الدين الزركلي- دار العلم -بيروت – الطبعة السادسة ١٩٨٤م.

٣. إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري – المؤلف احمد بن محمد ابن أبي بكر عبد الملك القسطلاني – المطبعة الكبرى – الأميرية – مصرط٧ ١٣٢٣هـ.

٤. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام – الطبعة الثانية (تونس- دار حسنون) القاهرة: دار السلام ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

٥. كتاب الأم للأمام الشافعي مطبعة دار الرسالة بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٣ه – ١٩٨٣م.

٦. تفسير القران العظيم للحافظ إسماعيل ابن عمر ابن كثير المتوفى ٧٧٤هـ – دارا لجيل بيروت –لبنان – الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٧. تاريخ بغداد للخطيب البغدادي أبو بكر احمد بن علي ابن ثابت الخطيب البغدادي- دار الكتب العلمية – بيروت – دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا – الطبعةالاولى١٤١٧هـ.

٨. الجامع لأحكام القران لأبي عبد الله ابن احمد القرطبي دار الكتب العلمية- بيروت – الطبعة ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٩. حقوق النبي صلى الله عليه وسلم على أمته في ضوء الكتاب والسنة- محمد بن خليفة التميمي – تقديم معالي الشيخ صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ – الطبعة الثانية ١٤٣٥هـ-٢٠١٤مدار التوحيد للنشر- الرياض- السعودية.

١٠. زاد المعاد في هدي خير العباد المؤلف محمد بن أبي بكر ابن أيوب شمس الدين ابن قيم الجوزية – مؤسسه الرسالة – بيروت – مكتبه المنارة الإسلامية – الكويت ط٢٧ – ١٤١٥هـ- ١٩٩٤.

١١. شجرة النور الذكية في طبقات المالكية – محمد بن محمد بن مخلوف – الطبعة السلفية- بدون.

١٢. شرح العقيدة الطحاوية عبد الرحمن ابن ناصر براك ابن إبراهيم البراك – إعداد عبد الرحمن ابن صالح السديس – التدمرية – الطبعة الثانية – ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
١٣. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية – إسماعيل بن حماد الجوهر بتحقيق احمد بن عبد الغفور عطار- دارا لعلم للملايين – بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
١٤. شرح الحلية عن معاني الواسطية مع الكواشف الجلية في شرح العقيدة الواسطية للشيخ عبدا لعزيز بن محمد سليمان – مطبعة أنصار السنة المحمدية بمصر سنة النشر ١٤٠٦هـ-١٩٨٥.
١٥. صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل – ترقيم وتبويب محمد فؤاد عبد الباقي –القاهرة – الطبعة الأولى ١٤٤٣هـ.
١٦. صحيح مسلم لأبي الحسين ابن الحجاج القشيري النيسابوري –ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي–المملكة العربية السعودية- رئاسة إدارة البحوث–بدون.
١٧. طبقات الأصوليين (الفتح المبين في طبقات الأصوليين) عبد الله مصطفى المراغني- دار الكتب العلمية –بيروت الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ.
١٨. طبقات الشافعية الكبرى- لشيخ الإسلام علم الأعلام –حجه الحفاظ والمفسرين سيف النظار والمتكلمين ناصر السنة ومؤيد الملة –تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب ابن تقي السبكي- الطبعة الثانية- دار المعرفة للطباعة والنشر –بيروت –لبنان.
١٩. طب القلوب للأمام شمس الدين ابن أبي بكر المشهور بابن القيم الجوزية – تأليف وتحقيق عمر احمد الراوي – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٢٠. علم المقاصد الشرعية –نور الدين ابن مختار الخادمي –عضو الهيئة التدريسية – جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض- الطبعة الخامسة ١٤٣٥هـ-٢٠١٣م العبيكان للنشر الرياض السعودية.
٢١. فتح الباري بشرح صحيح البخاري –لابن حجر احمد بن علي العسقلاني –دار الفكر- بيروت – الطبعة ١٩٨٨م.

٢٢.فقه الأدعية والأذكار- عبد الرزاق عبد المحسن البدر – دار كنوز اشبيلية للنشر والتوزيع – الرياض- السعودية –الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٢٣.القول المفيد على كتاب التوحيد لفضيلة للشيخ محمد بن صالح العثيمين – دار ابن الجوزي – الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.
٢٤.كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب – الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م –الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء – الرياض- السعودية.
٢٥.كتاب القول السديد في مقاصد التوحيد للشيخ عبد الرحمن ناصر السبعي – الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ (مطبوع مع كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب).
٢٦.لبال لباب في التراجم والأبواب (في شرح تراجم أبواب صحيح البخاري – تأليف العلامة عبد الحق الهاشمي أبي محمد عبد الحق عبد الواحد الهاشمي العمري الهندي المكي المتوفى ١٣٩٢هـ- تحقيق لجنه متخصصة من المحققين – الطبعة الثانية١٤٣٢هـ- ٢٠١١م –دار النوادر للنشر والتوزيع – سوريا – لبنان – الكويت.
٢٧.لسان العرب لابن منظور – جمال الدين محمد بن مكرم – دار صابر بيروت – الطبعة الأولى – بدون.
٢٨.المتواري علي أبواب البخاري – تأليف الإمام العلامة ناصر الدين ا بن المنير – المتوفى ٦٨٣هـ – تحقيق وتعليق علي حسن عبد الحميد – الطبعة الأولى ١٤١١هـ-١٩٩٠م –المكتب الإسلامي بيروت.
٢٩.مختصر إحياء علوم الدين للإمام الغزالي – لشيخ الإمام حجه الإسلام محمد بن محمد الغزالي المتوفى ٥٥٠هـ – دار الفكر – دمشق – الطبعة الأولى ١٤١٤هـ ١٩٩٣م.
٣٠.مسند الإمام احمد بن حنبل – دار صابر – بيروت – بدون – المستدرك على الصحيحين للحاكم أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله ابن محمد النيسابوري – تحقيق مصطفى عبد القادر عطا – دار الكتب العلمية بيروت – الطبعة الأولى ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
٣١.المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية- قام بإخراجه جمع من العلماء – الطبعة الثانية- القاهرة – ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م

٣٢.معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول – للشيخ حافظ ابن احمد بن علي الحكـم بتحقيـق عمر ابـن محمود أبو عمـر – دار ابن القيـم – الدمـام – الطبعة الأولى ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

٣٣.المفردات في غريب القران – تأليف أبو القاسـم الحسـين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني توفى ٥٠٣هـ – تحقيق وضبط محمد سـعيد كيلاني – دار المعرفة– بيروت – لبنان – بدون ط.

٣٤.المقاصد السـنية في الأحاديث الألوهية – تأليف أبي القاسـم علي بن بلبان المقدسـي – الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م

٣٥.مقدمـه لامـع الدراري على جامع البخاري للشـيخ زكريا بن محمـد الكاندهلوي ـ دار الكتب العلمية بيروت لبنا ١٤٠٣هـ – ١٩٨٢م.

٣٦.مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لمحمد سعيد ابن احمد ابن مسعود اليوبي – دار الهجرة للنشر والتوزيع – الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ١٩٩٢م.

٣٧.مقاصد الشـريعة الإسـلامية لابن عاشـور العلامة الإمـام محمد الطاهر ابن عاشـور – دار السـلام للطباعة والنشـر – دار سـحنون للنشـر والتوزيع – تونـس – الطبعة الرابعة ١٤٣٠هـ–٢٠٠٩م.

٣٨.مناسبات أبواب صحيح البخاري بعضها بعضا لأبي حفص البلقي يكتا بتراجم البخاري تأليف شـيخ الإسـلام أبي حفص عمر ابن رسـلان ابن نصير البلقيني المتوفى ٨٠٥هـ – تحقيـق الدكتور احمد ابن فارس السـلوم أسـتاذ التفسـير بجامعه الملـك فيصل الطبعة الأولى ١٤٣١هـ– ٢٠١٠م.

٣٩.مقاصد الشـريعة والسـياق الكوني المعاصر– أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء– المغرب.

٤٠.الموافقات في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي – المشهور بالأمام الشاطبي – تحقيق ابن دراز – دار المعرفة – بيروت –بدون.

٤١.نيل الابتهاج بتطريز الديباج – لأبي العباس احمد بن احمد التنبكتي – المتوفى ١٠٣٢هـ –مطبوع على هامش الديباج المذهب – دار الكتب العلمية بيروت.

٤٢. هدى الساري لأحمد بن علي بن حجر - تحقيق عبد القادر شيبة الحمد - مكتبة الرياض المملكة العربية السعودية ١٤١١هـ.

٤٣. الوابل الصيب من الكلم الطيب لمحمد ابن أبي بكر ابن أيوب شمس الدين ابن القيم الجوزية - تحقيق سيد إبراهيم - الدار الحديثة - القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٩٩م.

٤٤. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للدكتور محمد صدقي ابن احمد البورنو - مؤسسه الرسالة- الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ- ١٩٨٣م.

٤٥. وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين احمد بن محمد أبي بكر ابن خلكان ٦٠٨-٦٨١هـ -حققه الدكتور إحسان عباس - دار صابر بيروت.

***



المحور السادس

المناهج المخالفة في التعامل مع النص الشرعي

١- مظاهر عدم توقير النص الشرعي والتهوين منه.

٢- المناهج المتقدمة في التعامل مع النص الشرعي: دراسات تاريخية وصفية.

٣- المناهج المعاصرة في التعامل مع النص الشرعي: (المنهج التاريخي، المنهج المادي، المنهج التأويلي، المنهج الحداثي، المنهج العقلاني).



المنهج التأويلي في التعامل مع النص الروحانية الحديثة أنموذجاً

د. هيفاء بنت ناصر الرشيد

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة المساعد

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض

مُقَدِّمَة

يعد النص الديني – في الشريعة الإسلامية – المصدر الأول والأوحد لتلقي المعتقدات الغيبية، والتشريعات الدينية التي تنظم حياة الفرد والمجتمع المسلم، وتضبط المعاملات والأحكام الدنيوية والأخروية. كما أن نصوص الكتاب والسنة تحظى بقدسية وتقدير في جل المجتمعات الإسلامية بكافة شرائحها، ولها احترام وثقل في دعم الأفكار والتوجهات المختلفة لدى المتلقي. ولذلك يشكل النص الديني أهمية كبرى في إضفاء المصداقية والقبول للفكرة المطروحة أيًا كانت، ويشكل تصور مراد الشارع من تلك النصوص والتعبير عنه أهمية أكبر.

لقد ضُبط فهم نصوص الكتاب والسنة وفق قواعد مفصلة قررها أهل العلم قديماً وحديثاً بالأثر والاستقراء، تعتمد على مرتكزات رئيسة من أهمها: اعتبار الدلالات اللغوية، واستحضار مناسبة ورود النص، وفهم النص في سياقه الشرعي، واعتماد فهم السلف الصالح كمرجعية قوية لجميع ما سبق .

غير أن التفرق العقدي والمنهجي منذ أزمنة مبكرة من تاريخ الإسلام أدى إلى سوء إعمال النص الشرعي، والتعسف في تفسيره وتأويله، ليتوافق مع مراد كل فرقة منحرفة أو مذهب محدث. ومن ثم برز مصطلح «التأويل» للتعبير عن الطرق المختلفة لصرف النص عن ظاهره وحمله على المعنى الذي يقصده المؤول.

ومع امتداد تلك المناهج التأويلية – القديمة – إلى عصرنا الحديث، برزت مناهج محدثة لها منطلقات ومناهج مغايرة للمنهجيات القديمة، وإن اتفقت معها في النتائج والمخرجات، التي لا تقل عن سابقتها خطورة.

ومن أبرز القراءات المحدثة للنص المقدس، هي تلك التي تقدمها أطروحات الروحانية الحديثة، المتمثلة بتيار ظهر في الغرب كحركة مضادة للتدين التقليدي والإلحاد المادي في ذات الوقت، فقدمت الروحانية تصورات تتجاوز المحسوس للكون والوجود ، ولم ترتض التفسيرات الأثرية للنص، بل سلطت عليه سيف التأويل الذي فرغه من مدلوله اللغوي، وجرده من سياقه الديني والتاريخي.

مشكلة البحث:

نظراً لحال الأمة الإسلامية في الزمن الراهن، وانفتاحها على أنواع من الاستيراد المادي والثقافي، ظهر للروحانية الحديثة أنصار بين أبناء المسلمين، نشروا مبادئها وطبقوا مناهجها.

غير أن هذا التيار الفكري لم يحظ – بعدُ – باهتمام الباحثين الذي يستحقه وتستلزمه خطورته، وبدت المكتبة العقدية – والشرعية عموماً – مفتقرة للبحوث الأكاديمية التي تعالج آثار هذا الفكر الدخيل من جوانب متعددة. ومن ثم جاءت فكرة هذا البحث المختصر، إسهاماً من الباحثة في كشف أحد جوانب الانحراف في هذا التيار، وسعياً منها لإبراز خطورته للعلماء والمختصين.

أهداف البحث:

١. التعريف الموجز بالروحانية الحديثة كتيار فكري ومذهب عقدي.
٢. بيان المنهج التأويلي في الروحانية الحديثة وخصائصه عبر نماذج غربية وعربية.
٣. نقد المنهج التأويلي للروحانية الحديثة بإيجاز يتناسب مع حجم البحث.

منهج البحث:

اتبعتُ في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي.

خطة البحث:

ينقسم هذا البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، كالتالي:

مقدمة، وفيها: مشكلة البحث، وأهدافه، ومنهجه، ومسرد مباحثه.

التمهيد: في المنهج التأويلي للنص الشرعي، وفيه:

- تعريف التأويل في لغة العرب.
- مفهوم التأويل عند السلف.
- مفهوم التأويل عند المتكلمين.
- المنهج التأويلي الحديث للنص.

المبحث الأول: التعريف بالروحانية الحديثة، وأبرز خصائصها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالروحانية.

المطلب الثاني: أبرز خصائص الروحانية الحديثة.

المبحث الثاني: منهج الروحانية الحديثة في التعامل مع النص وأبرز خصائصه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نماذج للتأويل الروحاني في العالم الغربي.

المطلب الثاني: نماذج للتأويل الروحاني في العالم العربي.

المبحث الثالث: نقد المنهج التأويلي للتيار الروحاني الحديث.

الخاتمة ، وفيها أبرز نتائج البحث .

الفهارس ، وهي: فهرس المراجع .

تمهيد

المنهج التأويلي للنص الشرعي

قبل الحديث عن التأويل كمنهجية للتعامل مع نصوص القرآن والسنة، لا بد من التقديم بمعنى (التأويل) في لغة العرب، والمفهوم الاصطلاحي لهذا اللفظ، وتطور استخدامه في سياق فهم النص الديني.

أولا: تعريف التأويل في لغة العرب.

للتأويل عدة معاني متقاربة ذُكرت في معاجم اللغة العربية، «فهو (تفعيل) من أوَّل يُؤَوِّل تأويلاً»[1]. قال **ابن فارس**: «الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاؤه»[2]. وآل يؤول، أي: رجع. قال **يعقوب**: يُقال: (أوَل الحكم إلى أهله)، أي: أرجعه وردّه إليهم. ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣]. يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم[3].

قال **الجوهري** في الصحاح: «التَأْويل: تفسير ما يَؤُولُ إليه الشيء»[4]. «وقال **أبو عبيد** في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، قال: التأويل المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا، أي صار إليه. وأوّلته: صيّرته إليه»[5].

فالتأويل عند علماء اللغة المتقدمين يدور على معنين: التأويل بمعنى تفسير الشيء وبيانه، والتأويل بمعنى العاقبة والمرجع والمصير.

لكن لو اطلعنا على المعاجم المتأخرة لوجدنا في بعضها – إضافة للمعنيين السابقين – معنى آخر هو أقرب للاصطلاح المتأخر منه لأصول اللغة وقواعدها[6]. وهو ما سيتضح لاحقًا بإذن الله.

---

(١) تهذيب اللغة: ١٥ / ٣١٤.
(٢) مقاييس اللغة: ١ / ١٥٨.
(٣) انظر: مقاييس اللغة: ١ / (١٦٠ – ١٦٣).
(٤) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: ٤ / ١٦٢٧.
(٥) لسان العرب: ١١/ ٣٤ .
(٦) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة: ٢٩.

ثانيا: مفهوم التأويل عند السلف.

استخدم السلف – رضوان الله عليهم – مصطلح التأويل بما يتفق مع المعنى اللغوي الأصلي للفظ، ووفقاً لوروده في نصوص الشرع. قال **الطبري** – رحمه الله –: «وأما معنى التأويل في كلام العرب، فإنه التفسير والمرجع والمصير» (١)، وقال **القرطبي**: « التأويل يكون بِمَعْنى التَّفْسِير، كقولك: تأويل هذه الكلمة على كذا، ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه» (٢).

ووضح ذلك **شيخ الإسلام** رحمه الله في قوله: «وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان:

– أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه. فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً وهذا – والله أعلم – هو الذي عناه **مجاهد** أن العلماء يعلمون تأويله، و**محمد بن جرير الطبري** يقول في تفسيره: (القول في تأويل قوله كذا وكذا) و (اختلف أهل التأويل في هذه الآية) ونحو ذلك، ومراده التفسير.

– والمعنى الثاني: هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به. (٣)، كما قالت **عائشة** رضي الله عنها : (كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه: [**سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي**] يتأول القرآن) (٤). وقال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]. ومنه تأويل الرؤيا، وتأويل العمل، كقوله: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَىَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠] ».(٥)

ولذلك وقع الاختلاف في إمكانية معرفة «التأويل» لاختلاف معناه عند المتحدث، فإن أريد به بيان المعاني وتفسير الآيات فذلك – بلا شك– معلوم للناس على تفاوت بينهم في ذلك، وإن أريد بالتأويل حقائق الأخبار الغيبية كان العلم به من خصائص الرب ﷻ، لا يطلع عليه البشر في هذا الآن (٦).

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٤/ ١٥.
(٢) جامع البيان: ٦/ ٢٠٤.
(٣) مجموع الفتاوى: ١٣/ ٢٨٨، وانظر التدمرية: ٩٢.
(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: ١/ ١٦٤، باب: التسبيح والدعاء في السجود، برقم: ٨١٧.
(٥) شرح الطحاوية: ٢١٣.
(٦) انظر: المرجع السابق: ٢١٣.

ثالثًا: مفهوم التأويل عند المتكلمين.

أخذ مصطلح «التأويل» عند المتكلمين معنى مغايراً للمعاني اللغوية أو المفاهيم الواردة عن السلف، وإن كان أدرج هذا المعنى – كما أسلفنا – في بعض معاجم اللغة العربية المتأخرة دون ربطه بالأصل اللغوي، وإنما لبيان المعنى الحادث للمصطلح.

فقد صار معنى «التأويل» في اصطلاح المتأخرين: «صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ في الجملة» [(١)]، أو «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به؛ وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات، وترك تأويلها» [(٢)]. فكان هذا الفعل مطية بعضهم لرد النص الشرعي الصحيح ، والاحتجاج به على غير مراد الشارع. قال **ابن أبي العز**: «وبهذا تسلط المحرفون على النصوص، وقالوا: نحن نتأول ما يخالف قولنا، فسموا التحريف تأويلاً، تزييناً له وزخرفة ليقبل» [(٣)].

و «التأويل» بهذا المعنى قد يكون تفسيراً صحيحاً إذا تحققت شروط صرف اللفظ عن ظاهره [(٤)]، وقد يكون تأويلاً كلامياً إذا اختص بالنصوص المخالفة لمذهب المتكلمين، ولم تؤيده قرائن صحيحة، ويكون تأويلاً فلسفياً إذا صرف النص عن ظاهره ليتفق مع المفهوم الفلسفي، ويكون تأويلاً باطنياً إذا خلا من أي قرينة – ولو كانت ضعيفة– ولم تحتمله اللغة ولو من بعيد.

ومع بطلان جميع هذه الأنواع من التأويل وكونها – في الواقع – نوع من أنواع التحريف للنص، إلا أنها تتفاوت في خطورتها ومدى انحرافها من الأدنى للأشد.

---

(١) المرجع السابق: ٧٣ .

(٢) التدمرية: ٩١، وانظر: مجموع الفتاوى: ١٧ / ٤٠١، وروضة الناظر: ١ / ٥٠٨.

(٣) شرح الطحاوية: ٢١٢، وانظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية: ٢/ ١٦٧، بيان تلبيس الجهمية: ٢/ ٧١، والصواعق المرسلة: ١/ ٢١٥.

(٤) « الأول: أن يكون موافقًا لوضع اللغة، أو عُرْف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس صحيح.
الثاني: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حُمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه.
الثالث: إذا كان التأويل بالقياس فلابد أن يكون جلياً لا خفياً، وقيل: أن يكون مما يجوز التخصيص به على ما تقدم، وقيل: لا يجوز التأويل بالقياس أصلاً «. إرشاد الفحول: ٢/ ٣٤ .

رابعًا: المنهج التأويلي الحديث للنص.

لـم يقف تطور مفهـوم «التأويل» عند تحريف المتكلمين قديمـًا، ففي الفترة المعاصرة ظهر معنى جديد لهذا المصطلح المشـكل يتجاوز تلـك المفاهيم المحدثة فضلاً عن تصور السـلف، فقد أصبح التأويـل يُطلق على نظرية عامة في آليات الفهم، هـي أكثر عمقـًا وتعقيداً مما سبق، تسمى في الغرب: الهرمينيوطيقا، أو «التأويلية».

تُعـرّف الهرمينيوطيقا بأنها: «علم وفن التفسـير الإنجيلي»[١]، يقـول **د.هنري فركلير**: هي «علـم» لاعتمادها على قواعد محددة في فهم النـص، وهي «فن» لأن فيها مرونة في تطبيق تلك القواعد على النص [٢]. وبمعنى أعم: هي «نظريات حول طبيعة الفهم الإنساني، سواء كان هذا الفهم متعلقـًا بالكتب، أو بالأعمال الفنية، أو الهندسية، أو بالتواصل اللفظي وغير اللفظي» [٣].

لقد نشـأت نظريات الهرمينيوطيقا في بيئة نصرانية، وقواعدها مبنية على طبيعة «الكتاب المقدس» ودوائر الدراسـات اللاهوتية ، ثم توسـعت وتفرعت إلى ما يتجاوز ذلك. يقول **د. خالـد السيف**: «تحول التأويل من كونـه مصطلحـًا متداولاً في مباحث النصوص الدينية، إلى علم يبحث في آليات الفهم، بعد أن تعدى مرحلة النصوص الدينية، ليصبح علمـًا مستقلاً بذاته يبحث في كيفية الفهم سـواء في النصوص الدينية، أو الحقول الإنسـانية كالتاريخ، والفلسفة ، والنقد الأدبي، والأنثربولوجي، وغيرها»[٤].

وقـد تطور مفهـوم الهرمينيوطيقـا، وتنوعت النظريـات التي تندرج تحت هـذا المصطلح العـام، فكانـت هناك نظريـات تقليدية، هي أشـبه ما تكون بأصول التفسـير، تقـوم على قواعد منطقيـة لتفسـير النص المقـدس، مثل: القواعـد اللغوية، وسـياق النص، والمناسـبة التاريخية لوروده، بالإضافة لتفسـيرات اللاهوتيين، مع التأكيد على أن الأصل أن ظاهر النص هو المراد، واستبعاد المعاني الباطنية والإشارية التي لا توجد لها قرائن واضحة في ذات النص [٥]. ونظريات

---

(١) Hermeneutics , Principles and Process : 16

(٢) انظر: Hermeneutics , Principles and Process: 16

(٣) Hermeneutics , An Introduction : 1

(٤) ظاهرة التأويل الحديثة: ٣٣

(٥) انظر: Hermeneutics , Principles and Process: 79 – 120 , and Esotericism and Biblical Interpretation: Christian Research Journal : 28

أخرى – وهي التي تم استيرادها في العالم الإسلامي– تعمل على تأويل النص بطريقة خيالية ورمزية، مستبعدة المعنى الحرفي المباشر، ومحاولة اكتشاف المعاني «الخفية» وراء النص المقدس[1].

تشترك هذه النظريات القائمة على المعاني الخفية مع التأويل عند المتكلمين في عدم اعتبار المعنى الظاهر النص، فهي لا تنظر لتركيبته حرفيًا، ولا تعتبر معناه المتبادر للقارئ العادي. «والملاحظ في دلالة نظرية التأويل الحديثة أنه لا يوجد ما يمكن أن تنتظم فيه هذه النظرية من قواعد ثابتة، ولا أُطر علمية إلا الكشف عن المعاني والدلالات المستترة في خبايا النص»[2].

لقد أصبحت نظريات الهرمينيوطيقا – في العالم الإسلامي – وسيلة للتحرر من دلالة النص بطريقة تبدو «علمية»، تعمل على توظيف مصطلحات مزخرفة مستوردة للتوصل إلى فوضي معرفية، وإعادة قراءة التراث وفقًا لرؤى مؤدلجة وأجندات مسبقة، رغم حملها لشعارات موهمة تنفّر من «التبعية» للسلف و«التقليد الأعمى» للقرون المفضلة.

***

(١) فهم الفهم: ١٤، والهرمينيوطيقا وإشكالات التأويل: ٢٣٢، الهرمينيوطيقا في الواقع الإسلامي: ٤٥ .
(٢) ظاهرة التأويل الحديثة: ٣٤.

المبحث الأول

التعرف بالروحانية الحديثة وأبرز خصائصها

المطلب الأول: التعريف بالروحانية.

«الروحانيـة» ترجمـة حرفية للمصطلـح الأعجمـي Spirituality، وقبـل الحديث عنها كمذهب فكري محدد المعالم، سأعرّف بالمصطلح العربي – في اللغة – باختصار:

الرُّوحـاني – بضم الراء – نسـبة إلى الرُّوح [١]، على غير قيـاس [٢]، والجمع: رُوحانيون[٣].

قال **الزبيدي**: «الألف والنون من زيادات النسب، وهو من نادر معدول النسب» [٤]، زيدت بقصد المبالغـة أو التوكيـد، ولهذا نظائر كثيرة في اللغة [٥]. وقال **سـيبويه**: إن العرب تجعل الرُّوحاني ما نُسب إلى الملائكة والجن، وكل روح لا جسد لها [٦]، وقيل: تقوله لكل شيء فيه روح [٧].

لكن الذي يعنينا في هذا البحث تحديداً، هو مفهوم «الروحانية» في الاصطلاح الحديث، والمقصود بها ضمن التيارات الفكرية المعاصرة.

لم يرد لفظ «الروحاني» – أو أي من صيغه – في كتاب الله ﷻ، ولا على لسـان نبيه ﷺ، وإنما ورد في بعض الأحاديث التي حكم عليها أهل العلم بالوضع[٨]، ولذلك فإن استخدامه للتعبير عن المعاني الشـرعية مسـتفاد من الثقافـات الأخرى، بينما المعنـى المراد به يختلف

---

(١) انظر: تاج العروس: ٦ / ٤١٢.

(٢) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة: ٢ / ٩٥٦.

(٣) انظر: الصحاح: ١ / ٣٦٧، ولسان العرب: ٤٦٣.

(٤) تاج العروس: ٦ / ٤١٢.

(٥) معجم الصواب اللغوي: ١/ ٤١٣.

(٦) القول بأن الملائكة والجن أرواح بلا أجسـاد فيه نظر، والصواب: أن هذا القول باطل، بل للملائكة أجسـام نورانية كما يدل عليه ظاهر القرآن. قال الشـيخ **ابن عثيمين** رحمه الله: «الملائكة أجسـام بلا شـك، كما قال الله ﷻ: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٍ﴾ [فاطر: ١]، وقال النبي ﷺ: [**أطَّت السماء**] والأطيط: صرير الرحل، أي إذا كان على البعير حمل ثقيل، تسمع له صريراً من ثقل الحمل ... ويدل لهذا حديث جبريل عليه السلام: أن له ستمائة جناح قد سد الأفق، والأدلة على هذا كثيرة . وأما من قال: إنهم أرواح لا أجسـام لهم، فقوله منكر وضلال». (شـرح الأربعين النووية): ٦١-٦٢، وقال في (القول المفيد) ١/ ٣٠٨: «فالقول بأنهم أرواح فقط إنكار لهم في الواقع، وهو قول باطل».

(٧) انظر: الصحاح: ١/ ٣٦٧، ولسان العرب: ٤٦٣، وتهذيب اللغة: ٥/ ١٤٦.

(٨) ومن ذلك: حديث [**قومٌ يقالُ لَهُمُ الرَّوحانيُّونَ، خلقَهُمُ اللهُ من ضوءِ نورِهِ**] حكم عليه الألباني بالوضع في السلسلة الضعيفة: ٦٥١٦، وحديث: [**يبعثُ اللهُ عزَّ وجلَّ بكلِّ حرفٍ منها سـبعَمائةِ ألفِ ملَكٍ من الرَّوْحانيِّن**] أورده ابن الجوزي في الموضوعات: ٣/ ١٧٦، وحديث: [**مَنِ اسـتمعَ إلى صَوتِ غناءٍ، لم يؤذَنْ لهُ أن يسمعَ الرُّوحانيِّينَ في الجنَّةِ**] ضعفه الألباني في ضعيف الجامع: ٥٤٠٩.

باختلاف السياق[١]. والذي يظهر أن هذا المصطلح نصراني الأصل، ومعلوم أن علماء النصارى يوصفون بالآباء الروحانيين[٢]، وإن كان المصطلح انتقل استخدامه لكثيرٍ من الديانات الأخرى، لاسيما الشرقية منها كالهندوسية والبوذية[٣]. فقد أطلق وصف «الروحاني» في النصرانية أول الأمر في مقابل الجسماني، وليس في مقابل المادي أو المحسوس، وأريد به ذلك الذي يحيا منقاداً للإله لا لشهواته الجسدية.

استمر هذا المعنى هو السائد في الغرب حتى القرن الثاني عشر للميلاد[٤]، ثم برز معنى جديد متأثر بالفلسفة اليونانية، حيث أطلق «الروحاني» كوصف للعاقل البشري في مقابل المخلوقات غير العاقلة، من حيوانات ونباتات وجمادات[٥]. ولم يتحول الوصف إلى عَلَم متعلق بما عُرف بـ«الحياة الروحانية» إلا في القرن السابع عشر للميلاد بفرنسا. بعدها غاب المصطلح عن الدوائر اللاهوتية حتى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وشاع استخدامه في الكنيسة، إذ حل محل المصطلحات الدينية الأخرى كالزهد والرهبانية في الخطاب اللاهوتي[٦].

لكن ما هي «الروحانية الحديثة»؟ وما علاقتها بالمفهوم النصراني للروحانية؟

قول **روبرت شلدريك**: «إن الاستخدام الحديث لمصطلح الروحانية يتسم بالغموض أحيانًا، ويصعب تعريفه بشكل دقيق نظراً لانفصاله المتزايد عن المفهوم الديني، وعن جذوره النصرانية على وجه الخصوص..، ولكن رغم تلك الضبابية يمكننا القول بأن مصطلح الروحانية يشير إلى أعمق القيم والمعاني التي يسعى الإنسان لتحقيقها. وبتعبير آخر، الروحانية تعني: **رؤية ما للروح البشرية، وما يمكن أن يسهم في تحقيق أقصى إمكانياتها**»[٧].

---

(١) يُطلق لفظ الروحانية ويُراد به عدة معاني، من أبرزها:
١-الروحانية بمعنى الإيمانية والخشوع.
٢- الروحانية بمعنى الأعمال السحرية. (انظر: الرد على المنطقيين: ٢٨٧، والصفدية: ١٩٢، وتيسير العزيز الحميد: ٣٧٩، ومعجم اللغة العربية المعاصرة: ٢/ ٩٥٦)
٣- الروحانية بمعنى علم الإلهيات وما وراء الطبيعة. (انظر: تكملة المعاجم العربية: ٥/ ٢٣٤)، وتأتي الروحانية بمعناها الفكري المعاصر، وسيأتي توضيحه.

(٢) انظر: المعجم الوسيط: ٣٨٠ .

(٣) انظر: (3 - 1) : A Brief History of Spirituality

(٤) انظر: 3 : A Brief History of Spirituality

(٥) انظر: 3 : A Brief History of Spirituality

(٦) انظر: 3 : A Brief History of Spirituality

(٧) (2 – 1) : A Brief History of Spirituality)

لا يعطينا تعريف **شلدريك** مفهوماً دقيقاً للروحانية، وإنما فيه إشارة إلى إحدى أبرز خصائص هذا التيار، وهي اهتمامه بما وراء الطبيعة، والمواضيع المتجاوزة للحس والمادة، لكن «الروحانية» كتيار جديد، ومذهب فكري مستحدث، منفصلة تماماً عن تلك الخلفية النصرانية التي استعارت منها المصطلح، فهي مزاحمة للطرح الديني، تقدم بدائل لا دينية لتحقيق ذات الأهداف والغايات المرجوة من التدين[١]، بل تعد شكلاً من أشكال الثورة على «الأصولية الدينية»، وتتمثل في «حكمة روحانية عالمية« تعمل على تغيير الإنسان من داخله، لا عبر وساطة الأنبياء وقيود الوحي[٢]، وتوسيع دائرة المقدس لتشمل كل شيء[٣]. **فالروحانية الحديثة استكشاف روحي خارج الإطار الديني التقليدي والبحث الذاتي عن المعنى**[٤].

ومع ذلك، تشترك الروحانية الحديثة مع الدين في صفةٍ تتسبب كثيراً في الخلط بينهما، ألا وهي معارضة كل منهما للعلمانية والإلحاد. فيرى **ديفيد تريسي** أن العالم يشهد ثورة روحية على العلمانية المادية، ويحددها في تيارين اثنين: الأصولية الدينية، والتيار الروحاني الحديث[٥]. لكن الغرب اليوم في مأزق روحي، بين نظام علماني أثبت فشله في تلبية الحاجات الروحية الأساسية للإنسان، وبين نظام ديني لم يعد يواكب العصر الذي يعيشون فيه، فكانت تلك بيئة خصبة لانتشار مبادئ الروحانية الحديثة وصور «التدين البديل» [٦].

ثم لو أردنا أن نربط الروحانية الحديثة بشيء من الديانات الوضعية لكان الارتباط بينها وبين الديانات والفلسفات الشرقية في غاية الوضوح، ولذلك يمكن اعتبارها حركة غربية المنشأ شرقية النَّفَس والجذور، يصفها بعض الباحثين بأنها تمثل تجاوزاً لعهد «العلم« – أو ما يسمى scientific era – الذي ينظر للإنسان نظرةً آلية، وهذا التحرر من منهجية العلم الحديث يعد من خصائص هذا التيار كذلك[٧].

---

(١) انظر: Spirituality – Gottlieb : 74

(٢) انظر : The Spirituality Revolution : 5

(٣) انظر : The Spirituality Revolution : 4

(٤) انظر : The Spirituality Revolution : 14

(٥) انظر : The Spirituality Revolution : 11

(٦) انظر : The Spirituality Revolution : 2

(٧) انظر : The Spirituality Revolution : 1

المطلب الثاني: أبرز خصائص الروحانية الحديثة.

بناء على ما سبق في المطلب الأول، يمكننا تحديد أبرز خصائص الروحانية الحديثة – والتي تميزها كتيار فكري مستقل – فيما يلي:

- الاهتمام بما وراء الطبيعة، وما يجاوز المحسوس المادي.
- الثورة على العلمانية والإلحاد المادي الصرف.
- محاربة الأصولية الدينية وما يوصف بالتدين «التقليدي»، مع إظهارهم لقبول الدين.
- تحديد الهداية الروحية بالمصادر الداخلية الذاتية وهيمنتها على «الوحي» النبوي.
- البحث الذاتي عن الحقائق الروحية و«المعنى».
- توسيع دائرة المقدس ليشمل كل شيء.
- التأثر الواضح بالفلسفات الشرقية في كثيرٍ من الأحيان.
- الانتقائية والتلفيقية في منهج التلقي والتقرير.
- التهوين من نواتج العلم الحديث وعدم الانضباط بمنهجيته.
- حمل المصطلحات الدينية والمفاهيم العلمية الحديثة على المبادئ الروحانية.
- التسويق والطابع الربحي التجاري.

ومع استعراض هذه الخصائص يبرز تساؤل وجيه: هل الروحانية هي ذاتها (حركة العصر الجديد)؟ برأي **تريسي**: «كلا، إنها أكبر وأوسع وأكثر إحاطة من (حركة العصر الجديد)، الذي يعتبر تفرع محدود ذو طابع تجاري للحركة الروحانية الحديثة»[1].

ولكن الواقع المشاهد أن الروحانية الحديثة ليست بمنأى عن مظاهر التسويق التجاري، والاستغلال المادي المستهجن، بل يرى بعض الباحثين أن الاهتمام بالروحانية الحديثة هو من مظاهر الثقافة الغربية المعاصرة المتمحورة حول الذات، بالإضافة للطبيعة الاستهلاكية لتلك المجتمعات، والتي كانت من أسباب رواج التطبيقات الروحانية المتمثلة بأساليب اللياقة البدنية والحياة الصحية [2].

---

(١) The Spirituality Revolution : 3

(٢) انظر : A Brief History of Spirituality : 2 , and Spirituality – Gottlieb : 22 , and The Spirituality Revolution : 4

المبحث الثاني

منهج الروحانية الحديثة في التعامل مع النص الشرعي وأبرز خصائصه

ترجع جذور الروحانية الحديثة إلى الفلسفات الشرقية والمدارس الصوفية والباطنية في الديانات الكتابية، ولذلك تنتهج المنهج الذي يوافق تلك الجذور الفكرية والعقدية. فهي لا تعدو كونها صورا جديدة لمنهجيات قديمة للتعامل مع النصوص المقدسة، تعتمد «التأويل» كأساس لذلك المنهج. فالنص المقدس يمثل لهذا التيار عقبة ومطية، فبالقراءة الأصولية المعتمدة على الدلالات اللغوية والمعاني الظاهرة يعد النص- وخاصة الشرعي- مناقضاً لأبرز المعتقدات التي ترتكز عليها الفلسفات الروحانية، وهادما لأصولها، وهي - في الوقت ذاته - فرصة ومطية تمرر عبرها الأفكار والفلسفات الروحانية؛ فالشريحة «المتدينة» - المتقبلة للنص المقدس - شريحة واسعة ومستعدة للتلقي من ذلك النص، وليس على المنظِّر للروحانيات الحديثة سوى التشكيك بالمنهج «التقليدي» للتعامل مع النص، وتقديم المنهج التأويلي كبديل عصري مقبول في الأوساط الدينية.

وبلا شك فالحاجة لتأويل النص المقدس تختلف باختلاف البيئات والأشخاص، فالبيئة التي يبرز فيها تعظيم النص كالمجتمعات المسلمة المحافظة، يؤدي النص دوراً بارزاً في تشكيل الأيدولوجيات الفكرية والاجتماعية وحتى السياسية، وتسعى الأطراف المتصارعة لحشد التأييد الشعبي عبر توظيف النصوص لدعم توجهاتهم. بينما تقل تلك الحاجة في المجتمعات اللادينية إلى حدٍ كبير، ولكنها لا تنعدم كلياً؛ لأن المجال الذي تستهدفه الروحانيات الحديثة هو مُزاحم للطرح الديني، ولا يعمد لمواجهته أو إظهار معاداته، وإنما العدو الظاهر له هو المادية الصِرفة والإلحاد. أما التدين «التقليدي» فهو مع تناقضه التام للمبادئ والأصول الروحانية، فعداوته مبطنة وغير صريحة.

المطلب الأول: نماذج للتأويل الروحاني في العالم الغربي.

نجد في المجتمع الغربي توجهين في الأطروحات الروحانية، طرح يتجاهل النص الديني ولا يعيره الاهتمام، ومن ثم لا توجد لديه منهجية محددة للتعامل معه، وطرح تجد فيه النص الديني حاضراً بدرجات متفاوتة وفقاً للمخاطب وللموضوع. ولذلك فإن التيار الديني الأصولي- إن صح التعبير - يبدي تحفظاً كبيراً وامتعاضاً ظاهراً تجاه التيار الروحاني

وتوظيفه النظريات التأويلية في تفسير نصوص الكتاب المقدس.

ومـن أبرز رموز الروحانية الحديثة في العالم المنظّرين لمبادئها: المعلم الهندي أوشـو، وديباك تشوبرا، وإكهارت تولي، وواين داير، وأقل منهم شهرة: إستر هيكس، ولين مكتاغرت.

يقـول **د.رون رودز** – المتخصص في دراسـة الأناجيل – منتقـدا القراءات الباطنية لرواد الروحانيـة الحديثة، و(حركة العصر الجديد) لنصوص الإنجيل: «في المنهج الباطني القائم علـى مقولة: (هذا تأويلي الشـخصي للنص)، لم تعد السـلطة الجوهريـة للكتاب لمقدس، وإنمـا للعقـل الفردي للمفسـر. ومن أجـل ذلك يقـدم لنا المفسـرون الباطنيـون تناقضات متضاربة في تفسيرهم لنص محدد من الإنجيل»[1].

وينتقـد **كـارل أولسـن** – باحـث في الدراسـات اللاهوتية – في مقـال بعنوان (تشـوبرا يروج ليسـوع جديد) خلو كتاب (يسـوع الثالث) من أي مرجعية علمية لنتائجه وافتراضاته وتأويلاتـه؛ فـ**ديبـاك** لا يحيل إلى كتب أو مصـادر ولا إلى نقل عن خـبراء، كما لا يوجد أي ضابـط منصـوص عليه يحدد المنهجية التـي يتعامل بناء عليها مع النـص، فيقبل بعضه ويرد آخر ويعتمد الظاهر أو الإشـارة أو معنى باطن في بعض الأحيان، حتى قال عن **تشـوبرا**: «إن موقفـه لا يعتمد علـى العقل، وإنما على منظومة تأويلية غيـر موضوعية يصفها بأنها روحانية لادينية» [2].

فالمنهـج الذي يتبناه دعاة الروحانية الحديثـة في الغرب غير محدد الملامح، بل يتصف بـذات الانتقائيـة والتلفيقية التـي يتصف بها هذا التيـار، فبعضهم يوظف النظريـات التأويلية الحديثة في تفريغ النص من مدلوله الحرفي الظاهر وحمله على معتقداته الشـخصية وأفكاره، وبعضهم يعمد إلى النص مباشـرة فيفسـره بمفهومـه الذاتي غير الموضوعـي ودون أن يلزم نفسـه بـأي قواعد أو ضوابـط في ذلـك، وبعضهم يدّعـي الكشـوف والإلهامـات الداخلية، وبعضهـم يزعم أن النص إشـاري وله معـاني باطنية دون تحديد مصادر تلـك المعاني، وغير ذلك من معالم الفوضى المعرفية في تفسـير النص الديني المقدس. ولكن العامل المشـترك بين هؤلاء جميعهم هو: اسـتبعاد ظاهر النص المخالف لمبادئهم وحمله على ما لا يخالفها،

(١) Esotericism and Biblical Interpretation , Christian Research Journal : 28

(٢) انظر: Deepak Chopra Peddles a «New» Jesus , This Rock : vol. 19 no.7

وتحريف نصوص أخرى لتؤيد المبدأ الذي يتبنونه، أما الأساليب المتبعة في ذلك فهي -كما سبق- مشوشة ومضطربة.

إن من أهم الخطوات التي يسلكها المؤول الروحاني للنص الديني، هي إزالة العوائق الفكرية التي تحول بينه وبين تعطيل النص أو استغلاله، ومن أبرز تلك العوائق: الدلالات اللغوية، والمفهوم «الموروث» لفئةٍ ذاتِ خصوصية. ولذلك يسعى هؤلاء لتحطيم هذه المصادر في نفوس وعقول المتلقين، قبل محاولتهم تقديم ما يصادمها ويعارضها بشكل سافر، فإن الأفكار والمعتقدات التي يقدمها كثير من الروحانيين في الغرب تتعارض مع أصول الديانة النصرانية، ولا يمكن للنصراني الذي لديه أدنى معرفة بمبادئ دينه أن يتقبلها بحال. ولكن إذا تم تشكيكه - لا في قدسية النص ومصداقيته - وإنما في طريقة فهمه وتفسيره، واتسعت دائرة المفهوم حتى لم يكد يكن لها حد، بات إقناعه بالمفهوم المستحدث أيسر بكثير.

يقول **ديباك تشوبرا** - في كتابه (يسوع الثالث)[1] - محاولاً إزالة الأُطر التي تضبط مفهوم نصوص الإنجيل، مع إبداء «تعظيم» مزيف لكتاب النصارى المقدس: «يمكن لأي أحد أن يقدم تفسيراً جديداً للعهد الجديد. للأسف، هذا النص العظيم مُبهم ومُشْكَل إلى حدٍ يؤيد أي أطروحة حول معناه» [2].

وبتصديق هذه العبارة تسقط خصوصية التفسير المأثور للنص الديني، ويصبح ليس إلا واحداً من الأطروحات المتنوعة التي يؤيدها هذا النص «المبهم»، فلا يقلّ ما يطرحه **ديباك** في تفسيره للنص مصداقية عن ذلك الفهم «التقليدي».

ثم يفرد **تشوبرا** في الكتاب نفسه فصلاً كاملاً بعنوان «إنجيل الاستنارة»، يقدم فيه تأويلاته الخاصة لنصوص الأناجيل[3] وفقاً لفلسفاته الروحانية وخلفيته الهندوسية، متطرقاً لمواضيع بعيدة عن النصرانية كالكارما، ووهمية العالم، والاتحاد ووحدة والوجود، والتي

(١) يسوع الأول: هو يسوع التاريخي ووجوده كشخصية تاريخية لم يدون عنها الكثير، يسوع الثاني: هو يسوع الديني ونظرة الكنيسة إلى هذه الشخصية والتعاليم المنسوبة إليه،ويسوع الثالث: الذي هو تعبير عن حالة من الكينونية والوعي التي يمكن للمستنير بلوغها

(٢) The Third Jesus : 139

(٣) بعضها من مصادر غنوصية كأنجيل توماس الغنوصي. انظر: The Third Jesus : 72

جعلها عناوين لمباحث هذا الفصل [١].

لا تهمنا النصوص التي عمل **ديباك** على تحريفها في هذا الكتاب بقدر ما يهمنا فحص التأويلات التي قدمها، ومقارنتها بالعقائد النصرانية الرئيسية لإدراك مدى انحراف هذا التيار في منهجه التأويلي للنصوص الدينية، أو – على أقل تقدير – بعدها عن المفاهيم النصرانية بالجملة.

فمن المعاني التي قدمها كتأويلات روحانية لنصوص الإنجيل، ما يلي:

- ذاتية الوحي والإلهام الغنوصي[٢]، أي إمكانية تحصيل «الوحي» لكل أحد.
- أن «المصدر» في داخل كل واحد من الناس، ولا حاجة لواسطة النبوة [٣].
- أن المعجزات الخارقة تتحقق بمجرد تحوير الوعي وسلوك الطريق الروحاني[٤].
- أن العالم صدر عن العقل (الوعي) الإلهي، وباقتراب الإنسان للطبيعة الإلهية يدرك أن العالم يصدر عن عقله (وعيه) الذاتي ، وكل ما فيه يتحول ويتشكل بناء على ذلك «الوعي» [٥].
- أن الإيجو – أو الـ (أنا) بمفهومها الفلسفي [٦] – تقف عثرة في طريق النمو الروحاني [٧].
- أن الوعي السامي هو الوعي الإلهي الذي يُخرج الإنسان من صفته البشرية إلى «الكينونة المطلقة»، وتحقيقه ممكن لكل مريد [٨] .
- أن «المصدر» هو النور والبشر هم أجزاء من ذلك النور، مع التصريح في مواضع متعددة بأن «المصدر» مرادف للإله [٩].

---

(١) انظر: The Third Jesus : (49 – 128)

(٢) انظر: The Third Jesus : 70

(٣) انظر: The Third Jesus : 65

(٤) انظر: The Third Jesus : 66

(٥) انظر: The Third Jesus : 64

(٦) الـ (أنا) في الفلسفات الروحانية الباطنية تعني التميز الذاتي والاعتقاد بالانفصال عن الكلي، ولذلك نبذ الـ أنا هو نفي للانفصال عن الكلي واعتراف بوحدة الوجود.

(٧) انظر: The Third Jesus : 59

(٨) انظر: The Third Jesus : 56

«الإله» في الفلسفات الروحانية الباطنية هو الكينونة المطلقة ، وليس مباينا مفارقا للموجودات المخلوقة.

(٩) انظر: The Third Jesus : 77

ويتعرض **تشوبرا** - في كتاب (يسوع الثالث)- لأكثر من مئة موضع في أناجيل متى ويوحنا ولوقا ومرقص، من قرأ في تأويله لها ظن أن المصدر هو الغيتا أو الفيدات [1] بتفسيراتها الباطنية المحدثة، وليست قراءة للنصوص المسيحية بصرف النظر عن التحريف الوارد فيها.

فالمقصود أن المعاني التي ينسبها **ديباك** لنصوص الإنجيل لا يمكن أن تكون صحيحة لتعارضها الواضح مع أصول الديانة النصرانية التي تكفر القائلين بوحدة الوجود وتخص الألوهية في المسيح، وتحصر الخلاص في معتقداتهم المتعلقة بالصلب والقيامة.

لكن كيف يمكن لـ **ديباك تشوبرا** تمرير هذه المعتقدات الباطنية كتأويلات مقبولة لنصوص الإنجيل؟ لعله بالإمكان توضيح ذلك من عدة أوجه:

١- توسيع دائرة المفهوم، وهو ما سبقت الإشارة إليه، فهو يشكك القارئ بالتفسيرات التقليدية والمأثورة للنصوص الدينية لأن النص مبهم ومشكل ويحتمل معاني متعددة، ومن ثم يقضي على انحياز القارئ للتفسير المأثور، ويصبح منفتحاً لأي تأويل يُقَدم إليه دون وجود أي ضابط للترجيح.

٢- عدم الالتفات لقواعد اللغة وأساليبها، كتعميم النص ظاهر الخصوصية لتمرير المعتقدات الباطنية. ففي كتاب (القوانين الروحانية للنجاح) - مثلا - يقول **ديباك تشوبرا**: «في الإنجيل: (اسكن، واعلم أني أنا الرب). وهذا لا يمكن تحقيقه سوى بالتأمل» [2]، فالربوبية في النص الإنجيلي خاصة بالمتحدث، وليست «حالة» يمكن التوصل إليها عبر السكون كما هو في معتقد **ديباك**، كما أن الأمر بالهدوء والسكون غير مرتبط بالمعنى الاصطلاحي للتأمل، والذي ترجع جذوره للفلسفات والأديان الشرقية، فضلاً عن ألا يكون ثمة طريق لتحقيقه سوى «التأمل» على طريقة الهندوس.

٣- التأويل الباطني الذي لا يتعلق بظاهر النص. يقول **ديباك** في كتابه (العقل الخارق): «عندما قال يسوع: (أنا نور الأرض) يوحنا ٨ : ١٢، أراد أن الناس سيرون ألوهيته إن لم ينظروا إليه كمجموع لحم ودم، وإنما كجزء من كينونة الإله»[3] . قد يكون هذا التفسير

(١) من الكتب الهندوسية المقدسة.

(٢) The Seven Spiritual Laws of Success : 7

(٣) انظر : Super Brain : 240

متفقـاً مـع ما يعتقده النصارى في المسـيح عليه السلام، ولكن **تشـوبرا** لم يقف عند هـذا الحد، بل طـرد هذا التأويل المنحرف على سـائر الناس، فجعل كل واحد منهـم جزء من الإله متخف وراء سـتار اللحم والدم. وفي موضع آخر يقول :«عندما يقول يسـوع في كتاب متّى: (رباطي سهل وحملي خفيف) فهو يعبّر عن المبدأ الجوهري في اليوغا، وأن عقله مصطف مع العقل الكوني، إرادته مع الإرادة الإلهية» (١).

إن **ديباك تشوبرا** لا ينظر للديانات السماوية إلا كصور محرفة للحكمة الأصيلة، والعمل بظاهرها وتفسـير نصوصها حرفيـاً يعد- في نظره- ابتعاداً عن «جوهر تلك الأديان وحقائقها الباطنيـة» . ولذلـك عندما ألَّف كتابين عنون لأحدهما بـ(يسـوع) والآخر (محمد)، لم يكن يقصـد بهاتين «الروايتين» تأييد الديانات الكتابية بأي شـكل من الأشـكال، وإنما أراد هدمها من الداخل، وإبراز التيارات الباطنية داخل تلك الديانات على أنها هي الصور الصحيحة لها.

ففي كتاب (يسـوع) يجعل هدفه إيصال البشـرية كلها إلى «الإشـراق» والاتحاد بالإله، فيقول: «ماذا لو كان يسوع يريد من أتباعه – ومنا- أن نصل لذات الوحدة مع الإله التي وصل إليهـا؟ قصتـي مبنية على أن هذه فعلاً كانت إرادته. بتتبع الشـاب الناصري الباحث في طريقه لأن يكون مسيحـاً، رسمتُ الخارطة إلى الإشراق» (٢).

أمـا في كتاب (محمـد) أراد أن يقرر بأن الطرق الصوفية هي الأقرب لدعوة رسـول الله ﷺ، وفيه يقول: «كل مسـلم يحب النبي، ولكن فرع متميز من الإسـلام قدَّم حبـاً شـديدا لله، ففي طريقهم إلى الإله نلحظ لمحةً من قوة وجمال ميراث محمدٍ .. سعى الصوفيون للاتحاد بالإله، وطريقهم للاستنارة هو الحب» (٣).

وهـذه «الرسـالة الموحدة» بين جميـع المذاهب والأديـان هي التي يقـوم عليها تعامل الروحانيـة الحديثـة مع النصوص الدينية، ولذلك يقول **إكهـارت تولي** – وهو من أكبر رموز الروحانيـة الحديثـة – في كتابه المشـهور (قوة الآن): «عندما أنقل- أحيانـاً – عن يسـوع أو بـوذا أو كتـاب (منهج في المعجزات)، لا أفعل ذلك لأجـل المقارنة، وإنما للفت انتباهك

(١) The Seven Spiritual Laws of Yoga : x

(٢) Jesus : iix – iiix

(٣) Muhammed : 265

بأنه لا يوجد ولم يوجد سوى رسالة روحانية واحدة في جوهرها، وإن كانت تأتي في أشكال مختلفة»[١].

ويسلك **تولي** ذات المسلك الباطني الذي يسلكه **تشوبرا**، فيحمل النص الديني على معاني فلسفية بعيدة كل البعد عن سياقه الأصلي، فعند حديثه عن خطورة الإيجو الذي يفصل الإنسان عن ذاته الإلهية الحقيقية المتجذرة في الكينونة، يستدل بنص عام من الإنجيل لا دلالة فيه على ما يريد، فيقول: «تصبح كما قال يسوع: (فرع قطع من الجذر) »[٢].

ويستغل الأمثال الواردة في الإنجيل بطريقة باطنية ملتوية[٣]، ليلبس على القارئ البسيط فيظن أن القصة إذا كانت «رمزية» يمكنها أن ترمز لأي شيء من غير ضابط أو قيد.

يقول **إكهارت تولي**: «وفي حكاية رمزية أخرى ، يتحدث – الإنجيل– عن خمس نساء لا مباليات (غير واعيات)، ليس لديهن ما يكفي من الزيت (الوعي) يبقين به شعلهن مضيئة (العيش في اللحظة)، ومن ثمَّ يفوتهن العريس (الآن)، ولا يصلن لوليمة العرس (الاستنارة)، وهن في مقابل خمس نساء أخريات لديهن ما يكفي من الزيت (الوعي) »[٤].

ولأن السياق الذي يرد فيه النص الديني يشكِل أهمية كبرى في فهمه فهماً سليماً، يسعى **تولي** إلى استبعاد ذلك السياق، ويجعل النص المقتص من سياقة أكثر تعبيراً عن المعاني الخفية في داخله، وهذه النصوص الإشارية تحمل معاني تتجاوز التفكير هي أكثر أهمية من المعنى المفهوم من السياق. ولذلك يَعتَبرُ **إكهارت** كتابه (حديث السكون) ليس سوى إشارات، ويشبهه بالسوترات Sutras، الكتب الهندوسية والبوذية المقدسة المشبعة بالرمزية، والتي تحمل معان خفية باطنية. ثم يشير إلى النص المقدس في النصرانية، والذي لا يحمل تلك المعاني المبطنة في أصله، فيعطي حلاً لتجاوز هذه «السطحية» بقوله: «إن أقوال يسوع وأمثاله – عندما تقتطع من سياقها القصصي – يمكن اعتبارها سوترا»[٥].

فـ**إكهارت تولي** لا يراعي المدلول اللغوي عند تعامله مع النص الديني، ولا يلتزم بسياق

---

(١) The Power of Now : 6

(٢) The Power of Now : 39

(٣) انظر: The Power of Now : 99

(٤) The Power of Now : 79

(٥) Stillness Speaks : xi

النص، بل يشجع على إخراج النص من سياقه، بالإضافة إلى تشكيكه بالمفهوم التقليدي والموروث السائد. فهو يذكر أن كتّاب الإنجيل أنفسهم لم يفهموا رسالة المسيح بالشكل الصحيح، وأن «التأويل الخاطئ» بدأ يتسرب منذ بداية التدوين، واستمر حتى ضاعت «المعاني الحقيقية»كليا [١].

إن الأمثلة السابقة هي جمع لطرفٍ يسير مما تفرّق في كتب شخصيتين تعد من أبرز شخصيات الروحانية الحديثة ، وطرحهما له شعبية واسعة لدى المهتمين بهذا الفكر في العالم الغربي والإسلامي على حد سواء، وكتبهما ومحاضراتهما المرئية والمسموعة مترجمة للغة العربية.

ولكن أبرز المؤلفات التي تمثل التأويل الباطني في الروحانيات الحديثة، والكتاب الذي يعد عمدة في هذا الباب، هو للمؤلفة الأمريكية **كورين هيلاين** – المتوفاة عام ١٩٧٥م– وهو بعنوان: (تفسير العصر الجديد للإنجيل) ، يقع في سبعة مجلدات، ولكنه غير متداول ولا مشتهر.

تقول **د. كرستينا ستاين** – من قسم الدراسات الدينية بجامعة جنوب أفريقيا – عن هذا الكتاب: «يعد تفسير **هيلاين** للإنجيل نموذجاً واضحاً للطريقة التي يُفسَّر بها الكتاب المقدس من قبل المهتمين به من أتباع (حركة العصر الجديد). قلة من الباطنيين أعطوا تفسيراً شاملاً كهذا. وعلى كلٍ، فهؤلاء يستخدمون الإنجيل بطريقة انتقائية لأجل تحقيق هدف محدد، ولا يهمهم فحصه بشكل منهجي شامل»[٢] .

إن هذا الحكم المختصر من **د. كريستينا** يلخص بجلاء المنهج الملفق الذي يتبعه رواد الروحانية الحديثة في تعاملهم مع نصوص الإنجيل، وتعامل أتباعهم من العرب مع نصوص الكتاب والسنة.

ويؤكد **د. رون رودز** – أستاذ اللاهوت في جامعة بيولا بكالفورنيا – أن العامل المشترك بين الأطروحات الروحانية التي تتناول نصوص الإنجيل هو المنهج الاستسراري الباطني، فيقول: «إن الرابط المشترك الذي يجمع بين هؤلاء المفسرين للإنجيل هو توظيفهم لمنهجية

---

(١) انظر: The Power of Now : 79

(٢) An Example of a ‹New Age› Interpretation of the Bible , Mystic Light Online Magazine

باطنيـة لتفسـير الكتاب المقدس، بمعنى أن كل واحد منهم يسـعى لتحصيـل معاني روحانية مخفية وسرية» [١].

ومما يحسـن ذكره هنـا ، أن هـذه المنهجيـة الباطنيـة في التعامل مع النصوص ليسـت مقصورة على النصوص الدينية ، بل تتجاوزها لاسـتغلال النظريات والمصطلحات العلمية . ولذلك يتهكم الفيزيائي الأميركي **شـون كارول** Sean Carroll على طريقة **ديباك تشـوبرا** في فهم النظريات الفيزيائية واسـتغلالها في تمرير المبادئ الروحانية، متسائلاً متى سيصدر كتابا بعنوان (الهرمنيوطيقا الكمّية) [٢] ؟!

وبناء على ما سبق يمكن تحديد أبرز سمات منهج الروحانية الحديثة في تناول النصوص بالنقاط التالية:

١- نقد المفهوم الموروث للنص الديني والتنفير منه.

٢- اقتطاع النص من سياقه في مصدره.

٣- عدم الالتفات لمناسبة ورود النص وسياقه التاريخي.

٤- اعتبـار المعنـى الحرفي الظاهر ليس هو المراد من النـص، أو على أقل تقدير ليس بأهمية المعنى الباطن.

٥- تحميـل النص معاني لا تتفق مع أصول الديانـة، ولا تتفق مع المدلول اللغوي للنص إلا بالإشارة أحيانـاً.

٦- عدم تقديم ضوابط أو قواعد تضبط تأويل النص، وترجيح معنى على آخر.

٧- القـراءة المؤدلجـة للنص الديني، بحيـث يحمل دائمـاً علـى ما يوافق أو يؤيـد المبادئ الروحانية.

٨- انعدام المرجعية والمنهجية الموحدة التي تضبط التعامل مع النصوص.

المطلب الثاني : نماذج للتأويل الروحاني في العالم العربي .

لا تقل خطورة القراءات «الروحانية» للنصوص المقدسـة في العالم العربي والإسـلامي عنهـا في الغرب، بل تفوقهـا وتتجاوزها لأجل تناولها لنص مقدس على الحقيقة، وشـرع لم

(١) Esotericism and Biblical Interpretation . Christian Research Journal : 28

(٢) تصفح : مدونة كارول preposteruniverse.com ومقاله الذي بعنوان : Quantum Hermeneutics .

تناله يده التحريف. ولكن نظراً لما سبقت الإشارة إليه عند ذكر سمات التأويل الروحاني، نجد المهتمين بالروحانيات الحديثة في العالم الإسلامي يختلفون اختلافاً واسعاً في المرجعية والمنهج، مع اتفاقهم - في الجملة - على السمات المذكورة آنفاً، وأخص منها العداء الظاهر لضبط النص بمفهوم السلف ومنهجهم رضوان الله عليهم في التعامل معه .

فعلى سبيل المثال ، إذا نظرنا إلى ما يطرحه **أ. محمد الدحيم** - من أبرز المهتمين بالروحانيات الحديثة على المستوى المحلي - سنرى أن محاولة إسقاط مرجعية السلف في ذهن المتلقي متصدرة في طرحه. فهو يناقش موضوع «القدسية» التي يتصف بها النص الشرعي، ويؤكد أنها لا تنطبق على المفهوم، ومن ثم لا تحظى بالتسليم الذي يحظى به النص، فيقول: «إن الحديث عن المفهوم ليس حديثاً عن شيء مقدس ومعصوم، ولكنه حديث عن إنتاج بشري وممارسة إنسانية تتأثر بكل معطيات التحول، وعناصر التغير النفسي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والبيئي»[1]. وهذا الكلام لا يخلو من الصحة - بلا شك - ولكنه بهذا الإطلاق يمهد للتخلي عن فهم السلف، أو يجعله في منزلة واحدة مع فهم الخلف.

ثم يشجع القراءة المتجردة عن التفسيرات الواردة فيما يسميه «التراث»، ويزعم أن ذلك سيقدم للقارئ معاني «وجدانية» جديدة، فيقول: «القراءة للنص الديني - من دون إحاطة التراث التفسيري بالقارئ - تمنحه فضاءً فكرياً يتمثل في الوعي الوجداني الذي لا يمكن وصفه بأكثر من إشارات أو رموز على صعيد الذهن، وهو على صعيد السلوك ليس أكثر إبداعاً من كونه تجربة، كل ذلك حين يتمثل في تركيب أو تراكيب جديدة للمعنى، أو في الدخول إلى فضاءات ضلال[2] المعنى، وذلك أقوى وأنقى وأتقى»[3].

فإذا نُزعت أفضلية الفهم السلفي وأسقطت هيبته، وتقررت القراءة المتجدرة غير المنهجية للنص الشرعي، قدم لنا **محمد الدحيم** المنظور التفكيكي ولانهائية الدلالة، ليبقى النص مرتعاً لكل فكرة يقذفها الشيطان في «وجدان» القارئ، حيث يقول: «طبيعة النص

(١) مقال: المفهوم الديني .. هل يتغير؟، صحيفة (الحياة): ٣١ - ٥ - ٢٠١٤م.
(٢) كذا في الأصل، ولعل المقصود: ظلال.
(٣) مقال: قراءة النص الديني، صحيفة (الحياة): ٢١ - ٣ - ٢٠١١م.

الديني واسعة وغير قابلة للتأطير أو الحد أو النهائية، وكلما كان القارئ متوافقاً مع طبيعة النص الذي يقرأه، أعطاه النص»[1]، ويقول: «تمثلت أزمة الفهم التديني للنص الديني في الخلود إلى استدلالات تأريخية تحولت بفعل التلقي اللاواعي- في أفضل التعابير- إلى توجيه معياري وتفسير نهائي لنص غير قابل لفكرة النهائية» [2].

ثم بعد ذلك، لا يُقدم منهجاً يضبط هذه الدلالات غير المحدودة. فهو مع تحذيره من المنهج «التقليدي» البشري لفهم النص، والذي يقوم على ضوابط مفصلة ودقيقة، وتُستحضر فيه المقاصد والمناسبات وقواعد اللغة، يحيل إلى مفاهيم مبهمة وأدوات غير منضبطة - كالتأويل والتأمل والذوق- ويعبر عنها بمصطلحات صوفية مستهلكة ، فهل مصادر هذه التأويلات «الإشراقية» غير بشرية ؟ يقول : «إن التدين الذي يصلح للحياة وللكونية وللعطاء المستمر هو التدين الذي نقرؤه من وحي الرسالة، ومن توجيه النص المقدس كما هو، لا كما يريده فهم البشر، المنتج تحت أي ضغط ولمصلحة أي أحد. فجمالية الدين أنه لا يَخْلَق ولا يبلى، بل هو جديد متجدد. وهذه الخاصية «الجدة والتجدد» ترهق كسالى الذهن التقليدي ومن خلالهم تتأزم فكرة التدين. لكن حتمية النور الإلهي تتجلى إشراقاتها على طريق الحقيقة» [3]. ولكن السؤال الملحّ هنا هو: إذا كان يريد منا قراءة النص «كما هو» وليس «بفهم البشر» ، فماذا يُسمى هذا الفهم الجديد؟

يختم **الدحيم** هذه المقالة ملخصاً الهدف من هذه القراءة التأويلية الجديدة للنص الشرعي، وهو إسقاط الفهم السلفي بل واستبعاد الفهم العقلي كذلك، لأن القراءة الروحانية الجديدة ترتكز على الذوق والكشوف العرفانية، فيقول: «ولا ريب أن هذا الطريق من الوعي سوف يسقط الكثير من المفاهيم المغلقة، والمفاهيم الوقتية المرتهنة بالحدث، وكذلك المفاهيم الشخصية ذات المنتج العقلي القاصر عن ملَكة الكلي والغارقة في تفاصيل الجزئي» [4].

---

(١) المقال السابق.
(٢) المقال السابق.
(٣) مقال: كيف نقرأ الدين؟، صحيفة (مكة): ٢٦ / ٥ / ١٤٣٥هـ.
(٤) المقال السابق.

وفي مقال آخر بعنوان: (الفلسفة وفهم القرآن)، يقدم **محمد الدحيم** عنصراً جديداً لقراءة النص الشرعي يعرف بالتأويل الفلسفي، مشيدًا بتجربة **ابن رشد**، ومعه مفهوم خطير جدًا وهو الفهم المتجدد للنص، فيقول: «تأريخ الفكر الإسلامي يؤكد وجود الصلة الوثيقة بين الفيلسوف والفهم القرآني، فالخطاب الفلسفي ليس متنافراً معه، إذ إن التشارك هو في منطقة الفهم المتجدد للنص. هذا النص القرآني العظيم الذي يجب أن يكون كما هي طبيعته، متدفق المعاني غير محدود بمحاولات فهمية تاريخية» [(١)].

ولا يتردد في التصريح بأن دور الفيلسوف في فهم النص القرآني يستلزم تأويله على غير ظاهره، ثم يستدل استدلالاً خاطئًا على مشروعية «التأويل» – بهذا المعني – بآيات ورد فيها اللفظ، لكن بمعناه اللغوي ومفهومه عند المتقدمين، فوقع في خلل منهجي واضح وهو حمل النص الشرعي على اصطلاح حدث بعد وروده. يقول **الدحيم**: «تقتضي الفلسفة ضرورة التأويل لفهم القرآن، والذي أصبح منقصة في الفهم وانحرافًا عقائديًا عند البعض، مع أن الله تعالى يقول ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ** ﴾ [آل عمران : ٧]، وقد دعا النبي ﷺ **لابن عباس**: [**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**][(٢)]. فكان **ابن عباس** ترجمان القرآن» [(٣)].

وهذه أيضا مفارقة أخرى، ففي دعاء النبي ﷺ **لابن عباس** تزكية لفهمه رضي الله عنه على أقل تقدير، واعترافه بأن هذا الصحابي الجليل «ترجمان القرآن»، رغم منهجه القويم في التعامل مع نصوص القرآن، ورغم أنه لم يؤثر عنه تأويل باطني أو إشاري بلا قرائن قط.

يتميز **الدحيم** عن كثير من المهتمين بالروحانيات الحديثة في العالم العربي بأنه يقدم مفهوم التأويل للنص القرآني ضمن منظومة فكرية محددة، بمعنى أنه يوضح النظريات التي يوظفها في هذا المجال، بخلاف غيره ممن يقدم نماذج كثيرة جداً للتأويل الروحاني في طرحه، ولكن لا يتحدث بشكل واضح عن المنهجية التي يتبعها في ذلك، ولا عن منطلقاته النظرية في التأويل .

---

(١) مقال: الفلسفة وفهم القرآن، صحيفة (مكة): ٥ / ٥ / ١٤٣٥ هـ.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ٤ / ٢٢٥ برقم: ٢٣٩٧ وقال الأرناؤوط: إسناده قوي على شرط مسلم.

(٣) مقال: الفلسفة وفهم القرآن.

أما **الدحيم** فيسعى لتقديم «مشروع تأويلي جديد» قائم على مشاركة الفيلسوف، ومعتمد على «اللذة»، ومنطلق من النظريات التأويلية الحديثة في الغرب أو ما يعرف بـ(الهرمينيوطيقا)، حيث يقول: «أستكمل الحديث بالإشارة إلى مشروع تأويلي له تجربته وفاعليته وحضوره العلمي عالمياً، وهو ما اصطلح عليه بالهرمينيوطيقا»[1]، فهو يبحث عن تطبيق هذه النظرية، وتقديم «مشاركة فهمية تفتح آفاق المعنى في ظل سقوط مفهوم العقل الكلاسيكي القديم وأدواته، ولما يتشكل العقل الجديد وآلياته»[2].

إن الهرمينيوطيقا في مفهوم **الدحيم** اكتشاف في «لذة النص» ، «اللذة» التي يريد **الدحيم** جعلها ركيزة في التأويل القرآني، مفهوم مبهم يُمنع السؤال عن ماهيته. فهو ينقل قول **منذر عياشي** في مقدمة ترجمته لكتاب **رولان بارت**: «اللذة تأتي هكذا، إنها حضور من غير سؤال، ووجود يعم كل شيء، دون أن يتموضع في شيء. وليس شيء أقتل للذة من سؤال يستفسر عن موضوعها. اللذة ليست موضوعاً. إنها هي. وإنها لتكتشف دائماً من غير سؤال. وسعادة الملتذ كالنور. تأتي بقدح زناد الروح ، فلا يدركها إلا من تحرر من نفسه جسداً ودخل في نفسه نصاً»[3]. فعجبا لمن يُزهَّد في تفسير علماء أفنوا أعمارهم في قراءة القرآن والسنة، وتقرير المناهج والقواعد والضوابط في فهمها، ثم يُروَّج لمثل هذا العبث؟ ويدعى أن هذا يكسر جمود الفهم وانغلاق الدلالة في علوم التفسير والفقه وأصوله[4].

وفي مقابل **محمد الدحيم** نجد «المستشار» المصري **أحمد عمارة**، فطريقته في التعامل مع النصوص مرتبطة بتوجهاته الروحانية كذلك، ولكنه لا ينطلق من نظرية قائمة في تأويلاته، وإنما يقدم عدداً لا يكاد يُحد من تحريفات لمعاني النصوص دون وجود أي مرجعية – ولو شكلية – توجه هذا التفسير. وإنما هي فوضى غير موضوعية ليس لها أي مستند لغوي ولا عقلي ولا شرعي.

يتفق **عمارة** مع سائر رواد الروحانية الحديثة في محاولة انتزاع ثقة المتلقي بالمنهج

(١) مقال: نحو مشروع تأويلي جديد، صحيفة (مكة): ١٢ / ٥ / ١٤٣٥هـ.
(٢) المقال السابق، وراجع مقال: العقل الجديد، صحيفة (الحياة): ٢٠ – ١٢ – ٢٠١٣م.
(٣) مقال: نحو مشروع تأويلي جديد.
(٤) انظر: مقال: نحو مشروع تأويلي حديث.

السلفي في فهم النص الشرعي، وما قدمه جهابذة علماء الشريعة من إرث معرفي ثري، ليستبدله بفهم سطحي شاذ، ليس له أي مستند سوى خواطر غير منضبطة ومستوردات فلسفية نشاز. ففي مقال له بعنوان: (نسف الموروث) يقول **أحمد عمارة**: «عندما تتبع الموروث تكون ملغي العقل تماما فتصدق أشياء لا تدخل عقل طفل صغير، هذا يعتبر عبادة لغير الله وشرك، لا تتخيل فداحة تأثيره على حياتك»[(١)].

فهو يعتبر الملتزم بمنهج السلف مشركًا عابداً لغير الله، والمتطفل على الشريعة المحكّم لأهوائه ونزواته ونظرته القاصرة موحداً عابداً لله، وقد أفرد لهذا المبدأ مقالة بعنوان: (عابد الموروث وعابد الله)، يؤكد فيه أن ليس لفهم السلف أي مزية على فهم أمثاله، فيقول: «عابد الله حقًا يعلم أن وعي البشر يتطور ويزداد، يعي لماذا نهى النبي الصحابة أن يفسروا القرآن والحديث وإنما ينقلونهم بالنص؟ لأن كل أمة ستفهم بحسب زيادة وعيها»[(٢)]، ويجعل حديث النبي ﷺ «**خير الناس قرني**»[(٣)] مخصوص بخيرية الثواب وليس متعلقًا بالوعي ولا الفهم. ولم يدرك أن مقومات «الفهم» لم تجتمع لأحد كاجتماعها للسلف، فهم أقوم الناس ألسنة، وأقربهم من عصر التنزيل، وهم الذين عاصروه وشهدوا مناسباته.

وبعد أن يُجرّد النص من سياقه التاريخي، ومدلوله المأثور عمن عاصروا التنزيل وشهدوه، يخطو خطوة إضافية لهدم الدلالة اللغوية للنص، فيكتب سلسلة مقالات بعنوان: (هل نزل القرآن باللغة العربية حقا؟)، تتضمن كمًا هائلاً من المغالطات الشرعية والعقلية فضلاً عن اللغوية، يضيق هذا البحث الموجز عن تتبعها. ولكن خلاصة الفكرة التي تدور عليها المقالات هي أن القرآن نزل بما سماه «اللسان العربي» وليس باللغة العربية، فاللسان العربي- بزعمه- لسان أصلي غير بشري، هو الذي تكلم به الله ﷻ، وبه يخاطب كل شيء، وأما اللغة العربية فلغة مستحدثة تشبه اللسان العربي، ولكن لا تطابقه. وهو قول مبتدع لا أعلم له فيه سلف، إذا لو كان ثمة فرق بين اللغة التي تحدث بها العرب في زمن النبي ﷺ

(١) رأس المقال: عندما تتبع الموروث ..، فيسبوك: ٤ / ٢ / ٢٠١٢ م .

(٢) مقال: عابد الموروث وعابد الله، فيسبوك: ٥ / ٦ / ٢٠١٤م .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ٣/ ١٧١، كتاب: الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا شهد، برقم: ٢٦٥٢.

وبين «اللسان» الذي نزل به القرآن لما خفي ذلك على الأمة، ولنقل إلينا بالتواتر، والواقع أن المتواتر نقله عن علماء السلف هو عدم التفريق بين اللسان العربي ولغة العرب.

يقول **شيخ الإسلام** في سياق الحديث عن معنى الإيمان مؤكداً اتفاق اللسان الذي نزل به القرآن مع لسان العرب: «فوجب أن الإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة؛ لأن الله ما غير اللسان العربي، ولا قلبه، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله، وتوفرت دواعي الأمة على نقله، ولغلب إظهاره على كتمانه، وفي علمنا بأنه لم يفعل ذلك، بل إقرار أسماء الأشياء والتخاطب بأسره على ما كان، دليل على أن الإيمان في الشريعة هو الإيمان اللغوي»[1]. وقال **ابن الوزير** عن مشركي العرب: « هم أهل اللسان العربي والفهم لدقائقه، والقرآن الكريم نزل على لُغتهم» [2].

إن هذا الطرح السطحي الخالي من الاستدلال الشرعي أو التاريخي فتح باب التأويل الانتقائي لـ **أحمد عمارة** على مصراعية، فإن قيل له: قولك مخالف لقول **ابن عباس** مثلاً، قال: أنا أعبد الله ولا أعبد الموروث، وإن قيل: قولك لا يتفق مع قواعد اللغة العربية، قال: النص لم يرد بهذه اللغة أصلا، فإن قيل: كيف فهمته إذا؟ قال: هو قريب من اللغة العربية لكنه يفهم بـ «الوعي» الشخصي، وإن قيل: ليس هذا المعنى الذي أفهمه بوعيي، قال: لكل مرحلة من «الوعي» فهم خاص. مع رد سافر للأحاديث الصحيحة التي لا تتوافق مع المعاني التي يفتيه فيها قلبه، وجعلها من «الموروث» الذي يجب نسفه.

وبهذا يتنصل من أي منهج نقدي يمكن أن تعرض عليه شطحاته الشاذة بكل المقاييس، ورغم أني لم أقف على كلام له حول مذهبه العقدي، إلا أنه قد يكون لطرحه أصول في قول الأشاعرة بالكلام النفسي، ورد حديث الآحاد في باب العقائد. ولولا أن للرجل متابعة شعبية واسعة للأسف، وأنه يمثل توجه متكرر بين رواد الروحانية الحديثة في العالم العربي، لما ضمنتُ مقالاته اللامنهجية في بحث أكاديمي محكم.

ولأجل توضيح النتيجة المباشرة لتخبط **أحمد عمارة** المنهجي في تعامله مع النص الشرعي، سأسوق بعض الأمثلة على «تأويلاته« لعددٍ من الأحاديث والآيات.

---

(١) الإيمان: ١٠٠.

(٢) العواصم من القواصم: ٦/ ٦٧.

- قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ [القصص : ٥٦].

فسر **عمارة** المشيئة هنا بمشيئة العبد، فقال: «شاء عندما تكون موجهة للبشر: أي أخذ بالأسباب .. لذا عندما يقول الله تعالى: ﴿ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [آل عمران : ٣٧]، أي يرزق من يأخذ بأسباب الرزق بغير حساب» [١]، وزعم أن زكريا - عليه السلام - أدرك بعد ذلك أن الرزق موافق لمشيئة العبد فذهب يظهر لربه مشيئته بالدعاء. وذلك لئلا تتعارض الآية مع عقيدة جذب القدر المركزية في الفكر الروحاني، وهو تأويل متكلف مخالف لسياق الآية - وغيرها - حيث إن إرادة زكريا الولد كانت حاضرة قبل شهوده كرامة مريم، ولكن لما كانت الأسباب غير متفقة مع إرادته لم يطمع في تحقيق مراده، حتى كانت كرامة مريم موعظة تذكره بأن الله يخرق العادة إذا شاء سبحانه، هنالك دعا زكريا ربه وسأله ما لا يكون بالعادة، لأنه علم أن الله فعّال لما يريد. قال **الطبري** رحمه الله: «فمعناها: عند ذلك، أي: عند رؤية زكريا ما رأى عند مريم من رزق الله الذي رَزَقها، وفضله الذي آتاها من غير تسبُّب أحد من الآدميين في ذلك لها» [٢]، وقال **ابن كثير**: «لما رأى زكريا - عليه السلام - أن الله تعالى يرزق مريم - عليها السلام - فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، طمع حينئذ في الولد» [٣].

- قال تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ ﴾ [البلد : ٤].

من مبادئ الفلسفة الروحانية أن العالم يكون على ما تريده أنت ، ولذلك يتعارض معها تفسير هذه الآية بأن الدنيا لا تخلو من الضيق والمشقة، ففسرها **أحمد عمارة** بتفسير مبتدع في الشرع واللغة، قائلاً: «خلقنا الإنسان في كبد = خلقنا الإنسان في أحسن تقويم .. كبد معناها أحسن تقويم .. بالله عليكم تدبروا القرآن. وانتبهوا لمن يريد أن يوهمكم بأن الحياة صعبة ومشقة وضيق» [٤].

وأما بقية السورة فيؤولها كالتالي: «﴿ لَا أُقْسِمُ بِهَٰذَا الْبَلَدِ ﴾ هنا: لا يقسم الله بالجسد .. ﴿ وَأَنتَ حِلٌّ بِهَٰذَا الْبَلَدِ ﴾: ونفسك تسكن هذا الجسد من أجل اختبار الدنيا. ﴿ وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ ﴾:

(١) رأس المقال: شاء عندما تكون موجهة للبشر ، فيسبوك: ١١/ ٣/ غير محدد.
(٢) جامع البيان: ٦/ ٣٥٩.
(٣) تفسير القرآن العظيم: ٢/ ٣٧.
(٤) رأس المقال: آيات خطيرة من أساسيات الحياة .

وهذا الجسد تسكنه كل الأنفس وكل الأولاد في كل بقاع الأرض ... بتفسير معنى (البلد) على أنه جسمك، والأصنام على أنها أفكارك المعرقلة، تتماشى الآية مع كل البشر، وتشرح أسباب ضياع الناس في الحياة بسبب أمراض أجسامهم وأفكارهم التي يمشون وراءها ويعبدونها كالأصنام أشد عبادة من الله» [1].

إن هذا التفسير الباطني المبتدع متفق مع منهج **أحمد عمارة**، فهو تلفيق غير مستند إلى شيء من العلوم، لا اللغة ولا الشرع ولا المنطق، ولذلك لا توجد مرجعية يمكن مناقشته بواسطتها، ولا أرضية مشتركة يمكن الانطلاق منها. فأي أحد بإمكانه تفسير الآية بأي شيء، ولا يمكن لأحد رد تفسيره - حتى **عمارة** نفسه -نموذج واضح على الفوضى المنهجية لدى الرجل.

- قال تعالى: ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ ۖ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ [الزمر : ٤٥].

قال **عمارة** حاملاً الآية على كل من يرجع لأهل الذكر في فهم مراد الله من كلامه: «من أكبر المصائب - في رأيي- أن مسلمي اليوم لا يدركون هذه الآية، فإذا ذكر الإنسان كلام الله وحده دون الرجوع لكلام الذين من دونه يشمأزوا منه ويتهموه بأبشع التهم»[2]. فحمل هذه الآية التي وردت في كفار مشركين يعبدون الأصنام على من يأخذ بقول **ابن عباس** و**ابن مسعود** في تفسير آي القرآن، الملتزمين بمنهج السلف وأشد الناس حرصاً على إخلاص العبودية لله بشهادة مخالفيهم. يقول **ابن جرير** في تفسير الآية: «وإذا أفرد الله جل ثناؤه بالذكر، فدعي وحده، وقيل لا إله إلا الله، اشمأزّت قلوب الذين لا يؤمنون بالمعاد والبعث بعد الممات. وعنى بقوله: ﴿ٱشْمَأَزَّتْ﴾: نفرت من توحيد الله. ﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ﴾ يقول: وإذا ذُكر الآلهة التي يدعونها من دون الله مع الله .. إذ الذين لا يؤمنون بالآخرة يستبشرون بذلك ويفرحون» [3].

- قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴾ [البقرة : ١٥٤].

---

(١) مقال: هل نزل القرآن باللغة العربية حقاً (٥)، فيسبوك: ١٩ / ١ / ٢٠١٤م.

(٢) مقال: العدل والظلم (٢)، فيسبوك: ٣٠ / ٦ / غير محدد.

(٣) جامع البيان: ٢١ / (٣٠٠ - ٣٠١).

تتعارض الفلسفة الروحانية المسوقة لوحدة الأديان مع كل ما يرد في الولاء والبراء والمحبة والبغض، لاسيما ما كان له تعلق بالجهاد والقتال في سبيل الله، ولذلك يصرف **أحمد عمارة** الآية عن معناها الظاهر قائلاً: «الشهادة ليس لها علاقة بالموت نهائياً، فالشهادة شيء والقتل في سبيل الله شيء ثاني والموت شيء ثالث، وبتفسيرهم الموروثي للشهادة أنها الموت، تمنوه ودعوا على أنفسهم به وعلى أولادهم فجذبوا لأنفسهم الموت والدمار من كل مكان» [١]. ويجهل - أو يتجاهل - الأحاديث المتواترة في تقرير أن القتل في ساحات الجهاد من أبرز معاني الشهادة، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «**ما أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا، وله ما على الأرض من شيء إلا الشهيد، يتمنى أن يرجع إلى الدنيا، فيقتل عشر مرات لما يرى من الكرامة**» [٢].

- قال تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ الآية [المائدة : ٨٢] .

بناءً على ما ذكر في الفقرة السابقة، يقول **عمارة**: «من يقول أن المسيحيين كفار أو مشركين هو في العمق يكذب ما قاله الله سبحانه وتعالى عنهم في القرآن. هو يتدخل في القلوب والأفئدة والنوايا، يضع نفسه حاكماً بدلاً من الله سبحانه وتعالى، هو لا يعلم كما سماهم الله في كتابه الكريم، انظر ماذا قال الله عنهم وصدق ربك ولا تصدق غيره .. الآية تشير إلى أن هناك مسيحيين سيدخلون الجنة، ومسيحيين مشركين سيدخلون النار، الله هو الذي سيحكم. فكفى تدخلا في ما اختصه الله سبحانه وتعالى لنفسه» [٣]. وعلى طريقة أهل البدع ينتقي **أحمد عمارة** من النصوص ما يوافق مراده، ويترك غيرها وما تقرر في بداهة العقول، فالشرك إشراك غير الله معه في العبادة، وهل الذين يقولون إن الله ثالث ثلاثة على التوحيد؟ وقد نص القرآن على كفرهم في غير موضع [٤]، بل قد صرح ﷻ بشركهم- إن ظن **عمارة** أن الكفر لا يطلق

(١) مقال: انتبه للسبل، فيسبوك: ٦ / ٨ / غير محدد.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ٤ / ٢٢، كتاب: الجهاد والسير، باب: تمني المجاهد أن يرجع إلى الدنيا، برقم: ٢٨١٧.

(٣) رأس المقال: من أكبر المصائب، فيسبوك: ٧ / ١ / ٢٠١٢م

(٤) المائدة: ١٧، والمائدة: ٧٣ مثلا .

على الشرك- في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة : ١٣٥]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة:٧٢].

- قال رسول الله ﷺ : «**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**».

تمشيا مع مبادئ الفلسفة الروحانية التي تجعل الواقع تجليـاً مادياً لذبذبات الأفكار، يتجاوز **عمارة** المأثور الشرعي والحد اللغوي قائلاً: «فأضعف هنا من الضعف بكسر الضاد، وهو الزيادة .. لأن الإيمان كلما يكون متضاعفاً، كلما كان التغيير قوياً .. والتغيير بالقلب يحتاج إلى إيمان قوي جداً، وهذا هو أضعف الإيمان» [(١)]. متجاهلاً أن أفعل التفضيل لا تصاغ إلا من الفعل الثلاثي ، غير أن «اللغة» وقواعدها لا تعني له الكثير.

- كما يرد الأحاديث الدالة على إفطار الحائض في رمضان [(٢)]، ويجعل ذلك من «الموروث» [(٣)]، وكذلك الفطر عند أذان المغرب، لأنها تخالف «فهمه» .

هذا غيض من فيض، وطرف يسير من تحريف هذا الرجل لنصوص الوحيين، تحت ستار نبذ التبعية والموروث، والقراءة الجديدة الصادرة عن الوعي الشخصي .

ولعله باستعراض هاتين الشخصيتين من المتأثرين بالروحانية الحديثة، يتضح للقارئ وجود توجهين داخل هذا التيار، توجه يتبنى النظريات التأولية الممنهجة، وتوجه لا ينطلق من خلفيات نظرية واضحة، طرحه أقرب للعشوائية والتخبط، وهذا التوجه - حالياً - هو الأكثر.

---

(١) مقال: التخاطر الذهني ، فيسبوك: ١١ / ٩ / ٢٠١١ م.

(٢) في صحيح البخاري (٣/ ٣٥ رقم: ١٩٥١) أن النبي ﷺ سئل عن معنى نقصان دين المرأة فقال: [**أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟**] قلن: بلى. قال: [**فذلك من نقصان دينها**]. وسئلت **عائشة** رضي الله عنها: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: (كانت يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة) رواه مسلم: ١ / ٢٦٥ رقم: ٣٣٥.

(٣) مقال: العدل والظلم (٢).

المبحث الثالث

نقد المنهج التأويلي للتيار الروحاني الحديث

إن الخلل الشـرعي والمنهجي في تعامل المتأثريـن بالروحانية الحديثة مع نصوص الشريعة ظاهر، لا يحتاج لكثير بحث وتنقيب لإبرازه، ولكن استخدام بعضهم للمصطلحات الموهمـة، ومخاطبة الجماهير بالغرائب الدينية بأسـاليب مقنعة، مع عناصر أخرى ليس هذا محل ذكرها، شـكلت عامل جذب وأدت إلى انتشـار التأويلات المخالفة لما قرره السـلف ودلت عليه اللغة.

ولأجل لم شتات الموضوع ، سأوجز أبرز مكامن الخلل في منهج الروحانية الحديثة في تعاملها مع النصوص في الأوجه التالية :

أولاً: محاربة المفهوم الأثري للنص.

تتعلـق أهمية فهم السـلف للنص الشـرعي بأهميـة معرفة قصد المتكلـم للتوصل لفهم سـليم للنص، ففهم الألفاظ المجردة لا يكفي في فهم النص الشرعي، بل هو من أبرز أسباب الخطأ في التفسـير. ولا يشـك مسـلم أن النبي ﷺ أعلم الخلق بمراد الله ﷻ، وأقرب الناس فهمـاً لما أراده ﷺ هم صحابته الذين عاصروه وعايشـوه، ثم من نقل عنهم وعايشـهم. قال الإمـام **أحمد** موضحـاً ما يميز فهم الصحابة رضي الله عنهم على فهم غيرهم: «إن تأويل من تأول القرآن بلا سـنة تدل عليه على معنى ما أراد الله منه، أو أثر من أصحاب رسـول الله ﷺ، ويعرف ذلك بما جاء عن النبي ﷺ أو عن أصحابه، فهم شـاهدوا النبي ﷺ، وشهدوا تنزيله، وما قصده الله في القرآن، وما عني به وما أراد، أخاص هو أم عام، فأما من تأوله على ظاهره بلا دلالـة من رسـول الله، ولا أحد من أصحابه، فهذا تأويل أهـل البدع»[1]. قال هذا فيمن اعتمد على ظاهر اللفظ دون الالتفات لمفهوم السلف، فكيف بمن أبطل الاثنين؟

وقال شيخ الإسلام **ابن تيمية** – رحمه الله –: «ومن عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئـاً في ذلك، بل كان مبتدعـاً وإن كان مجتهداً مغفوراً لـه خطؤه، فالمقصود بيان طرق العلـم وأدلته، وطرق الصواب، ونحـن نعلم أن القرآن قرأه

(١) الإيمان: ٣٠٦.

الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم، فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعاً»[1].

وينتقد **ابن القيم** رحمه الله القائلين بالقرآن بآرائهم المخالفة لما عليه سلف الأمة، كما هو حال أتباع الروحانية الحديثة، قائلاً: «إن هذا تفسير لكلام الله بالرأي المجرد الذي لم يذهب إليه صاحب، ولا تابع، ولا قاله إمام من أئمة المسلمين، ولا أحد من أهل التفسير الذين يحكون أقوال السلف، وقد قال النبي ﷺ: «**من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار**»[2].. وإن إحداث القول في تفسير كتاب الله – الذي كان السلف والأئمة على خلافه – يستلزم أحد أمرين: إما أن يكون خطأ في نفسه، أو تكون أقوال السلف المخالفة له خطأ. ولا يشك عاقل أنه أولى بالغلط والخطأ من قول السلف»[3].

إن الأدلة الشرعية على أفضلية السلف كثيرة متواترة، والأدلة العقلية على أولوية فهمهم على فهم خلفهم ظاهرة ، لا يتسع المقام لذكرها، قد أفردت في تناولها مؤلفات[4].

ثانيا: انعدام المرجعية.

فالروحانية الحديثة إذ ترفض المرجعية السلفية لا تقدم مرجعية بديلة هي محل ثقة للمتلقي ، بل تُبقي المحل شاغرا بلا تحديد ، وهذا الانعدام للمرجعية العلمية لضبط الفهم – بلا شك – خلل منهجي كبير .

ثالثًا : الذاتية الفردية والـ (لا موضوعية).

عندما سعت الروحانية الحديثة لإسقاط دور السلف في توجيه مفهوم النص، ولم تقدم مرجعية سواهم تضبط هذا المفهوم، أسندت الفهم لخصائص ذاتية، غير قابلة للقياس ولا الضبط، كالذوق والوعي والتأمل، وهي خصائص نسبية غير موضوعية، لا تتوفر فيها أدوات فهم النص على مراد قائله، وإنما هي محاولات لتحريف النص على مراد قارئه.

---

(١) مجموع الفتاوى: ١٣/ ٣٦١.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه: ٥/ ١٩٩، أبواب: تفسير القرآن، باب: ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، برقم: ٢٩٥٠، وقال: هذا حديث حسن، وضعفه الألباني.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة: ٣٧٣.

(٤) راجع مثلًا: فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية: د. عبدالله الدميجي.

رابعًا: فوضى التأويل ولا نهائية الدلالة .

فحيث كان فهم النص الشـرعي متعلقـًا بالذوق الفردي والوعي الشخصي، أمكن تعدد المفهـوم بتعدد الأشـخاص. ولانعدام المرجعيـة التي تفصل بين الأقـوال المتنوعة أو حتى المتناقضة، ينتج عن هذه المنهجية المسـتحدثة فوضى تأويلية لا حد لها ولا زمام، وتظهر لا نهائية الدلالة التي تفرغ النص من محتواه كليـًا، فلا يكون ثمة فرق بين وجوده وعدمه.

خامسـًا: المنهج الانتقائي التلفيقي.

وهذا من لـوازم انعدام المرجعيـة والمنهجية المنضبطة، فنجد السـمة الانتقائية ظاهرة لـدى أتبـاع الروحانية الحديثة، فهم تارة يسـتدلون بآثار السـلف، وتارة ينفـرون منها، وتارة يوظفـون النظريـات التأويلية الحديثـة، وتارة يحيلون للكشـف والذوق وأقـوال المتصوفة والفلاسفة. ومن تتبع أقوالهم وأطروحاتهم تاه في تصنيفها واحتار.

سادسـًا: التوظيف الأيديولوجي.

وهو ما يمكن أن يفسـر جميع ما سـبق. فإن الروحانية الحديثة تقوم على مبادئ محددة حـول الإلـه والكـون والوجـود، وماهيـة العلاقة التي تربـط بينهـا. وكثير من هـذه المبادئ تتعارض مع نصوص الشـريعة، ومع فهم السـلف لها، ولذلك كان هذا الفهم عقبة في طريق رواج الفكـر الروحـاني في المجتمعات التـي تعظم النص، ولأجل طبيعـة الفكر الروحاني لا يمكن أن ينضبط بمرجعية خارجية، بل مصدره المعرفي ذاتي داخل ، وهو ما يؤدي إلى فوضى التأويل، ويشـجع الانتقائية بحيث يقبل ما يوافق مبادئه من النصوص وتفسيراتها، ويرفض ما يخالفها فيرده أو يؤوله.

***

الخاتمة

في ختـام هذا البحث، لا أزعم أني أحطت بموضوعه وجمعت أطرافه، أو أن البحث فيه قد نضج واكتمل، بل أرى أن هذه الدراسة المختصرة لا تعطي الموضوع حقه من التحليل المتعمق والنقـد العلمـي المتزن، بل هي بمثابة الإشـارات والتنبيهات التي تفتـح للمختصين والباحثين نافذة صغيرة على تيار فكري خطير متزايد الحضور والانتشار، لم يحظ بالاهتمام الذي يستحقه والـذي تـبرأ به الذمم، ولذلـك أوصي الباحثين بالنظـر في هذا التيار وأصولـه وتطبيقاته، ودعم المكتبة العلمية ببحوث رصينة تكشف خطورته وتسهم في بناء تصور متكامل عن حقيقته، ومع ما سبق، فإني وقد بذلت جهداً في هذا البحث المختصر أُبرز للقارئ أهم نتائجه:

١. للتأويل معان شـرعية مقبولة، هي: التفسير، والحقيقة التي يؤول إليها الأمر، ومعنى عند المتأخرين هو: صرف معنى اللفظ عن ظاهره، وهو المقصود في هذا البحث.

٢. الروحانيـة الحديثـة تيـار فكري نشـأ في الغـرب لمناهضة التديـن «التقليـدي» والمادية المحضة، ويتميز بالبحث الداخلي عن المعنى والحقيقة، وتوصف بأنها «حكمة عالمية» تتناول القضايا الميتافيزيقية عبر المعرفة الداخلية لا الوحي.

٣. الروحانيـة الحديثة مصطلح مظلي تندرج تحته عدد مـن الحركات – كالعصر الجديد– وتنفرد عنه بخصائص تميزها.

٤. المنهـج الروحـاني في التعامل مع النصوص المقدسـة غير محدد بشـكل دقيق، ويتصف بالتلفيقية والانتقائية كالروحانية ذاتها، ومع ذلك يمكن الإشـارة إلى أبرز السـمات التي تميزه، ومنها: نقد المفهوم الموروث، وعدم الاهتمام بالمناسـبات والسياقات، وتقديم قراءات مؤدلجة تتفق مع المبادئ الروحانية، مع انعدام المرجعية وضوابط المنهج.

٥. يمكن تقسيم المتأثرين بالروحانيات الحديثة في العالم الإسلامي – من حيث تعاملهم مع النص – إلى قسـمين: قسم ينتقي من النظريات التأويلية القديمة والحديثة لتأييد طرحه، وقسم يعتمد فوضى غير موضوعية لا تقوم على أسس من اللغة، ولا العقل، ولا النقل.

٦. يبرز الخلل في منهج الروحانية في التعامل مع النصوص في عدة أوجه، من أهمها: إسقاط حجية فهـم السـلف ومنهجهم، واعتمادهم على الكشـوف الذاتية والمعارف اللدنيـة، مما يؤدي إلى فوضى لا نهاية الدلالة، وهو ما يخدم توظيفهم الشخصي والأيدولوجي للنص الشرعي.

٧. هـذا التيـار الباطني الحديث بحاجة ماسـة للكشـف، والمجتمع الإسـلامي بحاجة إلى التنبيه منه والتحذير، وهو ما يستلزم النظر في طرحه والالتفات لتصوره ونقده.

هذا والله تعالى أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المراجع

١. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - محمد بن علي الشوكاني - دار الكتاب العربي -الطبعة الأولى - ١٤١٩هـ.

٢. الإيمان - شيخ الإسلام ابن تيمية - تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني - المكتب الإسلامي - عمان، الأردن - الطبعة الخامسة - ١٤١٦ هـ .

٣. تاج العروس من جواهر القاموس - أبو الفيض مرتضى الزبيدي - دار الهداية - ب ب - ب ط - ب ت.

٤. تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع (التدمرية) - شيخ الإسلام ابن تيمية - تحقيق: د. محمد السعوي - مكتبة العبيكان - الرياض- الطبعة السادسة - ١٤٢١هـ.

٥. تفسير القرآن العظيم - أبو الفداء ابن كثير الدمشقي - تحقيق: سامي محمد سلامة - دار طيبة للنشر والتوزيع - ب ب - الطبعة الثانية - ١٤٢٠ هـ .

٦. تكملة المعاجم العربية - رينهارت بتر آن دوزي - ترجمة: محمد النعيمي و جمال الخياط - وزارة الثقافة والإعلام بالجمهورية العراقية - الطبعة الأولى - ١٩٧٩ م .

٧. تهذيب اللغة - محمد بن أحمد الأزهري الهروي - تحقيق: محمد عوض مرعب - دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الأولى - ٢٠٠١ م .

٨. تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد - سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب - تحقيق: زهير الشاويش - المكتب الإسلامي - بيروت، دمشق - الطبعة الأولى - ١٤٢٣هـ.

٩. جامع البيان في تأويل القرآن - أبو جعفر الطبري - تحقيق: أحمد شاكر- مؤسسة الرسالة- ب ب - الطبعة الأولى - ١٤٢٤ هـ .

١٠. الجامع لأحكام القرآن - شمس الدين القرطبي - تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش - دار الكتب المصرية - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٣٨٤ هـ .

١١. الرد على المنطقيين - شيخ الإسلام ابن تيمية - دار المعرفة - بيروت - ب ط - ب ت.

١٢. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل – ابن قدامة المقدسي – مؤسسة الريان للطباعة والنشر – ب ب – الطبعة الثانية – ١٤٢٣هـ .
١٣. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة – ناصر الدين الألباني – دار المعارف – الرياض – الطبعة الأولى – ١٤١٢هـ.
١٤. سنن الترمذي – تحقيق أحمد شاكر/ محمد فؤاد عبدالباقي – شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر – الطبعة الثانية – ١٣٩٥هـ.
١٥. شرح الأربعين النووية – محد الصالح العثيمين– دار الثريا للنشر – ب ب – ب ط – ب ت.
١٦. شرح العقيدة الطحاوية – ابن أبي العز الحنفي – تحقيق : جماعة من العلماء، تخريج : ناصرالدين الألباني – دار السلام للطباعة والنشر – الطبعة المصرية الأولى – ١٤٢٦هـ.
١٧. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية – أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري – تحقيق : أحمد عطار – دار العلم للملايين – بيروت – الطبعة الرابعة – ١٤٠٧هـ.
١٨. صحيح البخاري – تحقيق: محمد زهير الناصر – دار طوق النجاة – ب ب – الطبعة الأولى –١٤٢٢هـ.
١٩. صحيح مسلم – تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي – دار إحياء التراث العربي – بيروت – ب ط – ب ت.
٢٠. الصفدية – شيخ الإسلام ابن تيمية – تحقيق : محمد رشاد سالم – مكتبة ابن تيمية – مصر – الطبعة الثانية – ١٤٠٦ هـ .
٢١. الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة – ابن قيم الجوزية – تحتق : علي الدخيل الله – دار العاصمة – الرياض – الطبعة الأولى – ١٤٠٨ هـ .
٢٢. ضعيف الجامع الصغير وزيادته – محمد ناصر الدين الألباني – المكتب الإسلامي – ب ب – ب ط – ب ت .
٢٣. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية إسلامية – د. خالد عبدالعزيز السيف – مركز التأصيل للدراسات والبحوث – جدة – الطبعة الثالثة – ١٤٣٦ هـ .
٢٤. العواصم من القواصم في الذب عن سنة أبي القاسم – ابن الوزير القاسمي – تحقيق :

شعيب الأرناؤوط – مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الثالثة – ١٤١٥هـ.
٢٥. فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمينيوطيقا – نظرية التأول من أفلاطون إلى جادمار – د. عادل مصطفى – رؤية للنشر والتوزيع – القاهرة – الطبعة الأولى ٢٠٠٧ م .
٢٦. القول المفيد على كتاب التوحيد – محمد الصالح العثيمين – دار ابن الجوزي – المملكة العربية السعودية – الطبعة الثانية– ١٤٢١ هـ .
٢٧. لسان العرب – جمال الدين ابن منظر الأنصاري – دار صادر – بيروت – الطبعة الثالثة– ١٤١٤هـ.
٢٨. مجموع الفتاوى – شيخ الإسلام ابن تيمية – تحقيق : عبدالرحمن بن قاسم – مجمع الملك فهد لطباعة المصحف – المدينة النبوية – ب ط – ١٤١٦هـ.
٢٩. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة – ابن قيم الجوزية – تحقيق : سيد إبراهيم – دار الحديث – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤٢٢ هـ .
٣٠. مسند الإمام أحمد بن حنبل – تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرون – مؤسسة الرسالة – الطبعة الأولى – ١٤٢١ هـ .
٣١. معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي – د. أحمد مختار – عالم الكتب – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤٢٩ هـ .
٣٢. معجم اللغة العربية المعاصرة – د. أحمد مختار – عالم الكتب – ب ب – الطبعة الأولى – ١٤٢٩ هـ .
٣٣. المعجم الوسيط – مجمع اللغة العربية – دار الدعوة – ب ب – ب ط – ب ت .
٣٤. مقاييس اللغة – أحمد بن فارس القزويني الرازي – تحقيق : عبدالسلام هارون – دار الفكر – ب ب – ب ط – ١٣٩٩هـ .
٣٥. الموضوعات – جمال الدين ابن الجوزي – المكتبة السلفية – المدينة النبوية – الطبعة الأولى – ١٣٨٨هـ.
٣٦. الهرمينيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقيقة النص ونسبية المعرفة – معتصم السيد أحمد – دار الهادي – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤٣٠ هـ .
٣٧. الهرمينيوطيقا وإشكالات التطبيق والفهم في العلوم الاجتماعية – د. أحمد زايد – حولية كلية العلوم الإنسانية – جامعة قطر – العدد الرابع عشر – ١٤١٢هـ.

المواقع الإلكترونية:

١. موقع صحيفة مكة : *makkahnewspaper.com*

٢. موقع صحيفة الحياة : *alhayat.com*

٣. الصفحة الرسمية لأحمد عمارة على الفيس بوك : */a.3emara*

المراجع غير العربية:

1. *A Brief History of Spirituality – Philip Sheldrake - Blackwell Publishing – USA – 2007 .*
2. *Hermeneutics : An Introduction to an Interpretive Theory – Stanley E. Porter & Jason C. Robinson – Wm. B. Eerdmans Publishing – MI, USA – 2011 .*
3. *Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation - Henry A. Virkler & Karelynne Gerber Ayayo - Baker Academic – MI, USA – 2007.*
4. *Jesus : A Story of Enlightenment – Deepak Chopra – Harper Collins – NY, USA – 2008 .*
5. *Muhammed : A Story of Gods Messenger – Deepak Chopra – Harper Collins – NY, USA – 2010 .*
6. *Spirituality : What It Is an Why It Matters – Roger S. Gottlieb – Oxford University Press – NY – 2013 .*
7. *Stillness Speaks – Eckhart Tolle – New World Library – CA, USA – 2003.*
8. *Super Brain – Deepak Chopra & Rudolph E. Tanzi – Three Rivers Press – USA – 2012 .*
9. *The Power of Now : A Guide to Spiritual Enlightenment – Eckhart Tolle – New World Library – CA, USA – 1999.*
10. *The Seven Spiritual Laws of Success : Deepak Chopra – Amber-Allen Publishing & New World Library – CA , USA – 1994 .*
11. *The Seven Spiritual Laws of Yoga – Deepak Chopra & David Simon – John Whiley & Sons – NJ, USA – 2004 .*
12. *The Spirituality Revolution : The Emergence of Contemporary Spirituality - David Tacey - Hove, England: Brunner-Routledge, 2004*
13. *The Third Jesus – Deepak Chopra – Three Rivers Press – NY, USA – 2008.*
14. *The Rock – edited by : Carl E. Olsen – vol. 19 no.7*
15. *Christian Research Journal - Winter 1992 .*

المنهج الحداثي في نقد النص القرآني
أصوله واتجاهاته وغاياته

د. محمد عبد الدايم علي سليمان محمد الجندي

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة والأديان ـ المشارك ـ بجامعتي الأزهر بالقاهرة

وجامعة الملك فيصل ـ كلية الآداب بالإحساء

وعضو جمعية العقيدة والأديان بالجامعة الإسلامية

مُقَدِّمَة

الحمـد لله رب العالمين، الواحد الأحد، الفرد الصمد، المتنزه عن الصاحبة والشـريك والولد، وأشـهد أن لا إله إلا الله وحده لا شـريك له، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، شهادة تقطع بها الظنون والأوهام، صلاة وسلاماً عليه وعلى آله وصحبه أجمعين ... وبعـد؛

فقد مارس الحداثيون منهجاً نقدياً للنص القرآني بشراهة مغرضة؛ وهي ممارسة تُعنى بـكل ما يمكن قراءتـه في النص عبر التأويل غيـر المنضبط بكل صوره، فالمدرسـة الحداثية مارست نقدها للنص الشرعي بكل ما أوتيت من تكذيب وتدليس، ولعل «النص القرآني» من أكثر الميادين المتاحة لتجارب المنهج الحداثي النقدي في تجلياته المختلفة، وقد سلك هذا المنهج طريق التحريف للوصول إلى وضع «القرآن» في قالب «نص روائي» أو «نثري» ينطبق عليه محور الأجناس الأدبية غير مقتنعين بمسألة التغاير التخصصي والتفاضل المؤسَّس على الإعجاز بكل أنواعه، ومسـألة فهم النص القرآني تعتمد على قواعد تفسـيرية وفقهية تسـتمد حجيتها الشـرعية من ذات النص، ورغم ذلك بث الحداثيون الشك في مصادر الاستنباط وفي طـرق التفريع أو الإحالة إلى حكم الفروع؛ عمـلاً بمنهج الحداثة في أن النص محكوم بوعي القارئ وفهمه دون تقيد بقواعد أو انضباط بضوابط، وذلك لأن أصل المنهج النقدي الحداثي ينطلق من صنع المنظر الغربي، وعلى الظلامية الغربية، ومهم جداً أن نضع في الحسبان ذلك التأصيل، وقامت فكرة المنهج الحداثي في نقد النصوص الشـرعية على المؤامرة التشكيكية، لذلـك هاجم الحداثيون المفسـرين القدماء، وزعموا أن القرآن منتـج ثقافي قابل لاختباره في مختبر سـردي يعيد إنتاجـه وقراءته، وعليه أعلن الحداثيون صراحة عن مشـروعهم في قراءة النص القرآني، وحددوا مسـاقات إعادة القراءة، بما يعطي مندوحة من حرية فكرية واهنة غير مرهونة بقداسـة مسـبقة، وقد افتتن بهذه الدعوات نخبة معتبرة في عالمنا العربي والإسلامي، بما فتح المجال أمام حداثة علمانية متطرفة؛ هدفها تشويه وتحريف الدين الحنيف واستباحة النـص القـرآني لتحقيق هذا الغرض الخبيث، وقد اعتمد المنهـج الحداثي النقدي في قواعده الهشـة الخبيثة علـى اتجاهات عدة منهـا: الاتجاه البنيـوي والتفكيكي والعقلـي والتاريخي وغيـر ذلك، كما أنه يجب التنبيه إلى أن أفضـل المطارحات في تبيان تهافت دعاوى هؤلاء لا

يكون بالرد العنيف غير المحتكم للمنطق العلمي؛ والذي يؤدي إلى نتائج عكسية في صالح الأدعياء، بل يجب الالتزام بالمحاورة العلمية الهادئة والمستوعبة للإشكاليات المطروحة، والقادرة على درء الشبهات وإثبات عظمة الاستنباط والاجتهاد الشرعي.

أهمية البحث: إن المنهج الحداثي في نقد النص القرآني منهج مستورد ينادي بحداثة متأخرة توجه مفهوم النص إلى غير قبلته ، وتتلخص أهمية الموضوع فيما يلي :

١ ـ **الأهمية العلمية**: التعرف على منهج الحداثيين في نقد النص القرآني، وأصول هذا المنهج واتجاهاته وغاياته، والكشف عن ذلك الدس الناعم الذي يداهم ثقافاتنا وعقيدتنا في ظل الانفتاح المعلوماتي الذي تجاوز الحدود والأعراف.

٢ ـ **الأهمية العملية**: تكوين خلفية فكرية عن خصومة المنهج الحداثي في التعامل مع القرآن الكريم حتى لا ينخدع الشباب بالحداثيين، خصوصاً مع زيادة حرص الحداثيين على استقطاب الشباب بأساليب مداهنة ماكرة، مع جهل كثير من الشباب بمخططات الحداثيين التي تريد أن تأسرهم في معركة مصيرية تستهدف العقيدة والأخلاق والمجتمع .

٣ ـ **الأهمية المستقبلية**: وتعد هذه الأهمية من الضرورة بمكان، فالواقع المعاصر يحتاج إلى التركيز على مزيد من الدراسة لتلك المذاهب، وإعداد دروع وقاية لصد سهامها الموجهة إلى قلوب المسلمين.

أهداف الدراسة :هدفت الدراسة إلى تحقيق المقاصد التالية:

- استنتاج أصول المنهج الحداثي في نقد النص القرآني الكريم، والتعرف على بعض رواده في العالم الإسلامي، وقياس مدى تشبعهم بهذا المنهج وحرصهم على صياغة منهجية معربة تشاكله.
- الوقوف على أهم الاتجاهات الحداثية التي تصب في وعاء نقد النص القرآني، والتي من خلالها يتم تأويل النص القرآني، وإثبات شذوذ هذه الاتجاهات عن ثقافتنا الإسلامية الأصيلة.
- بيان الغايات الخبيثة وراء تطبيقات المنهجية النقدية للحداثيين، ومدى حرصهم على تعطيل النص القرآني ، وعصرنته من خلال تأويلات غربية متحررة لا صلة لها بالإنسانية والأخلاق والقيم.

منهج الدراسة: استقامت منهجية البحث على المنهج الوصفي التحليلي.

خطـة البحث: تتكون الدراسـة التي صدرهـا الباحث بعنوان (المنهـج الحداثي في نقد النص القرآني ..أصوله واتجاهاته وغاياته)، من مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة:

المقدمة: وفيها نبذة عن موضوع الدراسة وأهمية وأهداف الموضوع وخطته.

التمهيد ، ففيه: تعريف بمصطلحات عنوان البحث.

المبحث الأول: أصول تاريخية لمنهج النقد الحداثي للنص القرآني.

المبحث الثاني: الاتجاهات الحداثية في نقد النص القرآني.

المبحث الثالث: غايات النقد الحداثي للنص القرآني.

الخاتمة: **وفيها أهم النتائج والتوصيات**.

ولا يزعـم الباحـث أن هـذا البحث يحـوى بين دفتيـه كل عناصر القضيـة، ولكنه جهد المقل، وعلى الله قصد السبيل.

والله ولي التوفيق والسداد.

* * *

التمهيد

التعريف بمصطلحات عنوان البحث

المنهج الحداثي: المنهج: من «منهَج الطريق: وضَحُه والمِنهاج كالمنهَج»[1]، و«المنهاج: الطريق الواضح وفي التنزيل العزيز: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[2] والخطة المرسومة (محدثة)، ومنه منهاج الدراسة ومنهاج التعليم ونحوهما»[3].

والحداثي: من «الحداثة» وهي مصطلح دخيل على معجمنا الثقافي، فالحداثة من حيث مفهومها الغربي «Modernisme» وهو مصطلح معقد، غير أنّه يمكن تلمّس طبيعة المصطلح في معاجمنا العربية بنوع من الشكلية والمحدودية التي ترتبط بشكل المصطلح، كونه لم يستخدم من قبل النقاد العرب القدامى الذين أوردوا مصطلحات أخرى تقترب منه في الدلالة كالتجديد والتحديث والحديث، ومفهوم هذا المصطلح في معاجم اللغة يدور حول القديم، والابتداء، والشيء الجديد، ففي الصحاح: «الحديث: نقيض القديم، والحديث: الخبر، يأتي على القليل والكثير، ويجمع على أحاديث على غير قياس، والحدوث: كون شيء لم يكن، وأحدثه الله فحدث، وحدث أمر: أي وقع، واستحدثت خبراً، أي وجدت خبراً جديداً »[4].

وفي القاموس المحيط «الحديث: الجديد، وحدَث حدوثًا وحداثة نقيض قدُم،وتُضمّ داله إذا ذُكر مع قدم، وحدثان الأمر بالكسر أوّله وابتداؤه لحداثته... وابتدائه..» [5].

وفي المصباح المنير: «حَدَثَ الشيء حُدُوثًا من باب قعد: تجدد وجوده فهو حَادِثٌ وحَدِيثٌ، ومنه يقال: حَدَثَ به عيب: إذا تجدد وكان معدومًا قبل ذلك، ويتعدى بالألف فيقال: أَحْدَثْتُهُ، ومنه مُحْدَثَاتُ الأُمُورِ: وهي التي ابتدعها أهل الأهواء، وأَحْدَثَ الإنسان إِحْدَاثًا»[6].

---

(١) أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال (ط. دار إحياء التراث العربي – بيروت – ط١، سنة ١٤١٧هـ١٩٩٦م) جـ ٤، صـ ٣٩.

(٢) سورة المائدة : آية ٤٨.

(٣) إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية (ط. دار الدعوة، د.ت) جـ ٢، صـ ٩٥٧.

(٤) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، (ط. دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، سنة ١٩٩٠م) جـ ٢، صـ ٣٠١.

(٥) مجد الدين يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (ط. دار الجيل، بيروت، د.ت) جـ١، صـ١٧٠.

(٦) أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي جـ ١، صـ ١٢٤.

أمـا عند عـرض المعنى الاصطلاحي فعلينا أن نميز بيـن مصطلحين، أحدهما: الحداثة العلمية، والآخر هو الحداثة الفلسـفية، فالحداثة العلمية تعني «الإبداع الفكري للإنسـان في مجال التعامل مع الطبيعة، وتسـخيرها واسـتثمارها، والتصرف فيهـا والتغلب على صعابها، وفي مختلـف مجالاتهـا التي تبدأ من الأرض ومن عليها، ومـا عليها، تصعد إلى عالم الفضاء ومـا فيه، مروراً بالإنسـان ومجـالات حياته المختلفـة الاقتصادية والاجتماعية والسياسـية، وأنمـاط سـلوكه الفردي والاجتماعي، شـمولاً للحاضـر والماضي والمسـتقبل، لذا عرفها الفيلسوف الغربي» جان ماري دومیناك بأنها: «إتاحة التطور والتفتح في آن ما لكل الإمكانات والاحتمالات من أجل أن يتمكن كل فرد من التمتع بها، وتنمية القوى المنتجة» [1].

فالحداثـة العلمية هي تقدم تقني، ونهضة علمية في كافة المجالات الحياتية، والإسـلام لا يرفـض هذا النـوع من الحداثة، بل يحث عليـه، لأنه يرفض التـواكل والتأخر، والرجعية، وشـرط قبولها أن تسـتخدم في إطار أخلاقي، أمـا إذا اتصلت الحداثة العلمية بإسـقاط القيم وإلغاء الأخلاق فهي مرفوضة أيضـاً.

أما الحداثة الفلسفية، فهي المعنية بالدراسة من حيث موقفها من النص القرآني، ويقصد بالحداثة الفلسفية: «اتجاه ظهر في مطلع القرن العشرين عند المثقفين، ومحاولتهم لوضع علم اللاهوت في توافق مع الفلسفة والعلوم الحديثة، وفي قاموس «روبير» للغة الفرنسية، الحداثة: «حركـة دينيـة تهدف إلى تفسـير جديد للعقائـد والمذاهب التراثية، لتتمشـى مع اكتشـافات التفسـير الحديث، وقد أدانته الكنيسة سـنة ١٩٠٧م» [2]، وهذا التعريف يكاد يقارب المعنى الصحيح للحداثة بمفهومها الغربي، وقد اسـتعمل هـذا المفهوم مع كافة العقائد والنصوص بمـا فيها القرآن الكريم، مع أن أصل ظهوره كان لاسـتخدامها في المجال الكنسـي، ومعركة التجديد التي دارت عند منعطف القرن التاسـع عشـر والقرن العشـرين، لتحديث اللاهوت والعقيدة الكاثوليكية.

نقد: يقال: «نقد الشيء نقداً: نقره ليختبره، أو ليميز جيده من رديئه، يقال: ونقد الدراهم

(١) باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، (ط. دار الفكر، دمشق، سنة ٢٠٠٦م) صـ ٤٧.

(٢) زينـب عبد العزيز، هدم الإسـلام بالمصطلحات المسـتوردة ..الحداثـة والأصولية (ط. دار القبس، ط١ سـنة ٢٠٠٤م) صـ ٣٥.

والدنانير وغيرهما نقداً وتنقاداً: ميز جيدها من رديئها، ويقال نقد النثر ونقد الشعر: أظهر ما فيهما من عيب أو حسن، وفلان ينقد الناس: يعيبهم ويغتابهم، وناقده: ناقشه في الأمر، وانتقد الولد: شب والدراهم قبضها وأخرج منها الزيف، ويقال: انتقد الشعر على قائله أظهر عيبه»[1].

النص القرآني: «نص النَص: رَفْعُكَ الشيْءَ؛ كَنَص الحَدِيث. ونَصَصْتُ ناقَتي: إذا رَفَعْتَها في السير. والماشِطَةُ تَنُصُّ العَرُوْسَ فَتُقْعِدُها على مِنَصَّةٍ. ونَصَصْتُ الشيْءَ: حَرَّكْته. ونَصَصْتُ الرجُلَ: إذا اسْتَقْصَيْتَ مَسْأَلَتَه عن الشَّيْءِ. ونَصُ كُل شَيْءٍ: مُنْتَهاه»[2].

وفي لسان العرب لابن منظور: «النص: رفعك الشيء، نص الحديث ينصه نصاً: رفعه، وكل ما أَظهِر فقد نُصَّ، ووضع على المنصة: أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور، وقيل: النص أصله منتهى الأشياء، ومبلغ أقصاها، ومنه قيل: نصصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء، حين تستخرج كل ما عنده، وينصهم أي: يستخرج رأيهم ويظهره ومنه قول الفقهاء: نص القرآن، ونص السنة: أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام، وانتص الشيء وانتصب إذا استوى واستقام»[3].

وورد مفهوم النص في المعاجم الحديثة بمعنى الرفع والمورد والمنهل والمرجع، والمدونة والمخطوطة والمطبوعة، ففي معجم المصطلحات اللغوية النص (Text): «يعني في العربية الرفع البالغ ومنه منصة العروس، والنص كلام مفهوم المعنى فهو مورد ومنهل ومرجع، والنص (Textus) هو النسيج، أي الكتابة الأصلية الصحيحة، المنسوجة على منوالها الفريد، والشروحات والتعليقات، والنص: المدونة، الكتاب في لغته الأولى، غير المترجم، قرأت فلاناً في نصه، أي في أصله الموضوع»[4].

---

(١) إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربي (ط. دار الدعوة ، د.ت) جـ ٢، صـ ٩٤٤.

(٢) أبو القاسم إسماعيل ابن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس الطالقاني، المحيط في اللغة، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، (ط. عالم الكتب، ط١، سنة ١٤١٤هـ-١٩٩٤ م) جـ٨، صـ ٩١ .

(٣) ابن منظور، لسان العرب، (ط. مكتبة دار المعارف، بالقاهرة، ١٩٧٩) جـ١٣، صـ ٩٧ ، ٩٨.

(٤) خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات العربية، (ط. دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، سنة، ١٩٩٥م) صـ ١٣٦-١٣٧.

والنص القرآني: «هو كلام اللّه المعجز، المنزّل على النّبي محمد صلّى اللّه عليه وسلم، باللفظ العربي، المكتوب في المصاحف، المتعبّد بتلاوته، المنقول بالتواتر، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس»[١].

وعن اختصاص ألفاظ النص القرآني ومفرداته بصفات يتفرد بها عن غيره يقول الجرجاني: «اختصَّتْ ألفاظ القرآن في أنفسِها بهيئاتٍ وصفاتٍ يسمعُها السامعون إذا كانتَ متلوَّةً في القرآن لا يجدون لها تلك الهيئاتِ والصفاتِ خارجَ القرآن، ولا يجوزُ أن تكونَ في معاني الكلم المفردةِ، ولا يجوزُ أن يكون هذا الوصفُ في تركيبِ الحركات والسَّكنات حتى كأنَّهم- أي العرب- تُحُدّوا بأن يأتوا بكلامٍ تكون كلماتُه على تَواليها في زنةِ كلماتِ القرآن»[٢].

أصوله: «الأصول جمع أصل، وهو في اللغة: ما يفتقر إليه ولا يفتقر هو إلى غيره، وفي الشرع: ما يبنى عليه غيره ولا يبنى هو على غيره، والأصل: ما يثبت حكمه بنفسه ويبنى على غيره» [٣]، والمراد هنا ما بُني عليه المنهج الحداثي في نقد النص القرآني.

اتجاهاته: الاتجاه في اللغة: هو المقابل والحذاء، من «تجه»، يقال: تجاه العدو أي «مُقابلهم وحِذَاءَهم، والتاء فيه بدل من وَاو وِجَاه أي مما يلي وجُوهَهُم»[٤]، ومنه الوجهة، أي القبلة، كما في قوله تعالى ﴿ وَلِكُلٍّ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ ﴾[٥] « أي لكل ذِي ملة قِبلة» هُوَ مُوَلِّيهَا «أي مستقبلها»[٦].

---

(١) وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (ط. دار الفكر المعاصر، دمشق، ط٢، سنة ١٤١٨هـ) جـ١، صـ١٣.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمد التنجي، (ط. دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، سنة ١٩٩٥) صـ٢٩٠.

(٣) علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري (ط. دار الكتاب العربي، بيروت ط١، سنة ١٤٠٥ هـ) صـ٤٥.

(٤) أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى- محمود محمد الطناحي، (ط.المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م) جـ١، صـ٤٧٦ .

(٥) سورة البقرة: ١٤٨.

(٦) أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي، بحر العلوم، تحقيق: د.محمود مطرجي، (ط. دار الفكر، بيروت، د.ت) جـ١، صـ١٢٨.

كما يأتي الاتجاه بمعنى: القصد، «كقولهم: اتجاهك وتجاهك، أي قصدك»[1] كما أن اتجاه الحداثيين يقصدهم .

أما الاتجاه اصطلاحًا فهو: «استعداد وجداني مكتسب، ثابت نسبيًا، يميل بالفرد إلى موضوعات معينة فيجعله يقبل عليها ويفضلها، أو يرحب بها ويحبها، أو يميل به عنها فيجعله يعرض عنها أو يرفضها أو يكرهها»[2].

وقيل الاتجاه هو: «الشعور بالتأييد أو المعارضة إزاء موضوع معين كجماعة معينة أو فكرة أو فلسفة أو قضية كالاتجاه نحو المرأة أو نحو القومية العربية ويتكون بالخبرة و الاكتساب ويمكن تعديله»[3].

غاياته: «الغايةُ مَدَى الشيء والغايَةُ أَقْصى الشيء الليْثُ الغايَةُ مَدى كلِّ شيءٍ وأَلِفُه ياءٌ وهو من تأْليف غَيْنٍ وياءَينِ وتَصْغيرُها غُيَيَّة تقول غَيَّيْت غاية وفي الحديث أَنه سابَق بَيْنَ الخَيْلِ فجعَلَ غايةَ المُضَرَّةِ كذا هو من غاية كلِّ شيءٍ مَداهُ ومُنْتَهاه وغاية كلِّ شيءٍ مُنْتهاهُ وجمعها غايات»[4].

ويُعرِّف الجرجاني في التعريفات الغاية بأنها «الغاية ما لأجله وجود الشيء»[5]، ولعل الباحث من خلال تعريف الجرجاني يكون قد وقف على مغزى الغاية ومفادها في عنوان الدراسة، فيكون المعنى: الهدف الذي لأجله قام لأجله المنهج النقدي الحداثي في تعامله مع النص القرآني.

ويدور معنى عنوان البحث مجملاً من خلال التراكيب الاصطلاحية السابقة حول مفهوم واحد هو: إيضاح طريقة الحداثيين في ذم وتشويه النص القرآني، ومعرفة أصول هذا المنهج الحداثي النقدي، واتجاهاته، وأهدافه .

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، جـ٣، صـ ٢٥٥.

(٢) أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، (ط.المكتب المصري الحديث، الإسكندرية، سنة ١٩٧٣) صـ.٩٥

(٣) عبد الرحمن عيسوي، قاموس مصطلحات علم النفس الحديث والتربية ، (ط. الدار الجامعية، بيروت، سنة ١٩٨٧م) صـ ٢١.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، جـ ١٥، ١٤٣.

(٥) علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري (ط.دار الكتاب العربي، بيروت ،ط١، سنة ١٤٠٥هـ) صـ ٢٠٧.

المبحث الأول

أصول تاريخية لمنهج النقد الحداثي للنص القرآني

لمنهج النقد الحداثي أصول غريبة عن بيئاتنا الإسلامية، دخيلة على ثقافاتنا، استوردها طـلاب الحداثة من بني جلدتنا، وهم ثلـة تقدس الفكرة الغربية، وتحتقر الموروث من تراثنا الإسـلامي، وقد عمل هؤلاء على تكوين منهج حداثي لنقد النص القرآني على غرار الهجمة الحداثية الغربية على الكنيسة الكاثوليكية، وهذا ما سيأتي بيانه.

نقد الكتاب المقدس وأثره في بلورة منهج النقد الحداثي للنص القرآني :

تنبثـق أصـول المنهج الحداثي في نقد النص القرآني من فلسـفة الحداثـة، «والذي يعود إلى هيجل[1] القرن التاسـع عشر»[2]، ويرى بعض الباحثين أن التحليل النقدي للنص القرآني انتظم على سـير الحداثة الفلسـفية، ويعتبر «كانط – القرن الثامن عشـر– هو مؤسس أو رائد الحداثـة الفلسـفية»[3]، ويرى الفيلسـوف الألماني «هيجل» أن ثمة أسـباب وتداعيات كانت سـببًا في نشأة الحداثة الفلسفية، وهي الإصلاح الديني والثورة الفرنسية، يقول هيجل: «فمع الإصلاح البروتسـتانتي لدى «لوثـر»[4] أصبح الإيمـان الديني مرتبطًا بالتفكير الشـخصي، وكأن العالم القدسـي قد أصبح واقعًا مرتبطًا بالتفكير الشـخصي، فهـذا الإصلاح قام على التأكيد على سـيادة الذات، وأبرز قدرتها على التمييز والاختيار باعتباره حقًا من حقوقها، في حيـن كان الإيمان التقليـدي قائمًا على ضرورة الاتباع والخضوع لقوة التراث والتقليد، كما أن الثـورة الفرنسـية، وإعلان مبادئ حقوق الإنسـان قد فرضت مبدأ حريـة الاختيار بمقابل

---

(١) جورج وليم هيجل (١٧٧٩-١٨٣١ م)، فيلسوف ألماني صاحب المنطق الجدلي الهيجلي، راجع منير بعلبكي، قاموس المورد، معجم أعلام، (ط. دار العلم للملايين، بيروت، سنة ٢٠٠٥م) صـ ٤٣.

(٢) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (ط. مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، سنة ٢٠٠٥م) صـ ٣٢.

(٣) عمانوئيل كانط (١٧٢٤- ١٨٠٤م) وهو فيلسـوف ألماني، يعتبر أحد أعظم الفلاسـفة في جميع العصور، انظر: منير بعلبكي، قاموس المورد، صـ ٥١.

(٤) ولد «مارتن لوثر Martin Luther» في العاشـر من نوفمبر سـنة ١٤٨٣م، في مدينة «أيسـليبين» Eisleben الألمانية، مصلح بروتستانتي، مؤسس الكنيسة الإنجيلية على أسس مضادة للكنية الكاثوليكية، من مؤلفاته «مواعظ الدعوة للسلام» وكتب أغاني الأطفال الكنسية، والصلوات، وقواعد تعليم العبادة المسيحية الكبيرة والصغيرة، قاد حركة الإصلاح الديني بشـكل ثوري لإصلاح الكنيسـة في العصور الوسطى، انظر: محمد أبو حطب خالد، مارتن لوثر والإسلام (ط. المجلس الأعلى للثقافة، سنة ٢٠٠٨ م) صـ ١٩ وما بعدها.

الحق التاريخي المفروض، كقاعدة أساسية للدولة»[1].

تطـرف الكنيسة واحتكارها للعلـم وتكبيلها للعقل: ثم تقريـب أدق يتجلى عند تأصيل النظـرة النقدية الحداثية للنص القرآني، يجذر لها في رواق الفلسـفة الحداثية، حيث إن «كافة المجـالات التي انطلقت منها الحداثة كانت متباينة إلا أنهـا التقت عند ضرورة واحدة، هي: إجراء إصلاح في العقائد الأصولية، وفي التعليم الكاثوليكي، وفي نفس هيكل المسـيحية، بل وفي العقائد المسـيحية الأخرى، وكانت مهمة الحداثة تتلخص إجمالاً في نقد التراث الديني علـى ضوء الأبحـاث والتجربة لإعـادة صياغته وتفسـيره وفقـًا لاحتياجـات العصر، أي إن جهـود أنصـار الحداثة كانت تبدو وكأنها جهوداً لتفادي تفاقم الأزمة التي كانت على وشـك الانفجـار، وذلـك بالتوفيق بين العلـم وعقيدة الإيمان، وهي نفس الأزمـة التي تعرضت لها الكنيسـة في منتصف القرن التاسع عشر ، وحاول الأحرار آنذاك بعملية مصالحة بين الكنيسة والعلوم والحضارة العصرية»[2]، ولكنها فشـلت لأن الكنيسة نفسها احتكرت العلم، وأقرت «معصومية البابا من الخطأ ممثلاً للإله على الأرض، ورفضت الأخطاء الناجمة عن العقلانية والمذاهب الفلسفية»[3].

وبذلك اصطدمت الكنيسـة بالحضـارة العصرية، وعطلت دور العقل، في ظل «سـيطرة الكنيسـة على التعليم في المدارس، واحتكرت لنفسـها تأويل الكتاب المقدس، وأدانت كل من جاهر بحقيقة لم تقرها من قبل، ومن لم يذعن لها تحيق به اللعنة، كما بسـطت الكنيسـة نفوذها، وفرضت سيطرتها على الجامعات الأوروبية، وحولتها إلى معاقل للاستبداد، وأوكار للرجعيـة، حيث أدركـت أن في خروج هذه الحركـة التعليمية من قبضتها تعريضـًا لسـلطانها وتعاليمهـا للخطر والنقـد»[4]، وتمرد العقـل الحداثي ضد هذا التضييق، فقـد كان يعاني من التكبيـل تحت إشـراف الكنيسـة، وتمثل هذا التمرد في «شـجاعة بعـض المفكرين وجرأتهم

(١) محمـد سـبيلا، في مقالة له بعنوان: التحـولات الفكرية الكبرى للحداثة ..مسـاراتها الإيسـتيمولوجية ودلالاتها الفلسفية، انظر: شبكة المعلومات الدولية على الرابط http://www.aljabriabed.net/n02_03sabila.htm.

(٢) زينب عبد العزيز، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة .. الحداثة والأصولية (ط.دار الكتاب العربي ، ط١، سنة ٢٠٠٤م) صـ ٤٥- ٤٦.

(٣) المرجع نفسه، صـ ٥٠.

(٤) أحمد علي عجيبة، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، (ط. دار الأفاق العربية، ط١، سنة ٢٠٠٤م) صـ٦.

في توجيه النقد للبابوية أو لرجال الدين المسيحي بشكل عام»[1]، كما تجاوزت الكنيسة حدودها الدينية لتفرض على عقل الإنسان وابلاً من الخرافات والسحر والشعوذة، و«عندما دعا فلاسفة التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر إلى تغليب حكم العقل والاهتداء به في الحكم على الأشياء، كانوا يدركون بأن الإنسانية عبر تاريخها اهتدت بالعقل إلى اكتشافاتها وحضاراتها المتعاقبة. ولكن بيت القصيد أنهم كانوا يقصدون بدعوتهم هذه اعتماد المنهج العلمي التجريبي في النظر إلى الكون والوجود والحياة ومن ثم التحرر من أسر الأوهام والخرافات والتحيزات المسبقة التي تضرب أسس التفكير وتشل قدرة العقل في الكشف عن ماهية الأشياء. دعوتهم هذه كانت حرباً ضد كل أشكال السحر والتخريف والشعوذة والتعصب التي فرضتها الأنظمة الكنسية الإقطاعية التي وضعت تاريخ أوروبا الوسيط في دائرة الظلام»[2].

تطور أزمة الحداثة في ظل دعوى عصمة البابا المطلقة والتفسير اللاهوتي للنص الإنجيلي:

تطور أزمة الحداثة في أهم البلدان الأوروبية؛ وهي فرنسا وإيطاليا وألمانيا وإنجلترا «تنصب حول مكونات العقيدة، وسلطة البابا المطلقة، وعدم معصوميته، والتفسير اللاهوتي للنص الإنجيلي والكيان الكنسي، وقد انصب النقد في هذا المجال حول الله، وألوهية المسيح»[3].

من هذا المنطلق كان من الطبيعي أن يتمرد أتباع الكنيسة عليها بردة فعل متطرفة قوية، وبدلاً من التصدي للخرافة والجهل والحكر الكنسي؛ حمل الحداثيون لواء الحرب على الله والدين - أي دين- والقيم والأخلاق، والغيب، وأصبحت التقنية بالمفهوم الحداثي هي الحاكمة للإنسان والمتسيدة عليه بعيداً عن الدين، بل وتكون «التقنية هي ما يهدد قبل كل شيء إرادة الإنسان في أن يصبح سيداً، إنها هي ما ينفلت من قبضة ومراقبة الإنسان»[4].

---

(١) نفس المصدر، صـ ١٤.

(٢) جلال أمين، حول مفهوم التنوير، ضمن، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، (ط. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د. ت) صـ ٧٦.

(٣) زينب عبد العزيز، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة ..الحداثة والأصولية (ط.دار الكتاب العربي، ط.أولى، سنة ٢٠٠٤م) صـ ٤٣.

(٤) محمد سبيلا، الحداثة وانتقاداتها .. نقد الحداثة من منظور غربي، صـ ٧٩.

تبعات تعنت الكنيسة على النص القرآني :

كانـت بدايـة النقـد الحداثـي للنص القرآني بسـبب الكنيسـة، «فإن أول خطـوة في هذا الطريق تبدأ من الإصلاح الديني الذي يمثل المنفذ لبقية الإصلاحات السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية وغيرها، فهو الذي يخلق المشـروعية ويحقق تلك الإصلاحات، والقرآن الكريم هو الدسـتور الأول للمسلمين، فبدأ الحداثيون في تطبيق تلك التجربة ومحاولة تنظير الفكر الحداثي الديني ليكون أساسـاً لقراءة جديـدة للنصوص القرآنية، حيث تبنى أصحابها فلسفات ومذاهب غربية حديثة حاولوا تطبيقها في تفسير القرآن الكريم، متجاوزين الأدوات العلمية التفسيرية المسطرة عند أهل الاختصاص في هذا العلم»[1] .

ورد في قاموس اللاهوت الكاثوليكي الصادر عام ١٩٦٢م ما يؤصل لهذا الكلام، حيث جاء فيه، الحداثة «عبارة شاملة لتحديد الأزمة الدينية التي دفعت الكنيسة عند منعطف القرن العشرين، لذلك لا يمكن فصل كلمة الحداثة عن الموقف الذي وجدت فيه الكنيسة في أواخر القرن التاسـع عشـر، فكان لابد من تدخل السلطات الكنسية للكشـف عن الحداثة بأنها تيار لنقد الدين والمطالبة بعمل إصلاح للتعليم الكاثوليكي، وتحديث المبادئ العقائدية نفسـها، فالمطلوب تحديثه هو مفهوم وبنية العقيدة نفسها، فالحداثة تمس مجمل اللاهوت الأساس برمتـه للإطاحة به؛ أي إنها حركـة مذهبية تؤدي إلى ضرب الأساسـات الموضوعية للعقيدة الكاثوليكيـة بزعم تحديثها، وتطبيق الحداثة على المسـيحية القائمـة على التراث، لا يمكن إلا أن يكون له نتائج سيئة، فقد دخلت هذه العبارة ومشتقاتها من باب الصراع الديني» [2].

وكانـت هذه النظرة للدين والنص المقدس؛ امتداداً لبلورة رؤية في الشـرق ضد القرآن، وقدمـت العقل عليه زعمـاً منهـا بضرورة تقديم العقل على النص، وضرورة التحرر من قيود النص ونظرته الرجعية حسب مزاعم الحداثيين.

وحـق لنا أن نقـول إن القـراءات الحداثية للنص القـرآني؛ ما هـي إلا تداعيات في ظاهر أمرها وباطنه تسـببت فيها الكنيسة الغربية، فهي السبب الرئيس فيما أصاب عقول الحداثيين

(١) عمـار التميمـي، التواصـل الحضـاري ومفهـوم الحداثـة، (ط. مطبعـة الثقلين، العـراق، ط٢، سـنة ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م)، صـ ٧٣، ٧٤.

(٢) زينب عبد العزيز، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة ..الحداثة والأصولية، صـ ٤١.

مـن عطب أدى إلى توسـيعهم لدائرة الهـوس التجريبي النقـدي تجاه القرآن الكريم قياسـاً علـى نقدهم للكتاب المقـدس، وقد حال ذلك دون الوصول للحقيقـة، وجعل من التناقض الحداثي اللامعرفي في الصياغة النقدية للنص القرآني حقاً معرفياً ناجزاً، على الرغم من بلوج المفارقة بين النص القرآني ونصوص الكتاب المقدس.

ومـن هنا وجدنا بين ظهرانينا محاولات لإيجاد منهجية تسـير على نفس الخطى يتبناها تلاميذ تشـربوا من روافد الحداثة الغربيـة؛ وظهرت قراءات لبعض الآيات القرآنية على هذا المقتضى الانتقادي، ومنها قراءة «محمد أركون» ومدرسته في تونس، و«نصر حامد أبو زيد» وقراءة «حسن حنفي» وغيرهم.

وتسـعى «القـراءات الحداثية إلى أن تحقـق قطيعة معرفية بينها وبين مـا يمكن أن يطلق عليـه «القراءات التراثيـة»، وهذه على نوعين أحدهمـا: القراءات التأسيسـية، وهي التي قام بهـا المتقدمون، مفسـرين كانوا أو فقهـاء أو متكلمين ... والثاني القـراءات التجديدية : وهي التـي قـام بها المتأخـرون ، ومعلوم أن القـراءات التي تختص بكونها تفسـيرات للقرآن تضع للإيمان أسسـه النظرية، أو تقوي أسـبابه العملية، فهي قراءات ذات صبغة اعتقادية صريحة، أما القراءات الحداثية، فهي تفسيرات لآيات القرآن الكريم تخرج عن هذه الصفة الاعتقادية، وتتصـف بضدها، وهـو الانتقاد، فالقـراءات الحداثية لا تريد أن تحصـل اعتقادا من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات»[1].

❋ ❋ ❋

(١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة ..المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسـلامية، (المركز الثقافي العربي، ط١، سـنة ٢٠٠٦م)، صـ١٧٦

المبحث الثاني

الاتجاهات الحداثية في نقد النص القرآني

إن التكوين المعرفي الحداثي بتحليل النص القرآني؛ يتجلى في إقحام القراءات المعرفية المستوردة في عقلية النخب الحداثية العربية، فتكون عقل جديد تغيّرت نظرته للواقع، وزعم أنه وحده الوحيد القادر على تجلية المعاني الحقيقية في جميع النصوص الإسلامية، بل تطور الأمر لدى بعض العقول المعبأة بالثقافات الحداثية ، ورسخ فيها نظرة ارتيابية من استنباطات المفسرين الأوائل للنص القرآني، وقد ترتب عليه الدعوة إلى التخلي عن النص أو تفتيته حيناً، أو إعادة قراءته ومحاولة إنتاجه، وليس ذلك فقط بل أحياناً يتم التعامل مع النص على اعتباره عديم الإيجابية، وقد تكونت في ظل ذلك اتجاهات حداثية في التعامل مع النص القرآني؛ لاقت رواجاً من بعض النخب، وقد وقف الباحث على هذه الاتجاهات من خلال الاستقراء في أطروحات متخصصة في الحداثة، وعمل على حصرها وترتيبها ترتيباً تاريخياً بعد جمع مادتها، وقد لاقت هذه الاتجاهات رواجاً لدى بعض النخب في الأوساط العربية، فاغترفوا من معينها وساروا في دروبها ومسالكها، ومن هذه الاتجاهات:

أولا: الاتجاه العقلي المجرد في المنهج النقدي الحداثي القرآني:

الاتجاه العقلي، هو اتجاه يقوم على «التفسير العقلاني لكل شيء في الوجود، أو تمرير كل شيء في الوجود من قناة العقل لإثباته أو نفيه أو تحديد خصائصه»[1] بما في ذلك النص القرآني.

والاتجاه العقلي المجرد يكاد يكون هو المرجعية العليا للنص القرآني عند الحداثيين، حيث تعتمد القراءة الحداثية على العقل المجرد في التعامل مع الآيات القرآنية، بل والرأي المجرد عن الدليل حتى فيما يتعلق بالحقائق الغيبية، «وكأن العقل شيء عام ومجرد ، يمكنه أن يصدر أحكاماً دون العودة إلى أي مرجعية، ولكن هل يقوم العقل بذاته؟ وهل يعمل في فراغ؟ إن دققنا النظر وجدنا أن العقل يعمل في إطار منظومة قيمية، وداخل منظومة معرفية تشكل مرجعيته النهائية»[2] .

(١) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة ، (ط. دار الشروق، ط٧، سنة ١٤١٣هـ، ١٩٩م) صـ ٥٠٠.
(٢) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، صـ ٣٥١.

«فالعقـل في حقيقة أمره مـدار الإدراك الذي يحدد اختيارات الإنسـان في الحياة يميز بها بين الخير والشـر، والحق والباطل، والطيب والخبيث، والأمـر مختلف في المنهج الحداثي العقلي»[١]، والذي «يصور العقل على أنه مجرد انعكاس للإدراك الحسـي، يسـتمد معارفه مـن التجربة وحدها، فالمعرفة عندهم معرفة بعديـة، وليس لها مبادئ قبلية تحكمها، وإنكار المبـادئ الفطرية الأولية للعقل، فالعقل صفحة بيضاء تتراكم فيه المعطيات الحسـية المادية لتصبح أفكاراً بسـيطة، وتتجمع الأفكار البسيطة لتصبح مركبة إلى أن يصل إلى ما يتصور أنه الأفكار الكلية والمطلقات»[٢].

يقول«لـوك» في تفصيـل ذلـك: «فلنفـترض أن الذهـن صفحـة بيضاء خاليـة من جميع الحروف، وبدون أية أفكار، فكيف يملأ ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع الذي تطبعه في مخيلة الإنسان؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة، ومن ذلك تتأسس جميع معارفنا ومن ذلك تستمد ذاتها نهائيا»[٣]، «والمنهج الحداثي من خلال تصوره للعقل؛ «يبني مشروعه في نقد النص من خلال محاولته اختراق حدود كل ما يقول عنه«للامفكر فيه» أو «المستحيل التفكير فيه» في الدين الإسلامي»[٤].

وقد اعتمد الاتجاه العقلي في التعامل مع النص على عدة اتجاهات تنبثق منه، وهي:

١ . اتجاه تحليل النص: وهو الذي يعتمد بعض الآليات الكلاسيكية في التفسير والتأويل، ويطعمها ببعض وسائل المنهج التحليلي الحديث، مع إعطاء صفة الكفاءة الكاملة للتحليل.

٢ . اتجاه تفتيت النص: النص طبقات، وفي جيولوجيا النص الوسيلة الوحيدة، لإبراز ما بين الطبقات، هو الحفر والغوص داخلها للعثور علي المكبوت والمسكوت عنه.

٣. اتجـاه تفجيـر النص: هنـاك نصوص تسـتعصي علي التحليـل: لذا يجـب مقاربتها مع وسـائل الجيولوجيا الحسـية؛ أي تفجيـر النص، والبحث في متناثراتـه عما يصلح للواقع والوعي الحديث.

---

(١) عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، (منشورات الجمل، ألمانيا، ط١، سنة ٢٠٠٨م) صـ ١٧٢.

(٢) محمـد بـن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاسـتدلال في القرآن، دراسـة تحليلية نقدية، (ط.مركز البحوث والدراسات، ط١، سنة ١٤٣٤هـ) صـ ١٥٧.

(٣) برتراند رسل، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، (ط. الهيئة المصرية للكتاب، سنة ١٩٩٧م) صـ ٢٥٣.

(٤) محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في القرآن ، ، صـ ١٦٨ .

٤. اتجاه تقويض النص: بحيث يتحول النص إلى إعاقة للحظات الزمنية العصرية، لذا ليس هناك وسيلة إلا تقويضه، والاستئناس بالفراغ واللامعنى، لأنه أحسن من الحضور والسلطة النصية.

وهذه الاتجاهات العقلية كلها نابعة من رؤى إيديولوجية محضة، رغم ادّعاء التماهي المعرفي، والنزاهة المنهجية [١].

ثانيًا: الاتجاه التاريخي في منهج النقد الحداثي للنص القرآني:

إن الاتجاه التاريخي لنقد النص المقدس- عمومًا - في المفهوم الحداثي، هو اتجاه يرى ضرورة «إخضاع النص لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقًا» [٢]، وهو المعنى الذي أراد الحداثيون إسقاطه على النص القرآني، ويعرفه أركون بمعنى مقارب فيقول هو: «التحول والتغير ؛ أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان»[٣].

ويسعى الحداثيون من وراء هذا الاتجاه إلى إحكام القبضة على ناصية التشريع الإسلامي عن طريق تأرخة النص القرآني، ومن ثم زحزحة المرجعية الإسلامية عن ثباتها «ومن هنا ألقى غلاة الحداثة في القراءة المعاصرة للنص القرآني مدلفًا مناسبًا إلى استيفاء هذا الغرض الهدمي، وليس هناك مرجع أولى بالهدم، وأجدر بالاختراق من كتاب الله تعالى»[٤]، والاتجاه التاريخي، أو القول بتاريخية النص القرآني، إلغاء صارخ لديمومته ومواكبته لكل عصر، لذلك فالتاريخية قباب مقدسة في القراءات المعاصرة، لا تستثنى منها قراءة، ذلك إنها - أي التاريخية - المدخل الأثير لدى الحداثيين لنقض صلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان ، ومحاصرة عالمية الهدي القرآني»[٥] .

وقد أثار الحداثيون جدلية حول ارتباط النص بالواقع، وانتقدوا استبطان النص بشكل

---

(١) رفعت سلام، بحثًا عن التراث العربي: نظرة نقدية منهجية، (ط.دار الفارابي، بيروت، ط١، سنة١٩٨٩م) صـ٢٢.

(٢) أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم «تاريخية النص» بتقديم نور الدين عتر ومحمد عمارة (ط. دار ابن حزم، ط١، سنة ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م) صـ ٣٣٢.

(٣) أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، صـ ٢٦.

(٤) قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ..مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل التدبر القرآني، (ط.وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط١، سنة ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م) صـ ٤١١.

(٥) المرجع نفسه، صـ ٤٢٥.

طقوسي شعائري – حسب زعمهم – «ومن هنا يسلط الفكر الحداثي مفهوم تاريخية النص على النص القرآني لتأكيد تشكل خطابه من خلال تاريخه الواقعي الذي انبثق منه، ومن ثم تحديد مفاهيمه ودلالاته بتاريخه»(١).

وتاريخية النص القرآني تلغي صلاحيته الزمانية والمكانية حسب رؤية الحداثيين، أي «الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، والبحث التاريخي الحديث – حسب زعمهم – يثبت أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته ، فألفاظه ومرجعياته الجغرافية والتاريخية تدل على ذلك»(٢).

وبهذا ربط الحداثيون فَهْم النص بزمن تاريخي غير ممتد، شكَّلته الظروف الخاصة المحيطة بالنص، لذا يلزم الكشف عن تفسير النص القرآني تفسيراً تاريخياً شاملاً لعقائده وتصوراته حسب ما قال «أركون»في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ويستطرد قائلا: «بل يتجاوزه – أي النص– ليشمل ما يعبر عنه بربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية، وبذلك يتم له تحقيق هدفين: أحدهما: فهم النص القرآني الذي تأسس عليه الفكر التراثي، والثاني: تحديد الوظيفة الأيديولوجية للنصوص، واختبار الإمكان التاريخي للنص»(٣).

إن أركون يريد أن يختبر صلاحية النص القرآني في واقعنا المعاصر، وهذا ما تخبط به «نصر حامد أبو زيد»(٤) لما زعم أن العلاقة بين النص القرآني والواقع الثقافي وتغير عاداته، علاقة تضادية أو جدلية، لذلك ذهب إلى أن النص القرآني منتج ثقافي تاريخي صالح لتاريخ

(١) محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في القرآن، صـ ١٤١.

(٢) هاشم صالح في تعليقه على كتاب محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، (ط.دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، سنة ٢٠٠١م) صـ ١٤ وما بعدها.

(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (ط. المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٣، سنة ١٩٩٨م) صـ ٢٠ وما بعدها .

(٤) نصر حامد أبو زيد) ولد في ١٠يوليو، وتوفي في ٥ يوليو سنة ٢٠١٠م، أكاديمي مصري، متخصص في فقه اللغة العربية، قال: بأن النص الديني الأصلي هو منتج ثقافي، بمعنى أن الله يخاطب البشر وفقاً لثقافته، انظر: نصر حامد أبو زيد المفكر المفترى عليه – وفاء حلمي – جريدة الحزب العربي الناصري – ١٣نوفمبر ٢٠٠٥م.

نزولـه فقط، يقول: «إن العلاقة بين النـص والثقافة علاقة جدلية معقدة، وهو في حقيقته منتج ثقافي»[1].

وقـد غالت الحداثـة في موقع الإنسـان وفهمه وتفسـيره للدين والوحـي، وجعلت منه فيلسـوفـاً كبيراً فوق قداسـة النص ومفهومـه «وقد تفرَّع عن هذا المنهـج مفاهيم أخرى، من أهمها: نظرية (الأنسنة)، والتي تجعل الإنسان محوراً لتفسير الكون بأسره، وتؤكد على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين أو الوحي، فالوحي عندما يراد فَهْمه، لا بد أن ينتقل من الوضـع الإلهـي إلى الوضع الإنسـاني، كما تفرع عنـه كذلك نظرية النسـبية، فالنصوص وإن كانـت ثابتة في منطوقهـا، إلا أنها متحركة في المفهوم تبعًا لتغيُّر الزمـان والمكان، وينتهي هذا المنهج التاريخي وما تفرع عنه من نظريات إلى التعدد غير المحدود في تأويلات النص»[2].

وانطلاقـاً من هذا التصور يصبح الإنسـان حسـب الرؤية التاريخيـة الحداثية المنفصلة عن القيم «بلا حدود يتمتع بكل السمات الأساسية للطبيعة، فهو مكتف بذاته، مرجعية ذاتية، ومعيارية ذاتية، لا توجد أية حدود أو سدود أو قيود عليه (اجتماعية، أو تاريخية، أو أخلاقية، أو جمالية) إنسـان يعيش في الزمان الطبيعي الحر، وليس في الزمان التاريخي الإنسـاني الذي تتحكـم فيه القيم والأعـراف، بل هو وأفكاره وتاريخه وأشـواقه وأحزانه مجرد جزء من بناء وهمي»[3].

المهـم .. أن الفكـر الحداثـي يدعو صراحـة إلى تجاوز النـص القرآني بدعـوى إعاقته تاريخيـاً للمعاصرة، فهو يتماشى مع بيئة تاريخية غابرة حسب رؤيتهم.

ثالثـاً: الاتجاه البنيوي في المنهج النقدي الحداثي للنص القرآني:

البنيوية في اللغة الغربية والعربية تعني: البناء والتشـييد، «فالغربيون ينسـبون البنيوية إلى بنية، ويرون أنها مشـتقة من الأصل اللاتيني (Stuere) الـذي يعني البنـاء أو الطريقة التي يقام

(١) نصـر حامـد أبـو زيد، مفهوم النص..دراسـة في علوم القـرآن (ط. المركز الثقـافي العربي، المغرب، ط٦، سـنة ٢٠٠٦م) صـ ٢٤.

(٢) سليمان ربضي، الفكر العربي الحديث والمعاصر، (دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، فلسطسن،٢٠٠٠م) صـ ٥٩٧.

(٣) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، صـ ١٨.

بها مبنى معين« [1]، وقد استخدمها العرب أيضا للدلالة على التشييد والبناء، واستخدم علماء اللغة والنحو صوراً منها تتصل ببناء الجملة وتركيبها«[2].

أما في العصر الحديث فيرجع الدارسون الفضل في «نشأة الدراسات البنيوية إلى عالم اللغة السويسري «فرديناند دي سوسير» Ferdinand De Sassure، إذ يرون أن آراءه في التفرقة بين اللغة والكلام، والدال والمدلول، وفي أولوية النسق أو النظام على باقي عناصر الأسلوب، وفي التفرقة بين التزامن والتعاقب هي التي أسست لنشأة الدراسات البنيوية.

وترجع أصول منهجية قراءات الحداثيين للنص القرآني ونقده إلى هذا الاتجاه أحياناً - البنيوية الحديثة- «وهذه النظرية تقوم على معاملة النص- أي نص- بوصفه نصاً لغوياً صرفاً، لذلك فهم لا يفرقون بين النصوص، ويسوون القرآن بالنصوص الإبداعية البشرية من شعر ونثر، وتستوي النصوص بصرف النظر عن الثقافات واللغات والمجالات، ولا يهم اختلاف النصوص وتباعدها ما دامت المسألة تتعلق بالاشتغال على النص بغية العلم به، ويقصد بالاشتغال على النص نقده وتفكيكه، فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخره من حيث المضامين والمحتويات، فالبنيوية تتعامل مع النص القرآني كأي نص بشري، تحلله كما يحلل أي نص إبداعي بشري لكاتب من الكتاب، اعتماداً منه على المنهجية الحديثة في النقد وهي تنظر إلى النص على أنه كائن منفصل عن قائله، وأن القراءة الإبداعية للنص، هي إبداع ثان للنص، حيث يمكن استنباط وقراءة نصوص أخرى منها، لم تأت في صلب النص الأصلي» [3].

وكانت البدايات الأولى للبنيوية العربية في «النصف الثاني من الستّينات على يد نخبة بعضها تعلّم في أوربّا، وعمل على تطبيق ما تعلمه في شتى مناحي الحياة الثقافية العربية، خاصة فيما يتعلق بإعادة تشكيل العقل العربي عبر تحليل جديد للبنى، يقوم أساساً على موت المؤلف» [4]، وهو وصف مطابق لحال الحداثة العربية التي حاولت اللّحاق بالركب

(١) صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، (ط.دار الشروق ، ط١، سنة ١٩٩٨م) صـ ١٢٠.
(٢) ابن منظور، لسان العرب (ط.دار صادر، بيروت، د.ت) جـ ١٤، صـ ٨٩.
(٣) علي حرب، نقد النص، (ط. المركز الثقافي العربي، ط٤، سنة ٢٠٠٥م) صـ ١١ وما بعدها.
(٤) رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، (ط.مركز الإنماء الحضاري،بيروت،) ١٩٩٢م) صـ ٥٥-٥٦.

الحضاري الغربي عبر الاستنساخ التام والسريع، وربح الزمن دون النظر إلى المراحل التاريخية الموضوعية الواجب المرور بها.

وأوّل ما قامت به البنيوية العربية هو إعادة قراءة النص القرآني والتراث، والوصول إلى نظرية نقدية متماشية مع طابع التحديث، ومن خلال القراءة في فكر الحداثي العربي «جابر عصفور» نقف على أن البنيوية تتعامل مع النص على «أن الرموز اللغوية في النصوص الإسلامية متعدّدة الدّلالة حيّة متحرّكة، لا تقرأ نفسها بنفسها، وتمتلئ بثغرات الصمت، وعلامات الغيّاب، ووفرة الإحالات إلى ما هو خارجها، وكذلك تنفر من المطلقات والفرضيّات الجاهزة، ولغة الظاهر المحدّدة، كما يجب مقاومة المقدس باعتباره فكراً أسطورياً منسياً، ومحاولة بناء فكر نقدي يعتمد تعدد العقول وجدلية الوجود واعتماد المقياس الزمني والتاريخي في بلورة رؤية نصية صحيحة بعيدة عن الإطلاق والانغلاق» [1].

والمنطق البنيوي يوصلنا إلى أن لقارئ النص القرآني «أن يحمل ألفاظه على ما يشاء من معان يجدها في نفسه، حيث انفصل الكلام عن المتكلم وعن منزله، وأصبح ملكاً للسامع يحمله على ما يشاء فمرةً يجعله أسيراً لأسباب النزول، والسياق الاجتماعي، ومرة يجعله مخاطباً لأشخاص وأحداث بعينها، ومرة يحمله على التأويل، ومرة على التحريف تحرراً من قاعدة اللغويين والأصوليين، من أن الوضع قبل الاستعمال والحمل معاً، ولو جاز لكل باحث وسامع أن يحمل الكلام على ما يشاء من مختلف الدلالات، يتخير منها ما يروق له لانتفت قيمة اللغة، وفقدت دلالتها، وتاه الناس في مفاهيمها». [2]

وقد اتبعت المدرسة الحداثية في التفسير منهج البنيوية «فأخذت بتطبيق المنهج على نماذج من هذه الإشكاليات، ومن بينها - على سبيل المثال- ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن، وتحديد العائد المعرفي بطريقة ألسنية معاصرة ، تختلف عن الاستخدام الكلامي الشائع في اللسان العربي القديم .

ولم يبال الحداثيون حسب البنيوية بقدسية النص القرآني لأنه «يستمد مرجعيته من اللغة، وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا: إن هذا النص منتج ثقافي، باعتباره محكومًا بالقوانين الداخلية

(١) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي (ط. دار سعاد الصباح، القاهرة، ط١، سنة١٩٩٢م) صـ٢٥.

(٢) أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن، (ط.دار ابن حزم الرياض،ط١، سنة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧م) صـ١٤٨.

البنيوية والدلالية للثقافة التي ينتمي إليها، وليست النصوص الدينية نصوصًا مفارقة لبنْية الثقافة التي تشكَّلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقًا حقيقة كونها نصوصًا لغوية بكل ما تَعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي ، فالنصوص – دينية كانت أم بشرية – محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها توجَّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدَّد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضًا بجدلية الإخفاء والكشف» [1] .

بهذه الشاكلة من تعامل البنيوية مع النص القرآني، على أنه يستوي مع سائر النصوص اللغوية الأدبية والشعرية، فهو معين يسمح لكل من هب ودب أن يضيف إليه وينزع منه كيفما شاء– حسب زعمهم–

رابعًا: الاتجاه الهرمنيوطيقي في منهج النقد الحداثي للنص القرآني:

إن مصطلح الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) مصطلح له انتماؤه الثقافي، ذلك الانتماء الذي يشكّل الحاضن الطبيعي لمضمونه الدلالي، فلا يتوقع حينها أن تكون له حركة دلالية خارج إطار البيئة التي أنتجته، وبالتالي لا يتصور أن يكون هناك بحث دلالي في الثقافة العربية والإسلامية لمصطلح الهرمنيوطيقا، ومن هنا نجد كثيراً من الباحثين يفضلون إبقاء المصطلح على طبيعته الأساسية دون أن يترجم لأي مصطلح مقابل، وذلك بناءً على أن الهرمنيوطيقا وما تحمله من مخزون دلالي لا يوجد لها بالفعل ما يقابلها في الثقافة الإسلامية والعربية، وفيما يأتي نحاول تعريف المصطلح تعريفًا دلاليًا تقريبيًا.

والهيرمونطيقا أو التأويلية: «إحدى المصطلحات التي ظهرت في العصر الحديث، وتحديداً في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني»[2]، وقال: «الهرمونطيقا تعني: ذلك الجزء من الدراسات

(١) عادل مصطفى، مدخل إلى (الهرمينوطيقا) نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر (ط.دار النهضة، لبنان، ط١، سنة ١٤٢٤هـ) صـ ٩٤.

(٢) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (ط.دار لشروق، القاهرة ٢٠٠٤ط٢، سنة ٢٠٠٥م) جـ١، صـ ٨٨ بتصرف.

اللاهوتيـة المعني بتأويـل النصوص الدينية بطريقـة خيالية ورمزية تبعد عـن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة»[1].

وعرَّف «حسـن حنفي» الهرمونطيقـا (Hermeneutics)بأنها تعنـي في علم اللاهوت: «فنّ تأويل وترجمة الكتاب المقدّس، فالتأويل هو: «العلم الديني بالأصالة والذي يكوّن لبّ فلسفة الديـن ويقـوم عـادة بمهمتين متمايزتيـن تمامًا: الأولى: البحـث عن الصحـة التاريخية للنص المقدس عن طريق النقد التاريخي، والثانية: فهم معنى النص عن طريق المبادئ اللغويّة »[2].

ويقـول نصر حامـد أبو زيد عن مصطلـح الهرمونطيقا: «مصطلح قديم، بدأ اسـتخدامه في دوائر الدراسـات اللاهوتية، ليشـير إلـى مجموعة القواعد والمعاييـر التي يجب أن يتبعها المفسـر لفهم النـص الديني (الكتـاب المقـدس) و«الهرمونطيقا» بهذا المعنـى تختلف عن التفسـير الذي يشـير إليه المصطلح (Exegesis)على اعتبار أن هذا الأخير يشـير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير»[3].

وبـدأ الاتجاه «الهرمنيوطيقي» يحضر في الوسـط الإسـلامي كفاعلية لفهـم النص القرآني، وقـد بدأت بوادر نقل تلـك التجربة التأويلية إلى واقع النص القـرآني مع بعض المفكرين الذين اعتبروا تأويلية الفيلسوف «غادامير» تفتح الطريق أمام تأسيس جديد للمعنى القرآني، ومن أمثال هؤلاء نصر حامد أبو زيد، الذي يقول عن هرمنيوطيقية «غادامير»: «وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عنـد غادامير من خلال منظور جدلي مـادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسـر بالنص لا في النصـوص الأدبية ونظرية الأدب فحسـب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسـير القـرآن منـذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر- من خلال ظروفه - للنص القرآني، ومن جانب آخر نسـتطيع أن نكشـف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسـير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسـيرات في النص الديني على موقف المفسر من واقعه المعاصر أيـًا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك[4].

---

(١) عبد الوهاب المسـيري، مقال الموضوعية والذاتية، شـبكة المعلومات الدوليـة «الإنترنت»، موقع عبد الوهاب المسيري www.almessiri.com.

(٢) حسـن حنفـي، تأويـل الظاهريات.. الحالـة الراهنة للمنهـج الظاهراتي وتطبيقـه في الظاهرة الدينيـة، (ط. مكتبة النافذة، ط١، سنة ٢٠٠٦م) صـ.٣٨٤.

(٣) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، صـ١٣.

(٤) نفس المصدر، صـ١٣.

وبذلك تكون المعرفة من واقع العملية التأويلية للنص القرآني معرفة نسبية ومتحركة بشكل لا يضمن معه أن تكون هناك ملامح ذات تصور ثابت للإسلام، وقد نجد تلك النتيجة عند مفكر آخر وهو «عبد الكريم سروش» الذي يفصل بين الدين والمعرفة الدينية، حيث يجعل كل أنماط المعرفة الدينية هي تأويلات متحركة لا تعبر عن الحقيقة بشكل نهائي، يقول: «المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة مضبوط ومنهجي ومتحرك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة»[1].

وتثير الهرمنيوطيقيا منظومة من الإشكالات في واقع المعرفة الإسلامية، بشكل يستفز الباحث الإسلامي، لكونها ضرب حداثي خبيث، مكشوف الهوية، معطل الدلالة.

وقد تسللت تلك اتجاهات المنهج الحداثي النقدي إلى بلادنا العربية كما تتسلل الأفعى الناعمة الملمس لتقتنص فريستها، وما أن تشعر الفريسة بها إلا وهي جثة هامدة تزدردها رويداً رويداً، هكذا كان تسلل الاتجاهات الحداثية السابقة إلى عقول معتنقيها وروادها وسدنتها من أدباء ونقاد ومفكرين على امتداد الوطن العربي، وقد وجدت لها في فكرنا العربي تربة خصبة، سرعان ما نمت وترعرعت على أيدي روادها العرب، وحين تسللت الاتجاهات الحداثية في نقد النص القرآني إلى ثقافتنا العربية، وقد امتلك سدنتها مهارة التحايل على الجهلة وأنصاف المثقفين ممن يدعون أنهم منفتحون على الفكر الغربي وثقافته، ولا بد أن يواكبوا هذا التطور ويتعاملوا معه بما يقتضيه الواقع، وإن كان واقعاً مزيفاً لا يخطف بريقه إلا عقول الجهلاء والأتباع، فأخذ دعاتها على عواتقهم تمرير هذه البدعة الجديدة، وجاهدوا في الوصول إلى أغراضهم الزائفة، حتى استطاعوا أن يقنعوا الكثيرين بها، باعتبارها دعوة إلى التجديد والمعاصرة تهدف إلى الانتقال بالأدب العربي المتوارث نقلة نوعية جديدة تخلصه مما علق به من سمات الجمود والتخلف، ليواكب التطور الحضاري الذي يفرضه واقع العصر الذي نعيشه، والذي تفرضه سنن الحياة.

خامساً: الاتجاه التفكيكي في المنهج النقدي الحداثي القرآني:

التفكيكية هي: «ثورة كاسحة على جميع المفاهيم القديمة التي أنتجها الغرب وغيره، وهو تعويض لما عد قيماً وأنساقاً ومفاهيم منطقية وأخلاقية نظر إليها على أنها تمثل جوهر

(١) سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلا عباس (ط.دار الجديد، بيروت،٢٠٠٢م) صـ٣٠.

الفكر الإنساني وأعطيت صفة العلو والثبات والإطلاق على ما هو نسبي أو زائل»[1] .

عـد التفكيك(deconstruction) أهـم حركة في النقـد لما بعـد البنيوية، «وقد ارتبط هذا الاتجاه بالفيلسوف الفرنسي «جاك دريدا» [2] الذي جدد النظر في ماهيتها»[3].

وقـد جاءت «التفكيكية « كردَّ فعل لانهيار البنيوية في فرنسـا بعد أحداث الثورة الطلابية عام ١٩٦٨م، فهي إفراز طبيعي لحالة الإحباط وإنكار النظريات الشاملة المتماسكة كالبنيوية الماركسية وغيرها .

وهـذا يؤصل للتفكيكية ويردها إلى بيئتهـا الأصيلة، فهي تعد مصطلحاً غربياً، إلا أن انتماءها إلى السـياق الثقافي العربي الحداثي؛ جعله ملكاً للناقد الحداثي العربي المهووس بالحداثة الغربية ليستعمله في نقد النص القرآني، وقد استعملها الحداثيون في تفكيك النص القرآني بعقلانية مجردة.

وتبدأ مرحلـة التعامل «التفكيكي» مع النص القرآني عـن طريق «تفكيك النص وتحليله إلى فقرات متعددة، ولا يقوم بهذا التفكيك إلا القارئ، فهو يفك هذا النص، ويعيد بناءه وَفْق آليـات تفكيره، فالقارئ يوظف النص الديني حسـب معطياته وفَهْمه، والنص الديني الواحد له الكثير من القُراء، وبالتالي تتعدد القراءات وتتنوَّع» [4].

يقـول محمـد أركون عـن تفكيـك النص القـرآني بحسـبانه بنيـة لغوية أسـطورية: «إن المعطيـات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسـطورية القرآنية تتلقـى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابيـر محورة عن مطامـح ورؤى وعواطف حقيقية، يمكن للتحليـل التاريخي واللغوي أن يعرفها ويكشفها»[5]. وهو مراد التفكيكية من النص القرآني وتطبيقاتها .

---

(١) وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي، رؤية إسلامية (ط.دار الفكر، دمشق، سوريا، ط١، سنة ٢٠٠٧م) صـ.١٨٥

(٢) جاك دريدا (Jacques Derrida) فيلسـوف فرنسي من مواليد الجزائر، مجدد نظرية التفكيك، ولد جاك دريدا في ١٥ تمـوز، سـنة ١٩٣٠م، في حي البيار بمدينة الجزائر، وهو فيلسـوف وقارئ نصوص من التراث الفلسـفي الغربـي، وجه هذا الفيلسـوف انتقاداً حاسـماً للفكر البنيـوي، فلقد ذهب إلى أن فكـرة «البنيوية« كانت تفترض دائمـاً «مركـزاً « مـن نوع ما للمعنى حتـى في البنيوية، هذا المركز يحكـم البنية، ولكنه هو نفسـه ليس موضوعاً للتحليـل البنيـوي، انظـر: إبراهيم محمـود خليل: النقد الأدبـي الحديث من المحـاكاة إلى التفكيـك، (ط.دار الميسرة، ط١، سنة ٢٠٠٣م) صـ.١١٠

(٣) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد (ط. دار توبقال، ط١، سنة ٢٠٠٠م) صـ٥٧.

(٤) كمال عبداللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، (ط.دار الطليعة، بيروت، ط١، سنة١٩٩٤م) صـ٣٢.

(٥) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ترجمة هاشم صالح ، صـ١٩١ .

المبحث الثالث

غايات النقد الحداثي للنص القرآني

انزلق بعض أدعياء الفكر العليل نحو هاوية الغش الثقافي الحداثي، فزعموا أن الحداثة الغربية لون من التجديد الإسلامي لتحقيق المدنية والتحضر، ورفض الرجعية والتقليد، بينما حقيقة الحداثة الغربية مجافية للحضارة والمدنية بمعناها السامي.

وإن قراءة الحداثيين للنص القرآني وتأويله، تعد بدعًا من التزييف الفكري؛ لإضفاء هالة من الشرعية على هرطقاتهم؛ لتقديمها على أنها ثوابت إسلامية متجددة بتجدد العصر، إنهم يريدون تطويع النص وفقًا لتغير البيئات والثقافات، لا تطويع الثقافات وفقا للنص، وما ذلك إلا لأنهم أكبروا من مقام العقل مع تجاهلهم تماما لكون العقل ليس إلا صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات المادية، وما قدرات العقل إلا عملية توالد وورود لخبرات مكتسبة، ومستودع لكثير من الذكريات المخزنة في الوعي واللاوعي، ولكنهم حولوا هذا المفهوم إلى القطع بضرورة استعمال العقل في تجديد فهم النص على أسس تجتث حقيقة كنهه ومضمونه، مع أن الإسلام لا يصطدم بالعقل في تحقيق تجديد تنضبط عليه الثقافات بما يضمن البقاء للإنسانية في بيئات نقية صالحة، فالتجديد في الإسلام لا يمس أصول العقيدة والشريعة والأخلاق، التي تعد أرضًا مشتركة جامعة لكل ملامح القوامة للأمة على سائر الأمم عبر الزمان والمكان.

ولكن سرقت الأهواء من عبدوها من دون الله، وأصبح لمنهجهم في التعامل مع النص طلبة وغاية، وسأكتفي هنا ببعض الغايات الأساسية من وراء نقد النص القرآني؛ كأساس لما يترتب عليها من غايات أخرى في شتى المجالات الأخلاقية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وما يشمله ذلك من سلوكيات المرأة وحجابها ونظرتها لنفسها في المجتمع، وسلوكيات الرجل وأخلاقيات إباحية لدى الشباب، ومعاملات اقتصادية تخالف جوهر النص، وغير ذلك مما يعد النص مهيمنًا عليه، وذلك عن طرق قلب المفاهيم من قبل الحداثيين، وتزييف الوعي ، واللعب على أوتار الأهواء والشهوات كمفاتح للتحكم في قلوب المرضى وأهل العلل، وهذه الغايات جمعتها من خلال القراءة في كتابات الحداثيين، حيث عرضوا لها في كتاباتهم وأطروحاتهم ، وكذلك من واقع ما سطره علماء النقد للمنهج الحداثي

ومقالات الحداثيين، ومن أهم ما سعى المنهج النقدي إلى تحقيقه للحداثيين ما يأتي:

الغاية الأولى: إعادة قراءة النص القرآني بأسلوب حداثي يخالفه:

إن النسق الفكري في المنهج النقدي الحداثي يرفض صلاحية النص القرآني لكل زمان ومكان، وينكر أن الشريعة الإسلامية كليات ومباديء وأطر حاكمة، متجاهلاً كونها وضع إلهي ثابت، زاعماً أن فهم النص القرآني يتطور ويتغير، أما تأويله على صورته التي أنتجها المفسرون فيجب تعطيله، و«لا بد من قراءة صحيحة لاستنطاق دلالات مناسبة داخل النظام الإشاري اللغوي، وليس قراءات تلوينية تلمّع النص دون أن تغوص في باطنه، فتظل رهينة الماضي لا تزحزح عن مكانها مهما كانت الظروف، فتفقد وعيها وواقعها، وتظلّ عالة على غيرها»[1].

إن إعادة النص استدعاها في نظر الحداثيين «أن النص لم يعد يحمل المعاني التي تناسب حاجة العصر المتجددة، فآليات الفهم تغيرت وطبائع المخاطبين تغيرت، واهتمامات البشرية في تغير مستمر، حتى المصطلحات التي تشغل بالهم تختلف كثيراً عن مصطلحات البيئة التي نزل فيها القرآن، وعليه فإن أية قراءة لنصوص القرآن لا بد أن تأخذ في اعتبارها هذه المسألة، التي تسمى بجدلية المعنى والتاريخ».[2]

ويرى الحداثيون ضرورة إعادة قراءة النص، وعدم الانكباب على قراءاته القديمة التي تفقده وزنه وقيمته، فـ«تلك القراءات حولت النص إلى بوق لا يسمع منه سوى أصوات الموجهين، وليس صوت النص، فلحقه غياب كلي لكينونته، لأنه تم تناوله من منظور مؤدلج، همه الوحيد التكلم باسم النص، وليس التكلم لأجل النص. وتبرز على خلاف ذلك وظيفة التأويل التي تسعى إلى فهم الواقع فلا فكر خارج الواقع المتضمن لجميع أشكال التعارض والتباين، إذ لا ينبغي حصر دراسة التراث على الماضي، واجترار أفكار أمجاده، فالعلاقة بين الماضي والحاضر علاقة تواصل وجدل تستوجب قراءة الماضي لفهمه وتجاوزه لا لتقديسه»[3].

---

(١) رشيد بنحدو، قراءة في القراءة، مجلة الفكر العربي المعاصر، (دار الآفاق، بيروت،١٩٨٨م) عدد٤٨، صـ١٩.

(٢) حبيب مونسي، القراءة و الحداثة (مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية (منشورات اتحاد الكتاب العرب سنة٢٠٠٠ م) صـ١٧وما بعدها.

(٣) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، صـ١٩١.

إن الحداثيين المتذرعين بالتجديد لإعادة قراءة النص القرآني على أسس المنهجيات الفلسفية واللغوية الغربية الحديثة بعد القطع مع التراث التفسيري، والبدء من الصفر، إنما يكررون نفس عمل المستشرقين الذين وجهوا سهامهم إلى النص القرآني بشكل مباشر أو غير مباشر بإثارة كل أنواع الشبهات حوله، ويكرسون نفس المحاولة لإبادة المعالم الدلالية للنص القرآني.

والحداثيون من وراء إعادة قراءة النص يحاولون إلغاء ما استنبطه العلماء من النص وفق الفهم الصحيح وبضوابطه المقرر شرعًا، بل رأوا أن إعادة قراءة النص هي الحل لكل الصعوبات التي تواجهنا في فهم القرآن الكريم في الوقت الراهن فقرروا أن «كل الآيات التي تبدو من سياقها الجبرية المتناقضة مع الإطلاق، يجب أن تعاد قراءتها في إطار الإطلاق وضمن توسطات جدلية» [1].

الغاية الثانية: فتح منافذ التشكيك والنقد في النص القرآني:

طالب الحداثيون بنقل التراث والنص القرآني من ساحة اللامفكر فيه إلى ساحة المفكر فيه، وهذا ما صرح به «محمد أركون» ومعنى نقل النص والتراث من ساحة اللامفكر فيه إلى ساحة المفكر فيه «أي من ساحة المسلمات إلى ساحة المشكوك فيه القابل للنقد، لذلك فلا يصح اعتبار الإسلام ولا النظر إليه كنموذج حقيقي مكتمل؛ لأن التراث كله بما فيه النص القرآني مفتوح وغير محدد بشكل نهائي مغلق، فهو قابل للزيادة خاضع للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ ، وينبغي على المثقف العربي المعاصر أن ينخرط في استراتيجية شاملة للتدخل العلمي من أجل فتح العقليات المغلقة وتحريرها»[2].

ويتحايل «نصر حامد أبو زيد» على النص ليحمل مصدريته مسئولية كونه معضلة تدعو العقل للتأويل والنقد حسب رؤيته ، فيقول: «كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه؟ إن مثل هذه الأطروحات لا يمكن لأي معرفة معالجتها سوى القراءة النقدية

(١) أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، (ط. دار ابن حزم، د.ت) صـ٢٧٥-٢٧٦.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، (ط. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ت) صـ ٢٠ - ٢١.

بآليات تأويلية وحدها»[1].

ونلمح عبر هذه المعضلة أن الهاجس المؤرق ؛ كيفية الإسهام في بلورة وتأسيس معرفة عقلية بالنص القرآني إذ الملاحظ -كما يقول أبوزيد - : «أن ما يجمعنا نحن المسلمين موجود في النص، وينبغي التسليم بذلك، لكن الوصول إليه وبلوغه لن يكون إلا من خلال القراءة التأويلية، باعتبار التأويل العملية الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر»[2].

ولا يدري الباحث أي عقل يقصده أبو زيد وغيره من الحداثيين، وأي عمليات ذهنية يستطيع من خلالها - مجردة - أن يفقه مضامين النص ومراميه؟!!، إن «العقل مثل الحاسوب، يخرج لنا ما نضعه بداخله، والعقول أنواع، فهناك العقل المادي، والعقل التفكيكي، والعقل النقدي، والعقل التأسيسي، ودائماً وراء العقل يوجد نموذج يسبق العملية العقلية، وفي معظم الأحوال نجد أن مقصود الحداثيين هو العقل المادي، والعقل المادي غير قادر على التعامل إلا مع حركة المادة والجانب المادي للإنسان، وهو يرصد وقد يفسر ولكن من خلال مادية سطحية»[3].

الغاية الثالثة : ابتداع تأويل حداثي للنص القرآني ، وإلغاء الموروث :

تمثل هذه الغاية عملية نزع وإحلال؛ أي نزع المعنى الحقيقي للنص القرآني وتفريغه، وإحلال تأويل غربي لا يتواءم مع مضمونه، يقول أركون «في الواقع أن الإسلام نفسه كان يمثل حداثة، كل الحركات الكبرى كانت تمثل الحداثة في عصرها، أما الآن فمما لا ريب فيه أن الإسلام أصبح نوعاً من التراث والتقليد، ومعارف متراكمة، ومواقف ثقافية مكررة، هذا شيء واضح لكل من يرى ويبصر، ولا يمكن لأي شخص عاقل أن يقول بأن الإسلام يمثل حالياً الحداثة، أما في لحظة انبثاقه التاريخية فقد كان الإسلام يمثل لحظة حداثة بدون شك، ولحظة انبثاق الخطاب القرآني كان يمثل تغييراً، بل تغييراً جذرياً بالقياس إلى ما قبله،

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، صـ١٩.

(٢) نفس المصدر، صـ١٩٤.

(٣) سوزان حرفي، حوارات الدكتور المسيري العلمانية والحداثة والعولمة، (ط.الآفاق المعرفية، ط١، سنة ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م) صـ١٧٦.

لكـن بعد أن ترسـخت الدولة الإسـلامية فإن التغيير اسـتمر لبعض الوقت علـى الصعيدين الاقتصادي والسياسي، ثم تشكل تدريجيـاً فكر ثابت تحول بالتدريج إلى أرثوذكسية، أي من طاقـة تغييريـة انبثاقية إلى تصور ثابت وثبوتي للحقيقة، إلى تصور ملجوم ومسـجون من قبل اختصاصييـن معروفين بهذا العمل وهم الفقهاء والعلماء وحراس الأرثوذكسـية، وهم الذين يدعوهـم عالم الاجتماع الألماني «ماكس ملر» بموظفي التقديس، أو المسـؤلين عن تسـيير أمور التقديس»[1].

وقـد مثلت هذه الغاية الخبيثة انقلابـاً علـى بواعث النص القرآني وأهدافه بكل مجالاته الأخلاقيـة والسياسـية والاجتماعية والاقتصادية وغير ذلك، وذلك بإدخـال الفكرة الغربية، وجعلها ـ بدلاً من الله، محور السـلوك والثقافات، والسلطان كله للعقل المجرد، ولا سلطان علـي العقل إلا للعقل وحده، الأمر الذي حول الحداثة الغربية إلى دين طبيعي يحل ويحرم، ويبيح ويمنع، دين قوامه العقل والعلم والفلسـفة، وإحلاله محل الدين السـماوي، وفي ذلك إعـلان صريح لمقاطعة المـوروث الديني لفهم النص القرآني، والتعامـل مع المنتج المعرفي الحداثي في فهم النص وتأويله.

ومن ذلك قول«أركون» في محاولة منه لهدم قراءة النص القرآني بفهم أكابر المفسـرين، والحط من قدر ما طرحه المفسرون من استنباطات تشريعية وعقدية وأخلاقية، ممثلاً بتفسير الطبري: «أقول وأنا أفكر مثلاً بطريقة تلقي المدونة النصية التفسيرية كتفسير الطبري مثلاً من قبـل جماعة المؤمنين الذيـن ينتهي بهم الأمر إلى حد خلطه بمضمون المصحف نفسـه، أي بمضمون القرآن بصفته فضاء تتكثف فيه وتنصهر كل الدلالات المتمايزة ؛ بمعنى أن تفسـير الطبري يصبح مقدسـاً كالقرآن في وعيهم»[2].

وقـد وضع الحداثيون لإلغاء تراثنا ومعارفنا التي تواترت إلينا مسـاراً فكريـاً تسـعى فيه المدرسـة الحداثيـة «إلى التوفيق بين نصوص الشـرع وبين الحضارة الغربيـة والفكر الغربي المعاصر، وذلك بتطويع النصوص وتأويلها تأويلاً جديداً يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى

(١) محمـد أركـون، نحن والحداثة، ترجمة: محمد سـبيلا، وعبد السـلام بن عبـد العالي، دفاتر فلسـفية، نصوص مختارة صـ ١٠٥.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، صـ ٨٦.

الغربيين، وفي ظل الانفتاح المعلوماتي والاكتشافات الصناعية الهائلة في هذا العصر؛ تتفاوت رموز تلك المدرسة تفاوتاً كبيراً في موقفها من النص الشرعي، ولكنها تشترك في الإسراف في تأويل النصوص، سواء كانت نصوص العقيدة، أم نصوص الأحكام، أم الأخبار المحضة، وفي رد ما يستعصي من تلك النصوص إلى التأويل»[1].

يقول الحداثي «نصر حامد أبو زيد» في ضرورة التحرر من النص القرآني، والانطلاق نحو آفاق واسعة بلا قيود، وبدون سلطة يفرضها النص القرآني: «آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورًا قبل أن يجرفنا الطوفان»[2].

وغاية الحداثيين من وراء التخلص من النصوص القرآنية، «إحداث تغييرات واسعة في فهم الإسلام، الذي يعتبرون أن فهمه قد تأثر بالظروف التاريخية الماضية، واختلط بالتقاليد والأعراف المحيطة به. وهم يريدون تحريره من أسر هذه القيود وتعديله ليكون ملائمًا للعصر الحاضر، وهم يرون أن النموذج الإسلامي التاريخي وتطبيقه حتى في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، لم يعد مناسبًا الآن، ولكن يمكن الاحتفاظ بجوهر الإسلام وتكييفه حتى يناسب العصر، ويرون أن القيم والمبادئ الغربية من الديمقراطية والحرية وغيرها تتماشى بسهولة مع الإسلام، ولهذا يودون إدخال الحداثة الغربية في الإسلام فيتطور تماشيًا مع العصر»[3].

ويتماشى مع قول الحداثيين العرب بضرورة عصرنة النص القرآني قول «شليرماخر» (أحد كبار المنظرين للهرمينوطيقا): «كلما تقدم النص في الزمن صار غامضا بالنسبة إلينا وصرنا- من ثم- أقرب إلى سوء الفهم لا إلى الفهم، وعلى ذلك لابد من قيام «علم» أو «فن» يعصمنا من سوء الفهم، ويجعلنا أقرب إلى الفهم»[4].

---

(١) محمد عبد الرزاق أسود، الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام (ط. دار دار الكلم الطيب، ط١، سنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م) صـ ٤٦٤.

(٢) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية (ط. دار سينا، القاهرة، سنة ١٩٩٢م) صـ ١٤٦.

(٣) بسطامي محمد سعيد خير، مفهوم تجديد الدين، (ط. مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، ط١، سنة ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م) صـ ١٩٦.

(٤) نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، صـ ٢٠.

الغاية الرابعة: إلغاء مصدرية الوحي، وإنكار الغيب:

زعم الحداثيون أن النص القرآني المكتوب نص بشري من حيث الصياغة، وليس وحياً ربانياً، فهو نص لغوي أدبي كسائر النصوص الأدبية وذلك ليتسنى لهم إسقاط القداسة عنه، وبالتالي نقده دون ضوابط ودون مراعاة لخصائصه التي انفرد بها عن سائر النصوص، يقول نصر حامد أبو زيد:

«إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما»[1].

ويرمي الحداثيون إلى «رفع عائق الغيبية، أي زحزحة الوحي عن مكانته باعتباره مصدراً للمعرفة، ويتم ذلك عن طريق التعامل مع الآيات بكل ما توفره النظريات والفلسفات الحديثة، ويكون ذلك بواسطة نقد علوم القرآن، والتوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان بالغرب، وإعطاء العقل سلطة مطلقة في إخضاع الآيات للنقد»[2].

ولهذا الاختلاف الجذري بين مضمون النص القرآني، وتأويل العقل له وفق الحداثة الغربية، اختلفت مقاصد قراءة النصوص القرآنية في رواق العلماء المستنبطين لمفاهيمها على أسس وضوابط شرعية، وفهم وفقه، عن قراءته على الطريقة العقلانية الحداثية المجردة فقراءة العلماء المستنبطين قامت لمعرفة المقاصد الإلهية والأحكام الدينية التي أرادها الله سبحانه وتعالي في آيات القرآن الكريم، بينما جاء طرح المنهج الحداثي لمفهوم النص القرآني لتغيير وجهته وتحييده عن معانيه، وعزل الأرض عن السماء، ومقاطعة العقل للوحي.

والعقل البشري في نظر الحداثيين «وصل سن النضج، ولم يعد بحاجة إلى هداية وإرشاد من الآلهة والماورائيات، وإن الموقف الحقيقي للقرآن، إنما يتمثل في إعلان القرآن بانتهاء نظام النبوة والرسالة، والقرآن ينهي وصاية السماء على الأرض بإنهاء النبوة والرسالة»[3].

ويرى الحداثي (محمد احمد خلف الله) أن القرآن «ليس كتاب دين كما يفهمه الناس،

---

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص،(ط. المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط١، سنة١٩٩٠م)صـ ٢٤.

(٢) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (ط. المركز الثقافي العربي، المغرب ،ط١، سنة ٢٠٠٥م) صـ١٨٣.

(٣) محمد أحمد خلف الله ومحمد محمود المدني، القرآن نظرة عصرية جديدة، (ط. نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١،سنة ١٩٨٨م) صـ ٢٤.

بـل يفهمه علـى أنه كتاب نزل من السـماء ليحـرر العقل البشـري من قيود سـلطات الآلهة، وسـلطات الأنبياء والمرسـلين، وسـلطات رجال الدين، وتحرير العقل من سلطات الآلهة؛ يعني عنده أن تكون أعمال الإنسان غير مرتبطة بمشيئة الآلهة ورغباتها ورضاها، وأما تحريره من سـلطات الأنبياء والمرسلين؛ فبالقضاء على الهالة التي يراها الناس قدسية ويحيطون بها الأنبياء والمرسلين، ويردهم إلى مكانهم الطبيعي، وهو أنهم مجرد بشر لا أكثر ولا أقل، وإذا كان القرآن أعطى العقل البشـري سـلطة في مناقشة سلطة السـماء، فكيف يمنعه من الحق في مناقشة سلطة الأرض»[1].

وبذلـك تجـاوزت الحداثة في غاياتها حدود الموضوعية في دراسـة النـص القرآني، وقد تبختر بها بعض المنتسـبين إلى الإسـلام مـن بني جلدتنـا، وصفقوا لرؤيتها التـي تقدم فكراً وثقافة ورؤية اجتماعية وأخلاقية بديلة لما جاء به النص القرآني، وراح كثير من دعاتها يتيهون في مسـتنقعات الفكـر الغربي، ويتقلبون بين مدارسـه المختلفة بعقلية هزيلة لا تملك سـوى التبعية السـاذجة ومصطلحات فلسفية مسـتوردة، وعبارات رمزية مقَّنعة، تحت شعار مواكبة العصر والتطور والتجديد .

* * *

(١) محمد أحمد خلف الله ومحمد محمود المدني، القرآن نظرة عصرية جديدة، صـ ٧ - ١٧.

الخاتمة

من خلال التطواف السابق؛ يظهر لنا جليًا عدة نتائج وتوصيات، نوجزها فيما يأتي:

أولاً: أهـــم النتائج: أسفر البحث عن عدة نتائج، منها:

١. أن جـذور المنهـج الحداثي النقدي يسـتمد منابعه من المدارس الحداثيـة الغربية، حيث كانـت الهجمة النقدية الشرسـة من قبل الغرب علـى النصوص الإنجيليـة الكاثوليكية، وعلى غرارها أراد الحداثيون العرب تطبيقها على النص القرآني.

٢. كان للتأثـر الشـديد من الحداثييـن بالاتجاه المـادي الوضعي ولعلاقـة الوعي بالنص في النطـاق الحداثـي أثر في ظهـور منهجٍ نقدي تجـاه النص القـرآني، مما أدى إلـى الدعوة إلى تجـاوزه وأحيانـًا تفتيته، وأحيانـًا إعادة إنتاجه وفق الجـدل الهيجلي، وأحيانـًا هدْرُه باعتباره سلبـًا مطلقـًا.

ظهـرت اتجاهـات حداثية عـدة في نقد النـص القرآني؛ وفقـا للمنطق الحداثـي، أبرزها المدرسة العقلية والتاريخية والبنيوية والهرمنيوطيقية والتفكيكية .

٣. أهـم ما تهدف إليـه المنهجية النقديـة الحداثية للنص القـرآني، إعادة قـراءة القرآن، قراءة مفتوحـة، باعتباره ظاهرة تاريخية ونصية قبـل أن يكون كتابـًا إلهيـًا، وإعادة تأويل القرآن تأويلاً غربيـًا متحرراً .

٤. تكمن خطورة النظريات الحديثة التي تتعامل مع النص القرآني في كونها تستهدف المعنى وتحاول النيل منه بوسـائل قـد تدق وتخفى تارة، وقد تكون واضحـة تارة أخرى، وهذا الأمر يشـبه إلى حد بعيد ما ذهبت إليه الباطنية من حيث سـلب اللغة العربية المعاني التي تدل عليها، وصرفها إلى معاني لا تمت إلى اللغة بصلة حقيقية.

٥. أغلـب الجهود التي بذلهـا المغرضون تتركز على نصوص هذا الدين، ليقينهم بأن زعزعة هذه النصوص هي الوسيلة التي تمكنهم من خدمة أغراضهم بأسرع السبل.

ثانيـًا: أهـم التوصيات: يوصي الباحث بعد التطواف السابق بما يلي:

أولاً: عقـد نـدوات ومؤتمرات عالمية على غـرار هذا المؤتمر المبارك؛ يسـتدعى فيها الحداثيون العرب لفتح نوافذ فكرية جديدة قد تحدث لديهم نوعـًا من المراجعات الفكرية .

ثانيـًا: تكثيف الجهود العلمية من قبل المؤسسـات الحكوميـة والخيرية والإعلامية في

إبراز مواكبة النص القرآني للعصر، ومخاطبته لكافة المستويات والبيئات من خلال نصوصه من غير تحريف ولا تبديل ولا تعطيل.

ثالثاً: تخصيص مقرر يتصل بالدراسات القرآنية يضم بين جنباته إثبات مخاطبة القرآن لكل عصر وفي أي مكان إلى يوم القيامة.

وصل الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

***

فهرس المصادر والمراجع

١. الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، محمد عبد الرزاق أسود، (ط. دار الكلم الطيب، ط١، سنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).

٢. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، (ط. المركز الثقافي العربي، ط٤، سنة ١٩٩٦م).

٣. إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، (ط. دار المعارف، القاهرة، ط٣، سنة ١٩٧١م).

٤. الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية ، نصر حامد أبو زيد ، (ط. دار سينا، القاهرة ، سنة ١٩٩٢م) .

٥. بحثا عن التراث العربي: نظرة نقدية منهجية، رفعت سلام، (ط.دار الفارابي،بيروت، ط١، سنة١٩٨٩م).

٦. البراجماتزم، يعقوب فام. (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة) .

٧. البراجماتية، وليم جيمس، ترجمة: محمد علي العريان (ط. دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت).

٨. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح (ط. المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٣، سنة ١٩٩٨م).

٩. تأويل الظاهريات..الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، حسن حنفي، (ط. مكتبة النافذة، ط١، ٢٠٠٦م).

١٠. تحقيق مجدي باسلوم لتفسير الماتريدي، لمحمد بن محمد أبو منصور الماتريدي (ط. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.أولى، سنة ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م).

١١. التراث والعلمانية، عبد الكريم سروش، (منشورات الجمل، ألمانيا، ط١، ٢٠٠٨م).

١٢. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري (ط. دار الكتاب العربي، بيروت ط١، سنة ١٤٠٥هـ) .

١٣. الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، (ط.مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، سنة ٢٠٠٥م).

١٤. دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، (ط. دار الشروق، ط١، سنة ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م).
١٥. دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد رشيد رضا، (ط. دار المعرفة، بيروت، سنة ١٩٨١م).
١٦. روح الحداثة .. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، طه عبد الرحمن ، (المركز الثقافي العربي ، ط.أولى ، سنة ٢٠٠٦م).
١٧. الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، (ط. دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، سنة ١٩٩٠م) .
١٨. العقلانية هداية أم غواية، عبد السلام البسيوني، (ط.دار الوفاء، مصر، ط١، سنة ٢٠٠٠م).
١٩. العلمانيون والقرآن، أحمد إدريس الطعان، (ط. دار ابن حزم الرياض، ط١، سنة ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٧م).
٢٠. الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح (ط. المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢، سنة ١٩٩٦م).
٢١. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، (ط.المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ت).
٢٢. الفكر العربي الحديث والمعاصر، سليمان ربضي، (دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، فلسطين، ٢٠٠٠م) سوزان حرفي، حوارات الدكتور المسيري العلمانية والحداثة والعولمة، (ط. الآفاق المعرفية، ط١، سنة ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م).
٢٣. الفلسفة الحديثة، برتراند رسل، ترجمة محمد الشنيطي، (ط.الهيئة المصرية للكتاب، سنة ١٩٩٧م).
٢٤. القاموس المحيط، مجد الدين يعقوب الفيروزآبادي، (ط. دار الجيل ، بيروت، د.ت).
٢٥. قاموس المورد، معجم أعلام، منير بعلبكي، (ط. دار العلم للملايين، بيروت، سنة ٢٠٠٥م).
٢٦. القبض والبسط في الشريعة، سروش عبد الكريم، ترجمة: دلا عباس (ط.دار الجديد، بيروت، سنة ٢٠٠٢م).
٢٧. قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، كمال عبداللطيف، (ط.دار الطليعة، بيروت، ط١، سنة١٩٩٤م) .

٢٨. قراءة التراث النقدي، جابر عصفور، (ط.دار سعاد الصباح،القاهرة،ط١، سنة ١٩٩٢م).
٢٩. قراءة في القراءة، مجلة الفكر العربي المعاصر، رشيد بنحدو ، (دار الآفاق، بيروت،١٩٨٨م) عدد ٤٨.
٣٠. القراءة و الحداثة (مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية، حبيب مونسي، (منشورات اتحاد الكتاب العرب، سنة٢٠٠٠ م).
٣١. القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، محمد أركون، هاشم صالح، (ط.دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، سنة٢٠٠١م).
٣٢. القرآن نظرة عصرية جديدة، محمد أحمد خلف الله ومحمد محمود المدني، (ط. نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط.ثانية،سنة ١٩٨٨م) .
٣٣. الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد (ط. دار توبقال، ط٢، سنة ٢٠٠٠م).
٣٤. لذة النص، رولان بارت، ترجمة منذر عياشي، (ط.مركز الإنماء الحضاري، بيروت، ١٩٩٢م).
٣٥. لسان العرب، ابن منظور، (ط. مكتبة دار المعارف، بالقاهرة، ١٩٧٩م).
٣٦. ما بعد الحداثة ، باسم علي خريسان ، (ط.دار الفكر، دمشق، سنة ٢٠٠٦م) .
٣٧. مارتن لوثر والإسلام ، محمد أبو حطب خالد، (ط. المجلس الأعلى للثقافة، سنة ٢٠٠٨م).
٣٨. المحيط في اللغة، أبو القاسم إسماعيل الطالقاني، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، (ط. عالم الكتب، ط١، سنة ١٤١٤هـ-١٩٩٤م).
٣٩. المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، تحقيق: خليل إبراهيم جفال (ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، سنة ١٤١٧هـ١٩٩٦م).
٤٠. مدخل إلى (الهرمينوطيقا) نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر عادل مصطفى، (ط.دار النهضة ، لبنان ، ط١، سنة ١٤٢٤هـ) .
٤١. المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، دراسة و تحقيق : يوسف الشيخ محمد (ط. المكتبة العصرية، د.ت).

٤٢. معجم المصطلحات العربية، خليل أحمد خليل، (ط. دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، سنة، ١٩٩٥م).
٤٣. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربي (ط. دار الدعوة ، د.ت).
٤٤. مفهوم النص ..دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، (ط. المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٦، سنة ٢٠٠٦م).
٤٥. مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد خير، (ط.مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة ،المملكة العربية السعودية، ط.أولى، سنة ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م) .
٤٦. الممنوع والممتنع ..نقد الذاكرة المفكرة ، علي حرب، (ط. المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢، سنة ٢٠٠٠م).
٤٧. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، (ط.دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٤ط٢، سنة ٢٠٠٥ م).
٤٨. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في القرآن، دراسة تحليلية نقدية، محمد بن حجر القرني، (ط.مركز البحوث والدراسات ، ط١، سنة ١٤٣٤هـ).
٤٩. نظرية البنائية في النقد الأدبي، صلاح فضل، (ط.دار الشروق ، ط١، سنة ١٩٩٨م)
٥٠. النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، خليل إبراهيم محمود (ط.دار الميسرة، ط١، سنة ٢٠٠٣م) .
٥١. نقد المذاهب المعاصرة، مصطفى ابراهيم، (ط. القاهرة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر).
٥٢. نقد النص، علي حرب، (ط. المركز الثقافي العربي، ط٤، سنة ٢٠٠٥م) .
٥٣. النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، محمود الطناحي، (ط. المكتبة العلمية، بيروت، سنة ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م).
٥٤. هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة..الحداثة والأصولية، زينب عبد العزيز، (ط.دار الكتاب العربي، ط١، سنة٢٠٠٤م).
٥٥. الهرمينوطيقا والترجمة، مقاربة في أصول المصطلح وتحولاته، عبد الغني بارة، (ط.اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سنة ٢٠٠٨م).

نظرية المتخيّل الديني
وأثرها في تشكل الحديث النبوي
دراسة نقدية

د. محمد رمضان رمضاني

أستاذ الحديث وعلومه بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسنطينة-الجزائر

مُقَدِّمَة

إن الحديث عن «المتخيلL'imaginaire » باعتباره سبباً لتشكل المرويات وتزايدها وانشطارها -كما يزعم العقلانيون المعاصرون - رغم كونه من مباحث «الأنتروبولوجيا»[1]؛ قد يبدو إقحاماً لغير ذي صلة، غير أن الناظر في كتابات أعيان التيار العقلاني المعاصر - بمختلف اتجاهاتهم - يلحظ أنَّ فريقاً منهم نسبَ نشوء الروايات النبوية وتزايد عددها بعد منتصف القرن الثاني الهجري إلى صناعة «**خيال الرواة**»، أو «**المخيّلة الجماعية للأجيال الإسلامية**» في عصور التدوين؛ فيكون «المتخيل الإسلامي=الديني» بهذا الاعتبار - لدى هذه التيارات - من أسباب تشكّل النص النبوي وظهوره، نافين أن يكون مصدره هو النبي صلى الله عليه وسلم نفسه، ويفسرون العدد الهائل من الأحاديث التي اشتملت عليه دواوين السنة بكونه إفرازاً للاَّوعي الجمعي لأجيالٍ من الرواة، وترجمةً لِتَمَثُّل المسلمين الأوائل لـ«المقدّس» وتصورهم إزاءه، وليس نقلاً صادقاً موثوقاً لما قاله النبي صلى الله عليه وسلم أو فعله أو أقرَّه.

ونحاول في هذه البحث أن ندرس هذه النظرية من كتابات منظِّريها والمتحمسين لها، ونناقشها على ضوء القواعد العلمية والشواهد التاريخية والدلائل العقلية من خلال الخطة الآتية:

المبحث الأول: مفهوم المتخيّل.

المطلب الأول: في اللغة.

المطلب الثاني: في الاصطلاح الفلسفي.

المطلب الثالث: في الاصطلاح الأنتروبولوجي.

المطلب الرابع: المتخيّل الديني=الإسلامي:

المبحث الثاني: نظرية المتخيل الإسلامي - عرضٌ للحجج وتفصيل للبراهين-.

المبحث الثالث: نقد عام للنظرية.

---

(١) أنتروبولوجيا *Anthropology*: (علم الإنسان)، أو علم الإنسان من حيث هو كائن طبيعي واجتماعي وحضاري. ينظر: المعجم الفلسفي، معجم اللغة الغربية، ص٢٤.

المطلب الأول: منشأ النظرية.

المطلب الثاني: إخضاع النص النبوي لنظريات علم النفس.

المطلب الثالث: المتخيّل ونظرية نشوء الحديث.

المبحث الرابع: نماذج لأحاديث زعم العقلانيون أنها ظهرت بفعل المتخيّل.

المطلب الأول: محمد أركون ومرويات الكلالة.

المطلب الثاني: المتخيّل في حديث بدء الوحي (دراسة لموقف بسام الجمل وهشام جعيّط).

أولاً: بسام الجمل ودعوى تناقض الحديث.

ثانيًا: هشام جعيّط ودعوى تناقض الحديث ومعارضته للقرآن.

وقد سلكت في إعداد هذه الورقة البحثية مناهج ثلاثة:

١. المنهج الاستقرائي: بتتبع نصوص خصوم السنة النبوية من العقلانيين، في التأسيس لهذه النظرية، وأيضًا في تتبع مواردهم ومرجعياتهم من كلام المستشرقين والكتاب الغربيين ونصوصهم.

٢. المنهج التحليلي: حاولت من خلاله تفكيك هذه النصوص مبرزاً حجج القوم وأدلتهم التي عليها بنوا نظريتهم.

٣. المنهج النقدي: بعرض «نظرية المتخيل الديني» على قواطع العلم، وشواهد التاريخ، ودلالات العقل، وإبراز زيفها وبطلانها، وإثبات صحة نسبة السنة إلى مصدرها وهو الرسول صلى الله عليه وسلم، وبيان أنها ليست نتاجًا للمخيلة الجماعية للأجيال الإسلامية الأولى.

وجدير بالتنويه - أولاً- أنَّ نقرّر بأن المجالات والمواضيع التي كان للمتخيل الديني أثر في اختراع وتشكيل نصوصها - حسب أصحاب هذه النظريه - مرتبطة - غالبًا - بالغيبيات وما لا يدركه العقل كأحاديث الجنة والنار، والبرزخ والقيامة، وأشراط الساعة، وأحاديث المعجزات، وكذا الروايات التي ورد فيها ذكر الملائكة والجن والشياطين.

ولإيضاح هذه العلاقة لا بأس من نقل نصٍّ لأحد أهم المتحمسين لهذه الفكرة، حين يقرر بأنه (أسندت إلى الرسول عشرات الآلاف، بل قل مئات الآلاف من الأحاديث

حوتهـا مجاميع الحديث من صحاح وسـنن ومسـانيد، تدور على عدّة أغـراض منها الكلام على صور الفردوس والجحيم على غرار ما تشـفّ عنه الكتب التالية ضمن تلك المجاميع: صفة القيامة (الصور...الشـفاعة...الصراط...أواني الحوض)، صفة الجنّة (شجرة الجنّة... أبـواب الجنّة...ثمار أهـل الجنّة...)، صفة جهنّم. وهذه العيّنات هـي من الأبواب المتواترة والمتكرّرة في مصنّفات الحديث النبوي وشـروحها، ويظهر أنّ العلماء المسلمين استخدموا عـدداً٣ من الأحاديـث في هذا الغرض لوضع مؤلّفـات برمّتها تندرج في أدبيّـات القيامة، من نحو «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح» لابن قيّم الجوزيّة، و«التخويف من النار» لابن رجب الحنبلي، و«الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان» لجلال الدين السيوطي، و«دقائق الأخبار في ذكر الجنّة والنار» للقاضي أحمد)[1].

وسـيأتي مزيد تفصيل حول هذه الدعوى في ثنايا هذا المبحث، لكن قبل ذلك نرى من اللازم بيان مفهوم «المتخيّل» في اللغة، وفي الوضع الفلسفي والاجتماعي.

***

(١) المتخيل الإسلامي بحث في المرجعيات، بسام الجمل .

المبحث الأول

مفهوم المتخيّل

المطلب الأول: في اللغة:

يدور معنى التخيل في اللغة على «التشبّه»:

قال ابن فارس:(الخاء والياء واللام أصلٌ واحد يدلُّ على حركة في تلون؛ فمن ذلك الخيال، وهو الشخص. وأصله ما يتخيّله الإنسان في منامه؛ لأنه يتشبه ويتلوّن ... يقال: **يشبه أن يكون كذا يخيّل إلي أنه كذا**)[1].

وقال الخليل: (وتَخَيَّلَ إليَّ أي: شُبِّهَ)[2].

(وتَخَيَّلَ إليه أنَّهُ كذا، أي: تَشَبَّهَ)[3]، و(تخيَّلتْ: اشتبهتْ)[4]، و(كل شيء اشتبه عليك فهو مخيل)[5].

المطلب الثاني: في الاصطلاح الفلسفي:

نحاول هنا الوقوف على دلالات مصطلح «التخيّل» في مجاله الفلسفي.

يصف أبو نصر الفارابي القوة المتخيّلة بأنها (حاكمة على المحسوسات ومتحكمة فيها، وذلك أنها تفرد بعضها على بعض، وتركب بعضها على بعض تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس)[6].

ويقول التهانوي في معجمه: (التخيّل عند الحكماء هو إدراك الحسّ المشترك الصور ... ويعرف أيضا بحركة النفس في المحسوسات بواسطة المتصرّفة[7][8].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ٢/ ٣٥٣.

(٢) العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ٤/ ٣٠٥.

(٣) معجم ديوان الأدب، إسحاق بن إبراهيم الفارابي، ت: أحمد مختار عمر، ٣/ ٤٥٨. وانظر أيضا: الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر الأنباري، ت: حاتم صالح الضامن، ١/ ٥١٥.

(٤) تهذيب اللغة، الأزهري، ٧/ ٥٦٧

(٥) المصدر نفسه، ٧/ ٥٦٤.

(٦) آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، أبو نصر الفارابي، ص٥٠.

(٧) يريد التهانوي بمصطلح «المتصرفة» تلك القوة التي في الدماغ والتي من شأنها تركيب الصور والمعاني وتفصيلها والتصرف فيها واختراع أشياء لا حقيقة لها. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ٢/ ١٤٤١.

(٨) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ١/ ٣٩٩-٤٠٠.

وباعتبار «التخيل» مرتبة من مراتب الإدراك يأتي ثانياً بعد «الإحساس»، وقبل كل من «الوهم» و«التعقّل»، وإذا عرف بأنّ «الإحساس» - مثلاً - هو: (إدراك الشيء الموجود في المادّة الحاضرة عند المدرك؛ مكنوفة بهيآت مخصوصة من الأين والكيف والكم والوضع وغيرها)[1]؛ فيكون «التخيّل» - حسب التهانوي دائماً -: (هو إدراك الشيء مع تلك الهيئات المذكورة في حال غيبته بعد حضوره، أي لا يشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوار وكون المدرك جزئياً)[2].

وفي المعجم الفلسفي: (Imagination) التخيّل تأليف صور ذهنية تحاكي ظواهر الطبيعة، وإن لم تعبر عن شيء حقيقي موجود، والمخيلة قوة تتصرف في الصور الذهنية والتحليل والزيادة والنقص)[3].

(فالتخيل إذن قوة مصورة، أو قوة ممثلة، تريك صور الأشياء الغائبة؛ فيتخيل لك أنها حاضرة، وتسمى هذه القوة بالمصورة)[4].

واختار بعضهم تعريفاً للتخيل عبَّر عنه بكونه (تأليف صور ذهنية تحاكي ظواهر الطبيعة وإن لم تعبر عن شيء حقيقي موجود)[5].

(ويقع التمييز عادة بين التخيّل التمثيلي الذي يستحضر صورة شيء ماض نعرفه، والتخيّل المبدع الذي يتمثل التأليف بين الصور المتأتية عن التجربة الحسية تأليفاً طريفاً مبدعاً، مثلماً في الأدب والفن والعلوم عموماً)[6].

وعموماً يمكن أن نخلص إلى تعريفٍ جامعٍ لـ«التخيّل» في العرف الفلسفي بكونه قوة ذهنية تصوّر أشياء تحاكي ظواهر الطبيعة، وإن لم يكن لتلك الأشياء المتخيّلة وجود في الواقع.

---

(١) المرجع نفسه، ص١١١.
(٢) المرجع نفسه، ص١١١.
(٣) المعجم الفلسفي، إعداد: مجمع اللغة العربية، ص٤١-٤٢.
(٤) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ١/ ٢٦١.
(٥) المرجع نفسه، ١/ ٢٦٢. وانظر أيضاً: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص٤١٥.
(٦) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين السعيد، ص٤١٥.

المطلب الثالث: في الاصطلاح الأنتروبولوجي:

يصف أركون المتخيّل بأنه دال على (بنية متكاملة تدخل في التركيبة النفسية الفردية والجماعية على السواء، ويتيح لنا أن نفهم الآليات العميقة لكيفية اشتغال المجتمعات البشرية وحركيتها)[1].

ويعرفه بسام الجمل بكونه: «جملة المنتجات السيميائيّة، اللّغويّة أو غير اللّغويّة، التي يصطنعها الإنسان الديني في علاقته مع المفارق والمطلق أو المحايث من أجل الإجابة عن أسئلة البدايات والدنيويّات والأخرويّات بعضها أو جميعها»[2].

المطلب الرابع: المتخيّل الديني الإسلامي:

يعرّفه بعض الباحثين بكونه (ما يعكس الآفاق الذهنية للأجيال الإسلامية الأولى، وتعبر عن تمثلها لكل ما هو خارق للعادة مما له علاقة بالعجيب والغريب وعالم الأسطورة)[3].

وفي نسبتهم النصوص الحديثية لصناعة المتخيّل الإسلامي؛ لا يريد العقلانيون المعاصرون بالمتخيل هنا تلك الأداة القادرة (على تمثّل الأشياء واستخلاص دلالة منها)[4]، إنما يريدون المعنى المرادف للوهم واللاواقع والأسطورة[5]، يريدون «عالم الأذهان» المقابل لعالم «الأعيان»، ويلخصون العلاقة بين الأول والثاني في كونها (تتأسس في الوعي المعرفي اللاشعوري العربي الإسلامي على أولوية الذهني السمعي الخبري، على الذهني العيني (الصفاتي). وعلى هذا فإن المعول عليه هو الأول، وهو مناط معرفة العالم من خلال قياس الذهني العيني على الذهني السمعي، أي قياس عالم الشهادة على عالم الغيب، أو

---

(١) الإسلام والتاريخ والحداثة، محمد أركون، ص١٨.

(٢) المتخيل الإسلامي بحث في المرجعيات، بسام الجمل، مقال منشور في موقع «مؤمنون بلا حدود» بتاريخ: ٢٠/ ٠١/ ٢٠١٤م.

(٣) أسباب النزول، بسام الجمل، ص٣٨٣.

(٤) حسب بسام الجمل فقد كان هذا هو مفهوم مصطلح «المتخيل»= l'imagination في القرن الثاني عشر للميلاد، غير أن هذا المفهوم سيتطور إلى نقيضه؛ إذ سيصبح دالاً على اللاواقع والأوهام. انظر: أسباب النزول، الجمل، ص٣٧٦. وانظر إحالته إلى: Les Avatars de l imaginaire، jean deschamps.

(٥) يعرف «باسكال» Pascal «المخيلة» (بأنها الجزء المخجل في الإنسان، إنها سيدة الخطإ والبطلان، ومما يزيد في لؤمها أنها لا تظهر دائما على حقيقتها). معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص٤١٦.

قياس الشاهد على الغائب في اللغة الفقهية)[1].

ويمكننا أن نصيغ تعريفاً للمتخيل الإسلامي باعتباره سبباً لتشكل الحديث النبوي- مجاراةً لأصحاب النظرية لا أكثر- بأنه: تأليف صور ذهنية تحاكي الواقع ولا يكون لها وجود حقيقي، ويأتي استجابة للآفاق الذهنية للأجيال الإسلامية الأولى، وتُبْرِزُ تفاصيلَ التصوّر الإسلامي للغيبيات والمعجزات ولكل ما هو مصادم للعقل مناقض للحس، مثل صفة الجنة والنار، وصور الملائكة والجن والشياطين، وبعض الأخبار المتعلّقة ببدء الوحي وأشراط الساعة ... وغيرها؛ فتكون الأخبار المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم الواردة في هذه الأبواب اختراعاً واختلاقاً من مجموع الرواة؛ أملاه عليهم تصوّرهم وتمثّلهم لهذه الأشياء، لا النقل الصادق لما قاله عليه الصلاة والسلام أو فعله أو أقره.

* * *

(١) سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص٤٢.

المبحث الثاني

نظرية المتخيل الإسلامي – عرضٌ للحجج وتفصيل للبراهين-

تبيّـنَ ممـا مضى في المطلب الأخير أن المتخيّل الإسـلامي – عندَ منظّريه – هو تأليف صور ذهنية تحاكي الواقع ولا يكون لها وجود حقيقي، ويأتي استجابة للآفاق الذهنية للأجيال الإسـلامية الأولـى، وتُبْـرِزُ تفاصيلَ التصوّر الإسـلامي للغيبيات والمعجـزات ولكل ما هو مصـادم للعقل مناقض للحس، مثل صفة الجنة والنار، وصور الملائكة والجن والشـياطين، وبعـض الأخبـار المتعلّقة ببدء الوحي ... وغيرها؛ فتكون الأخبار المنسـوبة إلى النبي صلى الله عليه وسـلم الـواردة في هذه الأبواب اختراعـاً واختلاقـاً من مجمـوع الرواة؛ أملاه عليهم تصوّرهم وتمثّلهم لهذه الأشياء، لا النقل الصادق لما قاله عليه الصلاة والسلام.

يقول بسـام الجمل: (لقد أسـندت إلى الرسول عشرات الآلاف، بل قل مئات الآلاف من الأحاديث حوتها مجاميع الحديث من صحاح وسـنن ومسـانيد، تدور على عدّة أغراض منهـا الـكلام على صـور الفردوس والجحيـم على غرار ما تشـفّ عنه الكتـب التالية ضمن تلك المجاميـع: صفة القيامة (الصور...الشـفاعة...الصراط...أواني الحوض)، صفة الجنّة (شـجرة الجنّة...أبـواب الجنّة...ثمار أهل الجنّـة...)، صفة جهنّم. وهـذه العيّنات هي من الأبـواب المتواترة والمتكـرّرة في مصنّفات الحديث النبوي وشـروحها، ويظهـر أنّ العلماء المسـلمين اسـتخدموا عدداً من الأحاديـث في هذا الغرض لوضع مؤلّفـات برمّتها تندرج في أدبيّـات القيامة، من نحو «حادي الأرواح إلى بـلاد الأفراح» لابن قيّم الجوزيّة، و«التخويف مـن النار» لابن رجـب الحنبلي، و«الدرر الحسـان في البعـث ونعيم الجنـان» لجلال الدين السيوطي، و«دقائق الأخبار في ذكر الجنّة والنار» للقاضي أحمد)[1].

ولا يمكـن حصـرُ مرجعيات المتخيّل الإسـلامي – عند منظّريـه –؛ وإن زعمَ بعضهم أنها لا تخرج عن الثقافات العربية قبل الإسـلام، وكـذا الموروثات الدينية الوثنية، ونصوص التوراة والإنجيل، بل إننا بالكاد نستطيع ضبط مجالاتِه؛ إذ هي تتسع أحيانـاً لتشملَ الأحاديث الواردة في أسـباب النـزول، والتي أكد بعضهـم بـأنها(تندرج في باب المتخيـلl'imaginaire

(١) المتخيل الإسلامي بحث في المرجعيات، بسام الجمل.

مبحثًا من مباحث الأنتروبولوجيا الرمزية تحديداً)[1].

وأركون نفسه يقول:(نلاحظ تحويل الآيات التشريعية إلى سرد قصصي بواسطة تطور أدبيات أسباب النزول يفرض نوعًا من التأطير الخيالي للآيات القرآنية التي تختزل عندئذ إلى نوع من الحرفية الزائدة عن الحد)[2].

ويصف كتب أسباب النزول بأنها (ككتب قصص الأنبياء المنتشرة لدى القصاص الشعبيين تعيد بث الخارق للطبيعة والعجيب المدهش الخلاب داخل خطاب تشريعي مقطوع من سياقه الأسطوري الأصلي، ومفصول عن مقصده الأولي التاريخي والحيزي المكاني)[3].

ويقرر في بعض كتبه بأن (أن نموذج المدينة الأكبر ما هو إلا من اختراع المتخيل الجماعي لأجيال متتالية من المؤمنين الذين أسقطوا على الزمان والمكان التدشينين للدولة الإسلامية (٦٢٢-٦٣٢م)، الحضارة المتنمذجة والمثالية للسلطة العادلة والمقدسة والشرعية)[4].

ويشطط أركون فيدعي أن التزايد - المزعوم - للأحاديث في القرون الأولى راجع أساساً إلى اختراع نصوص تجسد تمثل المسلمين لشخصية نبيهم وتستجيب لتقديسهم له، حيث يقول: (ونحن نجد معادلاً لهذه الفكرة في تعلق المسلمين بمثال أخلاقي أعلى لا يمكن تجاوزه، هذا المثال الذي كان قد تجسد في شخصية النبي صلى الله عليه وسلم أو صحابته ومن المعلوم أن الأحاديث النبوية ما انفكت تتزايد وتنتشر طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وهي تعبر عن مجمل القيم الأخلاقية الدينية المعظمة والمبجلة من قبل مختلف الفئات الاجتماعية في أوضاعها الحياتية المتنوعة، كما أنها مسقطة على النماذج المثالية المقدسة للسلف الصالح)[5].

وفي هذا السياق حاول بعض العقلانيين دراسة المتخيل في الروايات التفسيرية، بزعم أن الهدف هو (الإحاطة بخصائص التفكير والمخيال في الثقافة العربية الإسلامية في جانب من جوانبها المسكوت عنها) وقرر أن (عالم العجيب والغريب ليس في نهاية الأمر شيئًا آخر

(١) أسباب النزول، بسام الجمل، ٣٧٥. وينظر كتاب «العجيب والغريب في كتب التفسير، لوحيد السعفي.
(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل، محمد أركون، ص٨٠.
(٣) المرجع نفسه، ص٨١.
(٤) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص١٧٥.
(٥) المرجع السابق، ص١٨٥.

غيـر تصَوُّرٍ للمخلوقات والموجودات، وإدراك للمحسوسـات، وتطلع إلى الغيب تأتي كلها مصـورة تصويـراً فنيـاً في قصص مختلفة، منهـا، الخيالي ومنها الميثي ومنها الديني، تسـاهم جميعـاً بقسطها في تقديم الفكر ومظاهر تطوره ورسم ملامح المخيال وعناصره الفاعلة)[1].

وإبرازاً لتعدد مجالات المتخيّل الديني كصانع للروايات يقرر هشام جعيط: بأن أحداث السيرة النبوية (تقارب الحقيقة ولو على وجه الخيال في نسجها لحياة متماسكة معقولة للنبي، بالرغم من التناقضات)[2]؛ أي أنها -ببساطة- تمثّلٌ لخيال الرواة حول حياة نبيهم.

ويـرى محمد حمزة بأن (الحديث النبوي في نهاية الأمر تمثّلٌ لما اسـتوعبه المحدثون فيمـا بعـد، أو كما فهموه، ففيه جانب كبيـر من ذات الراوي وثقافته ووعيـه، فنقل التاريخ لا يعكس التاريخ كواقع وأحداث)[3].

ورغم إقرار عبد المجيد الشرفي بأن (المحدثين بذلوا جهوداً لا تنكر في التثبت من مدى صحة الأحاديث التي بلغتهم حسبما توفر لهم من وسائل معرفية، إلا أنهم لم يكونوا [حسبه] واعين كل الوعي بأن ما دونوه إنما هو تمثّلٌ (Resprésentation) معيَّن للسـنة، وليس السـنة ذاتها، وهو تمثل فيه ما فيه من التأثر بالثقافة المحيطة، وكيفية المخيلة الجماعية وذاكرة الرواة طيلة عقود عديدة من الزمن)[4].

ويقول الشـرفي أيضـاً: (عملية الجمع والتصنيـف والتدوين في حدّ ذاتها عملية اختيار. والاختيـار معنـاه الاحتفاظ بأشـياء وإقصاء أخـرى، ولا يتصوّر ذلك إلا بنقـد متن الحديث نقـدًا ضمنيًا بالوسـائل العقليّـة، ولو ذهب في ظنّ المحدّث أنّه لا ينقد سـوى السـند، معدلا أو مجرّحًا .فما احتفظ به هو ما كان يعكس التمثّل السـائد لشـخص الرسـول في فترة متأخرة عـن زمـن الوحي وطرأت فيها تحوّلات جذرية إلى حدّ ما، مثلما يعكس إسـقاطًا للقيم التي شاعت في أوساط المحدّثين دون سواهم من العلماء) [5].

---

(١) العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، وحيد السعفي، دار الأوائل – دمشق، ٢٠٠٦م، ص٣٤.

(٢) تاريخيـة الدعـوة المحمديـة في مكة، هشـام جعيط، ص١٥٢، وقد دلنـي على هذا النقل كتـاب الدكتور فخري عيسى (الحداثة وموقفها من السنة النبوية)، ص١٣٩.

(٣) الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، محمد حمزة، ص٢٤٤-٢٤٥.

(٤) لبنات، عبد المجيد الشرفي، ص١٥٤.

(٥) المرجع نفسه، ص١٨١.

يذكرنا كلام الشرفي هذا بما سبقه إليه أستاذه أركون حين قرر أن إضفاء القداسة على مروياتٍ وأحاديثَ بفعل التكرار المدرسي والورع الجماعي هو السبب في تفشي هذه المرويات وكثرتها، وأن أول خطوة في مسار التوثيق الصارم للسنة يكمن في استبعاد كل ما هو «لاهوتي»[١].

وهذا «عبد الرزاق عيد» يزعم أن قصة الإسراء والمعراج: (هو نتاج تأليف جماعي، كان يعاد إنتاج صياغته وفق أسئلة الثقافة الدينية والاجتماعية والأخلاقية لهذه المرحلة التاريخية أو تلك، وتلبية لحاجة الإعلاء والتسامي القارة في اللاوعي الجمعي للبشر؛ طلباً للنشوة سواء بإله أو بدون إله، كما تتوصل الدراسات المعاصرة لمسألة المقدس في الغرب)[٢].

ويتهم حبرَ الأمة ابن عباس رضي الله عنهما؛ بأنه استقى مروياته من كعب الأحبار؛ فنسبها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، (وأعاد إنتاجها تخييلياً بما يتلاءم مع الخيال العربي وذائقته، بل وحاجته الروحية والثقافية والاجتماعية)[٣].

ولو استرسلنا في تتبّع الإنتاج الفكري لبعض أعيان الاتجاه العقلاني المعاصر - بتيَّاريه الحداثي والعلماني- لوجدنا تركيزاً حول مسألة المتخيل الديني وتأثيره في اختلاق النص النبوي ووضعه، أو في إضفاء مسحة خيالية أسطورية عليه. وليس المقصود تقصي جميع الأحاديث التي فسَّر العقلانيون العصريون وجودها في المدونة الحديثية بكونها من صناعة الخيال الإسلامي، لكننا سنقتصر على دراسة نماذج محددة، واخترنا من منظّري هذا الطرح أبرزَ المتحمّسين له[٤].

لكن سنسبق ذلك بنقد عام لأصول هذه النظرية؛ تبيّنُ وهاءَهَا المنهجي وخواءَها العلمي، ومفارقتها للموضوعية والنزاهة.

---

(١) نافذة على الإسلام، أكون، ص٧٦، ٨٠، واللاهوت كلمة مركبة من جزئين تعني علم الله، والمراد بها عند النصارى علوم الإلهيات، أو علوم العقائد، ويقابلها الناسوت: وهي العلوم المتعلقة بالطبيعة والإنسان، وعلم الكلام هو الذي يرادف هذا المصطلح عند المسلمين، ومراد أركون باستبعاد كل ما هو لاهوتي في السنة النبوية، أي: رفض وردُّ كل الأحاديث التي تتناول أمور الغيبيات وما لا مدخل للعقل فيه، كالنصوص النبوية التي تتحدث عن ذات الله وصفاته، وتلك التي تتناول أخبار الجنة والنار والملائكة وأشراط الساعة ... وغيرها.

(٢) سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص١٣٢.

(٣) المرجع نفسه، ص٩٢.

(٤) وقد أفرد بعض العقلانيين المعاصرين كتباً حول المتخيّل الإسلامي وأثره في صناعة النصوص الدينية المتضمنة للخوارق والمعجزات وما يعجز العقل عن إدراكه أو تصوره، وأغلب هؤلاء الكتاب من التونسيين !!، وقد أشرف على طباعة ونشر أبحاثهم مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» التي تهتم بنشر مثل هذه التسويدات، ومما وقفت عليه مما أشرت إليه آنفاً: (المتخيّل الإسلامي .. بحث في المرجعيات)، و(ليلة القدر في المتخيّل الإسلامي) كلاهما لبسام الجمل، (المعجزة في المتخيل الإسلامي) لباسم مكي، و(الفردوس والجحيم في المتخيّل الإسلامي) للطيفة كرعاوي.

المبحث الثالث

نقدٌ عام للنظرية

المطلب الأول: منشأ الفكرة.

إن الدعوى القائلة بأن الأحاديث النبوية والروايات التي نقلت جوانب حياته صلى الله عليه وسلم هي نتاج لمخيلة المسلمين في عصور الرواية والتدوين، هي في حقيقتها استنساخ لنظرية الفيلسوف « أرنست رينان»[1] في نقد النصوص المسيحية؛ وهي قائمة على أن قصة المسيح هي صناعة الأجيال النصرانية الأولى[2].

وكغيرها من الدعاوى العريضة التي يطلقها الحداثيون والعلمانيون والعقلانيون حول «النص» و«التراث»؛ لا تعدُ مسألة «المتخيّل» وتأثيرها في صناعة المقدّس سوى كونها تكراراً لما قرره المفكرون الغربيون في نقدهم للنصوص المسيحية واليهودية؛ فهي بذلك استنساخ لمنهج النقد الغربي ومحاولة لتطبيقه في نقد نصوص السنة النبوية، واجترار رديء لما أثاره المستشرقون حول مصادر الدين الإسلامي.

ويعدّ «رينان» من أبرز من أثار هذه القضية عند تعرضه لنصوص الإنجيل ومعجزات المسيح، حين رفضها مبرراً ذلك بأنها نتاج للمخيال المجتمعي للأجيال النصرانية الأولى، أما ما تعلق بالنصوص الإسلامية (الحديث على وجه الخصوص)؛ فالتهمة بأنها اختلاق نابع من الخيال القصصي للرواة حاضر في كتابات بعض المستشرقين أمثال: «وانسبرو»[3]،

---

(١) رينان Renan: فيلسوف فرنسي ولد سنة ١٩٢٣م بمدينة تريجيه من أعمال بريتانيا بفرنسا، دخل المدرسة اللاهوتية، وتضلع من اللغات الشرقية حتى برع فيها، رحل إلى لبنان ونزل في دير الآباء اليسوعيين بغزير، وانتخب عضواً في المجمع اللغوي الفرنسي سنة ١٨٧٨م. من آثاره: (تاريخ اللغات السامية)، و(تاريخ الأديان)، و(المفردات العربية). انظر: المستشرقون، العقيقي، ١/ ٢٠٣، وموسوعة المستشرقين، بدوي، ص٣١١.

(٢) انظر كتابه: (The Life of Jesuse،Translated by William G.Hutchison، London :Walter Scott) (حياة يسوع) وانظر: جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، سامي عامري، ص٢٧.

(٣) اشتهر المستشرق جون وانسبرو John Wansbrough بنظريته التي تنص على أن القرآن تطور بشكل تدريجي خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين، وأنه قد جمع خارج الجزيرة العربية، في منطقة قريبة من بلاد الشام، واعتبر الروايات الشفهية التراثية اللاهوتية (والتي تشكل الأحاديث النبوية جزءًا كبيرا منها) نتاجاً لمخيلة رواتها، وأصّل لنظريته تلك في كتابه الشهير (دراسات قرآنية). انظر: القرآن وشبهات المستشرقين، صلاح حسن رشيد، مقال منشور في صحيفة (الحياة) اللندنية بتاريخ: ٢٥ تشرين الأول ٢٠١٣م.

«كيرن»[1]، و«باتريشيا كرونه[2] »[3].

فالحاصل أن هذه النظرية ليست نابعة من نظرة موضوعية ومحايدة لأصحاب الاتجاهات العقلية المعاصرة؛ إنما هي تقليد بحت للمستشرقين؛ سواء في نقدهم للنصوص الإسلامية أو النصوص المسيحية واليهودية، وهو تقليد لا يمكن فهمه إلا بكون أصحابه مأسورين بهذه النظريات؛ منبهرين بنتائجها.

ولا يبدو هذا الاستلهام مستغربًا إذ أن تعظيم العقل وجعله حاكمًا على النَّقل، وردِّ النصوص الدينّية لمجرد توّهّم المعارضة بينها وبين دلالته هو مسلك نشطَ فيه المعتزلة قديمًا، وبعض المستشرقين يرى أن أكبر مصيبة ابتلي بها المسلمون هي القضاء على المنزع العقلي في نقد الوحي عبر قمع الاعتزال، والتمكين للمحدّثين في تثبيت رأيهم بتقديم النقل على دلالات العقول.[4]

---

(١) فريديريك كيرن Friedrich Kern: مستشرق ألماني ولد سنة ١٨٧٤م تعلم في جامعات لوزان وفيينا وبرلين، سافر إلى القاهرة إلى أن أتقن العربية، وألف رسالته للدكتوراه بإشراف فولرز، توفي سنة ١٩٢١م، عن سبعة وأربعين سنة، من مؤلفاته: نشره لكتاب (اختلاف الفقهاء) للطبري مع مقدمة ضافية باللغة العربية، و(الأحاديث الموضوعة)، و(تاريخ البوذية في الهند) . انظر: تاريخ الآداب العربية، لويس شيخو، ص٣٣٤، والمستشرقون، نجيب العقيقي، ٢/ ٧٢٩، وموسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص٤٧٢.

(٢) انظر: كتابها (الهاجريون Hagarism) الذي ألفته بمعية المستشرق «مايكل كوك»، والذي يعتبر من أبرز ما ألّف في التشكيك بصحة المدونة الإسلامية (القرآن والسنة النبوية)، وأسس للنظرية الهاجرية حول تشكُّل الإسلام في القرن الأول الهجري. والكتاب ترجمه نبيل فياض. وللاستزادة حول خلاصة ما تضمنه كتاب (الهاجريون) ينظر: الإسلام المبكر ... الاستشراق الإنجلوسكسوني الجديد، باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجًا، للباحثة التونسية آمنة الجبلاوي، ضمن «منشورات الجمل».

(٣) انظر: جدل المتخيل واللاهوتي من محمد اللاهوتي إلى محمد التاريخي، حمود حمود، مقال منشور في مجلة (الأوان) بتاريخ ٢١/ ١٢/ ٢٠١٠م.

(٤) الإشادة بالمنزع العقلي للمعتزلة مسلك شائع عند المستشرقين، وأبرز من تحمس له من المعاصرين المستشرق الفرنسي «جاك بيرك« في ترجمته المشهورة للقرآن الكريم إلى الفرنسية، حيث أقحم فيها بعض آرائه حول العلمانية وحرية المرأة والديمقراطية والعقل ... وغيرها، ودافع فيها عن طرحه في كون القرآن الكريم عظَّم العقل وأعطاه الأولوية في مراتب الإدراك والاستدلال، وانتقد محاربة بعض المسلمين للمنزع العقلي في قراءة النصوص عبر قمع الاعتزال. انظر: إعادة قراءة القرآن، جاك بيرك، ترجمة: وائل شكري، تقديم: أحمد صبحي منصور. وانظر أيضًا كتابه: العرب من الأمس إلى الغد، ترجمة: على سعد. وانظر نقداً لطرحه في: من معارك الاستشراق ضد المصحف الشريف .. ترجمة «جاك بيرك« بين المادحين والقادحين، إبراهيم عوض. و(إشكاليات ترجمة معاني القرآن الكريم)، محمود العزب. وانظر أيضًا: دور الحديث في تشكيل المجال الفرقي، عادل عبد الله، مقال منشور في مجلة (أوان)، بتاريخ: ١١/ ٠٤/ ٢٠١٠م.

فليس لهؤلاء العقلانيين العصريين غير النفخ في النظريات الغربية والشرقية، حتى ولو كانت هذه النظريات أجنبيةً لم توضع أساسًا لنقد النص الديني الإسلامي.

المطلب الثاني: إخضاع النص النبوي لنظريات علم النفس.

معلومٌ أن نظرية (تأثير الخيال الديني للرواي في تشكّل النص المروي والتعديل عليه)، تقوم على تحليل نفسية نَقَلة النص النبوي، وتتأسس على الزعم بأن كثيرًا من الأحاديث النبوية التي تناقلها الرواة الثقات عبر أجيال من الزمن؛ إنما مرجعها إلى خيالات هؤلاء الرواة وتصوّراتهم وتمثّلهم -كما قرر الشرفي -، وهذا الأمر إضافة لكونه محض دعوى لا دليل عليها ولا برهان، ولا تعضدها حجَّةٌ علمية رصينة؛ هو في حقيقته إخضاع للحديث النبوي إلى نظريات علم النَّفس، فهو يعكس التخبط المنهجي الواضح للعقلانيين، ويجسد (الاستلهام الاستسلامي من علم النفس وعلم الاجتماع، أصول النظر والتحليل دون استيعاب لقصور هذه المناهج وعدم ملائمة أدواتها ومقولاتها لميدان البحث في الدراسات الإسلاميّة. ويبدو هذا التسطيح الفكري الغِرُّ بصورة واضحة مثلاً في حكم الشرفي على السنّة أنهَّا ليست تراثًا نبويًا محفوظًا، وإنّما هي «تمثّل»[1] Représentation معين للسنّة، وليس السنّة ذاتها»[2]. لم يحدّد لنا الشرفي هنا «ماهية» التمثّل، ... إلّا أنّه على كل حال يبدو أنّه يشير إلى أنّ السنّة إنّما هي صناعة عفوية غير واعية للأجيال المسلمة، وليست نقلاً واعيًا لحقيقة موضوعيّة، وهو تفسير غافل عن جوهر الظاهرة التاريخية المتشبعة بالأسماء والتوارايخ والأسانيد التي تتحرّك في بؤرة من نور على بساط التاريخ. إنّه حكم مسرف في شططه التبسيطي بإقحامه آليات أجنبية عن علوم السنة، وتفسير حقائق تاريخية صلبة بإجمالات ساذجة، والقارئ للدراسات الدينيّة الغربيّة المتخصّصة، يلاحظ أنّ إخضاع المواضيع المطروقة إلى دعاوى علم النفس في حلّ مُغلقات المسائل، ضعيف جدًا)[3].

---

(١) التمثّل هو (مثول الصور الذهنية بأشكالها المختلفة في عالم الوعي، أو حلول بعضها محل بعضها الآخر) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص٥٤. وانظر أيضًا: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين السعيد، ص١١٧.

(٢) سبق ونقلنا نص الشرفي هذا.

(٣) نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، عامري، ص٢٨-٢٩.

فيستحيل عقلاً أن تتفق أجيال المسلمين عبرَ قرون من الزمن على تمثّلات وتصوّرات ذهنية متفقة في جلِّ تفاصيلها، ثم يُتواطأُ على نسبة ذلك كلّه إلى معين النّبوة.

ثم يقال أيضـًا: متى بدأ تشـكل هذه التصوّرات؟ أفي عهد الصحابة رضي الله عنهم؟ ! أم في عصر التابعين؟ أو أنه تشكّل في العصر الذي تلا ذلك؟ وكيف نفسّر ظهور القوالب التي صُبَّت فيها هذه التصورات والتخيلات؟ أعني متون النصوص الحديثية.

فـإن أجيـب عن ذلـك بكونها إنما ظهرت وتفشَّـت (بفعـل التكرار المدرسـي والورع الجماعي) – كما يقول أركون[1] – عبر قرون من الزمن، أي أنه لا يُتَصَوَّرُ ظهورها في العصر الذي يلي عصر النبوة، فكيفَ يُفسَّـر وجـود صحائف الصحابة رضي الله عنهم، والتي وصل بعضهـا إلى أيدينـا اليوم؟، وهي ممـا كتبوه في زمانهم من أحاديثَ سـمعوها عـن النبي عليه الصـلاة والسـلام، ولا يُرتاب في صحة نسـبتها إليهم، بل إن منها ما وصـل إلينا مخطوطـًا[2] فكيف يستقيم هذا في نظرِ العقل؟!

ولنطرد هذه النظرية على كل الروايات التاريخية التي تناقلها الرواة عبر تاريخ البشـرية فالقـول بـأن هذه الروايات هي تمثل لخيـال الرواة حول الأحداث والشـخوص – كما يقرر العقلانيـون –، يسـتلزم (أن ما نقـل إلينا من أحداث الحـروب العالمية، بما يسـمى الحرب العالمية الأولى، والثانية.. إنما هي انعكاسـات، ورسـم للمخيال الشـعبي الأوروبي المغرم بالصراعـات والقتـل علـى نمـوذج (رعاة البقـر)، وما نقل إلينـا من صور، ما هـي إلا تمثيل

(١) سبق أن نقلنا نص أركون هذا ص... .

(٢) منها على سبيل المثال: صحيفتا جابر بن عبد الله الأنصاري، وأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما. حيث ذكر الشـيخ صبحي السـامرائي أن للصحيفة مخطوطتين في مكتبة الشهيد علي باشا. ينظر: مقدمة تحقيق (الخلاصة) للحسـين بن عبد الله الطيبي، ص١١. وينظر: السـنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، ص٣٥٢، ودراسات في الحديث النبوي، الأعظمي، ص٩٦، ١٠٤، وبحوث في تاريخ السـنة، أكرم العمري، ص٢٩٥، وتدوين السنة النبوية نشأته وتطوره، محمد بن مطر الزهراني، ص٧٢.

ومنهـا أيضـًا: صحيفة أبي هريرة رضي الله عنه، وتعرف بالصحيفة (الصحيحـة) التي كتبها همام بن منبه عن أبي هريرة، وتعرف أيضـًا: بصحيفة همام بن منبه، لأن لأبي هريرة عدة صحف كتبها عنه غير واحد، لم يصلنا منها غير هذه، ولها مخطوطتان في كل من دمشق وبرلين، وأول من حققها الشيخ العالم محمد حميد الله. انظر: مقدمة تحقيق (صحيفة همام بن منبه) لعلي الحلبي، ص١٧، ومقدمة تحقيق (خلاصة الطيبي) للسامرائي، ص١٠، و(بحوث في تاريخ السنة المشرفة) للعمري، ص٢٩٦، والسنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، ص٣٥٦-٣٥٧.

وتجسيد لهذه الروايات، على شكل أفلام بطولية، يبتدئ السوء فيها بالعدوان، ويلحق خسائر فادحة في خصمه (الخير) البطل، حتى إذا كاد أن يقضى عليه، استيقظ هذا البطل من ضعفه، وشحن قوته، وانقلب الأمر لصالحه، فهزم الشرير في اللحظات الأخيرة.. فالشرير هنا تمثل في ألمانيا النازية وبالدولة العثمانية الإرهابية، والبطل تمثل في بريطانيا وأميركا والحلفاء.. فهذه القراءة للحروب العالمية ينبغي أن توصف بأنها قراءة إبداعية، وإن كانت تضرب صفحًا عن كل الأحداث والمآسي والانتصارات والهزائم وقتل الأرواح التي فتكت بالإنسانية والحياة في هذه الحروب..وكذلك يمكن القول عن وصول الإنسان إلى القمر بأنها أفلام سينمائية تعكس الخيال الأمريكي المتمثل بغزو الفضاء، فتجسد بهذه الصور المتخيلة.. فرفض هذه القراءات لكونها غير منطقية، ومخالفة لما استقر عليه الواقع العلمي؛ يستلزم رفض ادعاء أن الأحاديث النبوية والسيرة نسيج المخيال المجتمعي.. فهذه كتلك إنكار للحقائق، وتجاوز عما هو ثابت تاريخيًا، متحقق واقعيًا، كمن ينكر وجود مرحلة جاهلية عربية قبل الإسلام، ووجود مرحلة جاهلية إنسانية في عالمنا المعاش)[1].

فهذا الطرح يصوّر بشكل سخيف منظومة القيم والشرائع المعجزة التي تضمنتها الأحاديث النبوية الشريفة، بإحالة ذلك كله إلى خيال الرواة وتمثّلهم، ويرجعها إلى صناعة عفوية غير واعية لمخيال الأجيال الإسلامية في عهد الرواية.

إنه يتجاهل حقيقة انتقال النص النبوي عبْرَ آليات هي المنتهى في الدقة والصحة، هو يتغاضى عن ألوف الأسانيد التي تنوقلت عبرها الرواية المصطفوية، ليقرر في الأخير أنَّ هذه الأحاديث كلَّها إنما هي «تمثّلٌ» للسنة النبوية، ولا تمثل السنة التي صدرت عن النبي صلى الله عليه وسلم على وجه الحقيقة.

إن الحقيقة العلمية التي تقول بأنه بُدِئ في تدوين الحديث النبوي مبكراً، يقضي تمامًا على زعم أركون والشرفي وغيرهما، من كون السبب في وجود كم هائل من المرويات في المدونة الإسلامية، هو ناتج عن سبب نفسي اجتماعي حمل الرواة على إسقاط تمثلاتهم وتخيلاتهم حول الغيبيات في قوالب نصية نسبوها إلى السنة النبوية[2].

(١) الحداثة وموقفها من السنة النبوية، الحارث فخري عيسى، ص١٤٠.

(٢) انظر: السنة قبل التدوين، الخطيب، ص٣٥٦-٣٥٧، وعلوم الحديث ومصطلحه، صبحي الصالح، ص٢٢.

المطلب الثالث: «المتخيّل» ونظرية نشوء الحديث:

القـول بـأن المرويـات هي نتـاج للمتخيّل الديني للـرواة، يصادم ما بات مسـتقراً في الدراسـات الاستشـراقية المنصفة مـن أن الحديث النبوي كان موجـوداً في وقت مبكر، وهو ما يظهر جليّـًا – مثلاً – في دراسـة المستشـرق الألماني «هرلد موتسـكي» حول (مصنف عبد الـرزاق)[1]، ورده علـى دعـاوى «جوزيف شـاخت»[2] حول نظرية نشـوء الحديـث والفقه الإسلامي[3]؛ حيث أثبت «موتسكي» بما لا يدع مجالا للشك بأن السنة النبوية كانت حاضرةً قبـل نهايـة المائـة الأولى الهجرية، مسـتنتجاً ذلـك من خلال دراسـة مرويات عبـد الرزاق

(١) وهي دراسـة شـهيرة جداً عنوانها (بدايات الفقه الإسـلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الهجري الثاني/ الميلادي الثامن) وأصل البحث أطروحة أكاديمية نشـرها البروفسور موتسكي باللغة الألمانية سنة ١٩٩١م، ثم ترجمت إلى الإنجليزية سـنة ٢٠٠٢م، ونقلها إلى العربية: جورج تامر، وخير الدين عبد الهادي، وصدرت سـنة ٢٠١٠م، عن دار البشـائر الإسلامية. انظر لزاماً: حوار البروفسور موتسكي مع الدكتور عبد الرحمن أبو المجد والذي نشره الأخير في ملتقى أهل التفسـير على الرابط: http://vb.tafsir.net/tafsir36621/#.VDkzrhY7_-A . وتضمن الحوار ملخصاً لأهم أفكار الكتاب.

(٢) شـاخت: يوسف شـاخت Joseph schkhet، مستشـرق ألماني متخصص في الفقه الإسلامي، ولد سنة ١٩٠٢م، في مدينة «راتبور» الألمانية، درس اللاهوت واللغات الشـرقية في جامعتي «برسـلاو» و«ليبتسـك» فحصل على الدكتوراه سـنة ١٩٢٣م، ثم عين مدرسـاً للغات الشـرقية في الجامعة المصرية، وعمل في وزارة الاسـتعلامات البريطانية، ثم انتقل بين عدة جامعات مثل: أكسفورد، وجامعة الجزائر، وجامعة «ليدن»، وفي الأخيرة أشرف على إصدار (دائرة المعارف الإسـلامية)، توفي شـاخت سنة ١٩٦٩م بنيويورك، وترك الكثير من التآليف والتحقيقات أهمها: (الشـروط الكبيـر) للطحاوي، و(الفقه الإسـلامي)، و(تاريخ الفقه الإسـلامي). المستشـرقون، نجيب العقيقي، ٢/ ٤٦٩، والأعلام، الزركلي، ٨/ ٢٣٤، وموسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص٣٦٦.

(٣) تتلخص نظرية شـاخت في كون الأحاديث المنسـوبة إلى النبي صلى الله عليه وسـلم، لا تحتوي على معلومات موثوق بها عن تلك الفترة الإسـلامية الأولى، بل تعكس لنا الآراء التي كانت خلال القرنين الأولين من الهجرة، والنصف الأول من القرن الثالث الهجري. انظر: الرد على مزاعم المستشرقين «جولد سيهر» و«يوسف شاخت» ومن أيدهما من المستغربين، عبد الله بن عبد الرحمن الخطيب، بحث مقدم لندوة: عناية المملكة العربية السعودية بالسـنة والسـيرة النبوية، نظمه مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشـريف، ص١٢. ومناهج المستشرقين في الدراسـات الإسـلامية: النظام والقانون الإسلامي في الدراسات الاستشـراقية المعاصرة، سليم العوا، ١/ ٢٧٣. وانظر الدعوى نفسها عند المستشرق الألماني «كارل بروكلمان» في كتابه: (تاريخ الشعوب الإسلامية)، ترجمة: منيـر بعلبكـي، ونبيـه فارس، ص٧١. ويرى عبد الجواد ياسـين أن الحاجة إلى تشـريعات جديـدة تواكب تطور الحياة الاجتماعية، وكذا الصراعات السياسية والمذهبية التي ظهرت بعد نهاية المائة الأولى أدَّى إلى استحداث نص ديني أكبر حجماً من القرآن، ويكافئه في الحجية وهو الحديث النبوي. انظر: المستشـار عبد الجواد ياسـين .. الدين أو التدين؟ التفكر من خارج الإطار، حوار أجرته معه مجلة (يتفكرون)، التي تصدرها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، الرباط، المملكة المغربية، العدد:٠٢، ٢٠١٣م، ص١٠٩.

الصنعـاني (٢١١هـ)، وشـيخه معمر بن راشـد (١٥٣هـ)، فالطرح القائل بأنَّـه لم يكن هناك وجـود للأحاديـث إلا بعد القرن الثـاني الهجري ثـم تعرضت هذه الأحاديـث لتزايد عددي أنتـج عشـرات الآلاف مـن المرويات بفعل اخـتراع الـرواة وفبركاتهم؛ هـذا الطرح أضحى باهتـاً جداً من الجهة العلمية، ليس في الأوسـاط العلمية والفكرية الإسـلامية فقط، بل حتى عند المستشـرقين المعاصرين والمفكرين الغربييـن المحدَثِين، إذ أن الدلائل المحايدة كلَّها (الوثائـق، المخطوطـات، الروايـات التاريخية المتواترة ..) تشـهد بأجمعهـا على أن وجود الحديث النبوي قديم جدًا.

ولسنا بصدد الإثبات العلمي والتاريخي للتدوين المبكر للسنة النبوية، فهذا الموضوع استوفى حقه من البحث، وهو كافٍ لمن رام الحقيقة، وكان سمته التجرد والإنصاف[1].

***

(١) أبرز ما ألف في إثبات هذه القضية كتاب الدكتور محمد مصطفى الأعظمي (دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينـه) وأصـل الكتاب هو أطروحة علمية نال بهـا المؤلف درجة العالمية «الدكتـوراه» من جامعة «كامبريدج» سـنة ١٩٦٦م، ونال به جائزة الملك فيصل العالمية في خدمة الإسلام سنة ١٩٦٦م، وهي أوعب دراسة في إثبات التدوين المبكر للسنة النبوية.

المبحث الرابع

نماذج لأحاديث زعم العقلانيون أنها ظهرت بفعل المتخيل الديني

ركزنا هنا على كتابات مجموعة من أعيان الاتجاه العقلاني المعاصر ممن عدّوا «المتخيل الديني« سبباً لتشكل الحديث النبوي.

المطلب الأول: محمد أركون[1] ومرويَّات الكلالة:

يرى محمد أركون أن مرويَّات الكلالة التي أوردها الإمام الطبري في تفسيره؛ تندرج ضمن ما يسميه «المتخيل الاجتماعي« والذي – حسبه – دفع المسلمين إلى اختلاق هذه الروايات، ذات الطابع السردي الحكائي؛ فيقرر (أن فن السرد والحكاية يؤدي إلى تغليب التصورات الخيالية على العقل التاريخي من أجل توليد (إيمان) محدد لا ينفصم عن المتخيل الاجتماعي، لأن فن السرد والحكاية والقصص يتناسب مع رغبات الخيال وإشباع الأحلام والمبالغات ...)[2].

نحن هنا بصدد نصٍّ تأصيلي من أركون، ينظّر فيه لدور الخيال في صناعة النصوص الدينية واختراعها، وقد مثَّل لدعواه تلك بنصَّين من المدونة الحديثية.

وكان في كتابه (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي) عقد فصلاً بعنوان (الكلام الحق والمتخّيل الديني) شرع فيه بتحليل ونقد مرويات الكلالة؛ أراد من خلال ذلك الاستدراك على عمل بعض المستشرقين المهتمين بنقد التراث الإسلامي أمثال: «جولدسيهر»[3]، «شاخت»،

---

(١) كاتب وأكاديمي حداثي، من مواليد الجزائر سنة ١٩٢٨م، تلقى تعليمه الأول في مسقط رأسه، ثم درس في مدرسة الآباء البيض التبشيرية في وهران، وانتقل بعدها إلى جامعة الجزائر ليدرس بها الأدب والفلسفة، أكمل دراساته العليا بجامعة السربون بوساطة من المستشرق الفرنسي «لويس ماسينيون»، ثم عين مدرساً في نفس الجامعة لمادة الفكر الاسلامي المعاصر سنة ١٩٨٠م، توفي سنة ٢٠١٠م، بالمغرب. اشتهر أركون بمواقفه الطاعنة في القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث يرى أنهما محرفان، وغير موثوق بصحتهما، وقد سلك في ذلك نفس مسالك المستشرقين، ودعا إلى ضرورة قراءة النصوص الإسلامية وفق مناهج النقد الغربية، وقد عبر عن هذه النظريات في عدد من الكتب التي خلفها مثل: (الفكر الإسلامي نقد واجتهاد)، (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي)، (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ... وغيرها.

(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح ، ص٥١.

(٣) إجناس جولدسيهر IGNAZ GOLDIHER: مستشرق مجري يهودي ولد سنة ١٨٥٠م بالمجر، تعلم في بودابست وبرلين، ورحل إلى سورية إلى أن صحب الشيخ طاهر الجزائري فترة، زار أغلب البلاد العربية، وعين مدرساً في جامعة بودابست، قال السباعي: «عرف بعدائه للإسلام وبخطورة كتاباته عنه، ومن محرري دائرة =

و«جونيبال»[1]، ومن بعدهم «ديفيد بورز» الذي ألَّف كتاباً كاملاً عن نظام الإرث في الإسلام؛ ذهب فيه إلى أن المعنى الصحيح للفظة «الكلالة» هي «زوجة الإبن المتوفى»، غير أن الصحابة تعمدوا إخفاء مدلولها لحرمان المرأة من نصيبها الذي شرعه لها القرآن الكريم؛ تكريساً للهيمنة الذكورية وإبقاءً على نظام الإرث الجاهلي الذي كان يحرم المرأة من حقوقها[2].

وما يهمنا هنا هما الروايتان اللتان ساقهما «أركون» في دراسته، وجعلهما مثالاً على دور المخيلة الدينية والاجتماعية في اختلاق النصوص، ودعواه بأنهما من نسج الخيال، وبأن القراءة النقدية للنصين تمحوهما تماماً.

يقول أركون: (لتوضيح ذلك دعونا نضرب مثلين اثنين من خلال الروايات أو الحكايات التي يوردها الطبري. فهناك أولاً: قصة الثعبان الذي يظهر فجأة في الغرفة في اللحظة التي أوشك فيها عمر على إعطاء معنى كلمة الكلالة، وهناك ثانياً: قصة النبي عندما راح يغتسل بماء وضوئه جابر بن عبد الله المغمى عليه. عندما نتأمل في الأمر ملياً نجد أن هاتين الواقعتين لا تثيران أي اعتراض أو انتقادات في الحكايات الشفهية عندما يسمعها السامعون. على العكس فإن هؤلاء يدخلون عندئذ في دائرة العجيب المدهش والساحر الخلاب. إنهم يدخلون في دائرة الإرادة الغيبية لله حيث تلتقي الأفكار والأوضاع مباشرة دلالة مؤكدة ونهائية لا تقبل النقاش. ولكن عندما ننتقل إلى مرحلة الكتابة أو المكتوب فإن الانطباع الحاصل بسبب هذه التظاهرات المعجزة يفقد من قوته تدريجياً، وبالتالي من وظيفته حتى تجيء القراءة النقدية العقلانية وتمحوه كلياً باعتباره يدخل في دائرة الخرافة أو علم المقدسات والقديسين، أي في دائرة الظواهر المميزة للوعي الأسطوري ولنمط المعرفة المناسبة له)[3].

=المعارف الإسلامية»، له تصانيف باللغات الألمانية، والإنجليزية، والفرنسية ترجم بعضها إلى العربية، توفي سنة ١٩٢١م، من أهم منشوراته وتصانيفه: (ديوان الحطيئة)، (ترجمة لكتاب توجيه النظر) لطاهر الجزائري، (العقيدة والشريعة في الإسلام)..وغيرها. موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص١٩٧، والأعلام، الزركلي، ١/ ٨٤، والاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، مصطفى السباعي، ص٤٠.

(١) من الاجتهاد إلى نقل العقد الإسلامي، أركون، ص٤٤.

(٢) من غرائب الدراسات الغربية عن الإسلام، رضوان السيد، مقال منشور في صحيفة «الحياة» طبع الرياض، عدد: ١٧٠٢٥، تاريخ: ١٤/ ١١/ ٢٠٠٩.

(٣) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، أركون، ص٥٩-٦٠.

يشير أركون إلى الرواية التي ذكرها الإمام ابن جرير في تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾[النساء: ١٧٦]، وهي كالآتي:

قال الطبري: (حدثنا أبو كريب قال: حدثنا عثام قال: حدثنا الأعمش، عن قيس بن مسلم، عن طارق بن شهاب قال: أخذ عمر كتِفًا وجمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، ثم قال: لأقضين في الكلالة قضاءً تحدَّثُ به النساء في خدورهن فخرجت حينئذ حيَّة من البيت، فتفرَّقوا، فقال: لو أراد الله أن يتم هذا الأمر لأتمَّه).

والخبرُ أسندَهُ ابن جرير في (جامع البيان)[١]، وأخرجه البيهقي في (السنن الكبرى[٢]، من طريق جرير عن الأعمش وفيه: (... وجمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ليكتب الجد وهم يرون أنه يجعله أبًا فخرجت عليه حية فتفرقوا؛ فقال: لو أراد الله أن يمضيه لأمضاه).

قال ابن كثير: (وهذا إسناد صحيح)[٣].

ويريد بالثانية ما أخرجه البخاري وغيره عن جابر رضي الله عنه أنه قال: (جَاءَ رسول الله صَلَّى الله عَلَيْه وَسَلَّمَ يَعُودُنِي، وَأَنَا مرِيض لاَ أَعقِل، فَتَوَضَّأَ وَصَب علي مِن وضوئه، فَعَقَلْتُ، فقلت: يا رسول الله لِمَنِ المِيراث؟ إنما يَرِثنِي كلالة، فَنَزَلَتْ آية الفرائض)[٤].

يزعم أركون أن القراءة النقدية العقلانية لهذين النصين تبين بأنهما مندرجان ضمن الخرافة واللامعقول؛ لتضمنهما المدهش والساحر الخلاب المخالف لما يدل عليه العقل والحس، ويؤكد بأن المتخيّل الديني والاجتماعي للأجيال الإسلامية، وتمثّلها للخوارق؛ أسهمَ في اختراع هذين النصَّين الأسطوريين !!.

ولنحاول هنا تحليل كلام أركون؛ من خلال إمعان النظر فيما جعله دليلاً على دعواه تلك:

---

(١) انظره بتحقيق أحمد شاكر، ٩/ ٤٣٩، وانظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، عبد الرحمن السيوطي، ت: عبد الله التركي، ٥/ ١٤٧.

(٢) انظره بتحقيق محمد عبد القادر عطا، ٦/ ٤٠١.

(٣) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير، ت: سامي سلامة، ٢/ ٤٨٦.

(٤) أخرجه البخاري في (الصحيح)، رقم١٩٤.

١. أن النصين يميزهما الطابع السردي الحكائي.

٢. أنهما يتضمنان الساحر الخلاَّب المصادم لدلالة العقل.

٣. أن القراءة النقدية العقلية تمحو النصين وتعتبرهما في خانة الخرافة.

لـم يقدم أركون بين رأيه هذا دلائل مؤسسـة، ولا حججـاً عاضدة، خاصة أن النصين موجـزان جـداً، ولا يتضمنـان ميـزة السـرد[١] الذي يطبـع النصـوص القصصيـة الطويلة أو المتوسـطة، لكـن أركون إنما اسـتخدم «السـردية» في وصف النصيـن لأنَّ المصطلح دالٌّ في بعض إطلاقاته على النمط (والطريقة التي تروى بها القصة والخرافة فعليا)[٢].

ويحكـم أركـون بأن الواقعتين من قبيـل الخرافة والخيال رغم أن إسـنادهما صحيح، ونقلةُ الخبرين ثقات، صادقون كلُّهم، لم يعرف عنهم الكذب، بل اشتهروا بالصدق والتحري والتوقي وعرفوا بذلك.

والمفتشـون عـن أحوال نقلة الأخبـار، والناقدون لرواة الآثار، مع تحرزهم الشـديد، ووضعهم الشروط الشديدة فيمن تقبل روايته؛ لم يجرحوا واحداً من نقلة هذين الخبرين، بل جلهم متفقون على توثيقهم وتزكيتهم وقبول روايتهم.

فالنص الأول الذي ذكره أركون والذي أخرجه كل من الطبري والبيهقي هو من رواية طارق بن شهاب البجلي[٣]، وهو صادق في نقله لم يتهمه أحدٌ من أهل عصره بالكذب والاختلاق.

---

(١) السـرد: هـو ذكر توالي وتسلسـل الأحـداث والأفعال والأقـوال، في الحكاية والقصة أو غيرهمـا من النصوص المكتوبة، أو هو المصطلح العام الذي يشتمل على قص حديث أو أحداث، أو خبر أو أخبار، سواء أكان ذلك من صميـم الحقيقـة أم من ابتكار الخيال. انظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، وكامل المهندس، ص١٩٨.

(٢) معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سـعيد علوش، ص١١١، وانظر: المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، القسم الإنجليزي للكتاب، ص٥٩.

(٣) طارق بن شـهاب البجلي الأحمسـي أبو عبد الله الكوفي، له رؤية، وأكثر رواياته عن الصحابة. انظر ترجمته في: كتـاب الطبقات الكبير، محمد بن سـعد، ت: علي محمد عمر، ٨/ ١٨٨، والتاريخ الكبير، محمد بن إسـماعيل البخـاري، ٤/ ٣٥٣، والجـرح والتعديـل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، ٤/ ٤٨٥، ومشـاهير علمـاء الأمصار، أبو حاتم محمد بن حبان، ت: مجدي الشـوري، ص٦٢، وتاريخ دمشـق، أبو القاسـم علي بن الحسـن بن هبة الله، ت: عمـرو بن غرامـة العمروي، ٢٤/ ٤٢٠، ومعرفة الصحابة، أبو نعيم أحمـد بن عبد الله الأصبهاني، ت: عادل العزازي، ٣/ ١٥٥٨، والاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد البر، علي البجاوي، ٢/ ٧٥٥، وتهذيب الكمال في أسـماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن المزي، ت: بشار معروف، ١٣/ ٣٤١، وسير أعلام

والنزاهـة العلميـة تقتضي قبول روايتـه وعدم ردّها فإن العقـلاء مجمعون على أن من عُـرف بالصـدق والأمانة والتحري في نقل الأخبار، واشـتهر بذلك في أهـل عصره ولم يُتَّهم؛ قُبلت روايته.

ويرويه عن طارق بن شهاب التابعيُّ قيس بن مسلم[١]، اتفق على توثيقه.

وثقه يحي بن سعيد[٢]، وشعبة، وأبو حاتم، ويحي بن معين[٣]، قال ابن عيينة: (ثقة ثقة)[٤]، وقال الإمام أحمد: (ثبت ... ثقة في الحديث)[٥]، وذكره ابن حبان في (الثقات)[٦].

مع ما اشتهر عنه من تعظيمه لله وخشيته إيَّاه[٧].

فالرجل وثَّقه خبراء النقد والضليعون بأحوال الرجال، وأساطين الجرح والتعديل.

فكيف يسـتحلُّ الاختلاق؟، لكن مشـكلة أركون أن ثقة الراوي واشـتهار ذلك عنه، مع اتفاق أهل عصره على صدقه وورعه .. لا ينهض كله معارضـًا أمام أوهامه ونظرياته.

ثم يرويه عن قيسٍ سليمانُ بن مهران، المشهور بالأعمش، الإمام الثقة الثبت الحافظ، متفق على توثيقه، اشـتهاره بالصدق والإمامة فيه تغني عن سـوق شـهادات معاصريه في بيان ذلك.

ثم يرويه عن الأعمش رجلان: عثام، وجرير.

النبلاء، الذهبي، ٣/ ٤٨٦.

(١) قيس بن مسـلم الجدلي العدواني، أبو عمرو الكوفي، انظر ترجمته في: الطبقات، ابن سـعد، ٨/ ٤٣٤، والتاريخ الكبيـر، البخـاري، ٧/ ١٥٤، ومعرفة الثقات، أحمد بن صالح العجلـي، ترتيب: نور الدين الهيثمي وتقي الدين السـبكي، ت: عبـد العليم البسـتوي، ٢/ ٢٢٢، والجرح والتعديـل، ابن أبي حاتم، ٧/ ١٠٣، ومشـاهير علماء الأمصار، ابن حبان، ص١٣٠، والثقات، ابن حبان، ٧/ ٣٢٦، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن الجوزي ت: محمد عطا، ومصطفى عطا، ٧/ ٢٠٣، وتهذيب الكمال، المزي، ٢٤/ ٨١، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، ٥/ ١٦٤.

(٢) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ٧/ ١٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ٧/ ١٠٤.

(٤) المعرفة والتاريخ، يعقوب الفسوي، ت: أكرم ضياء العمري، ٣/ ٨٦.

(٥) سـؤالات بن هانئ للإمام أحمد، وانظر: بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، يوسـف بن الحسـن بن عبد الهادي، ت: روحية السويفي، ص١٣١.

(٦) الثقات، ابن حبان، ٧/ ٣٢٦.

(٧) قال سـفيان بن عيينة: (ما رفع قيس بن مسـلم رأسـه إلى السماء منذ كذا وكذا تعظيمـًا لله). انظر: العلل، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ت: وصي الله عباس، ٢/ ٢٩٦، والجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ١/ ٤١.

أمـا الأول فوثَّقـه أبو زرعـة[١] وأحمد[٢] وأبـو داود[٣] وقال النسـائي: (لا بأس به)[٤]، وذكره ابن حبّان في (الثقات)[٥].

والثاني، وهو جرير بن عبد الحميد الضبي؛ فأحد رجال الصحيحين.

ويوريـه عـن عثام بـن علي أبو كريب محمد بـن العلاء ثقة حافظ، وعنـه يروي الإمام الطبري.

ويحق للباحث أن يسـأل أركون: من المسـؤول عن اختلاق هـذا النص إذن؟ والعقل يقول: إنه لا يجوز نسبة الكذب لمن اشتهر بالصدق والنزاهة.

فهـذا الحديـث مروي بسلسـلة من الـرواة الثقات المأمونيـن، منتهيـاً إلـى الإمام ابن جرير، وبينه وبين صاحب القصة -طارق ابن شهاب - أربعة رجال كلهم موصوف بالصدق والأمانـة، ثم أودع الطـبري هذه الرواية المنقولة إليه بالمشـافهة كتابه «التفسـير»، ولا أخال «أركون» يشكك في صحة نسبة كتاب ابن جرير.

والسـؤال المكـرر هنـا: متى تسـرب المخيال الجمعي للـرواة في هذا النـصّ؟ بعبارة أوضح: من اخترع هذه القصة؟!

إن نقلة هذا الخبر صادقون مصدَّقون، والبشر متفقون على قبول خبر الصادق، وإنكارُ ذلـك عبثٌ؛ فإن مصالح العباد في معاشـهم قائمة على تصديـق إخبار من لم يعرف بالكذب، فكيف بمن عرف بالصدق والتوقي في نقل الأخبار؟!

يقول السـيد محمد رشـيد رضا[٦]: (نرى الناس يصدقون أكثر أخبار الجرائد السياسية

---

(١) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ٧/ ٤٤.

(٢) سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود السجستاني في الجرح والتعديل، ت: عبد العظيم بستوي، ١/ ٣٤٣، وبحر الـدم، ابن عبد الهادي، ص١٠٦، وموسـوعة أقـوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله، السـيد أبو المعاطي النوري وآخرون، ٢/ ٤٢٣.

(٣) سؤالات الآجري لأبي داود، ١/ ٢١٤.

(٤) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزي، ١٩/ ٣٣٦.

(٥) الثقات، ابن حبان، ٧/ ٣٠٥.

(٦) محمـد رشـيد رضا القلموني، أحد أبـرز رواد الحركة الإصلاحية في العالم الإسـلامي، ولـد في بلدة «القلمون» من أعمال «طرابلس» الشـرق سـنة ١٨٦٥م، وفيها نشأ وحاز مبادئ العلوم من أشياخها أمثال: «حسين الجسر»، «محمود نشـابة»، «عبد الغني الرافعي» ...وغيرهم. سـافر بعدها إلى مصر متأثـراً بأفكار جمال الدين الأفغاني=

والشـركات البرقية على كثرة ما عرفوا من كذبهما، واعتقادهم أن لأصحابهما أهواء سياسـية يحاولون تأييدها بالحق وبالباطل. فإذا كان هذا شـأن البشـر في أمثال هذه الأخبار التي تحوم حولها الشبهات في أنفسها، وفي سيرة رواتها، فكيف يعقل أن يرتابوا في صحة جميع الأحاديث التـي صححها حفاظ المحدّثين بعد نقد متونها، وإقامـة ميزان الجرح والتعديل لكل فرد من أفـراد رواتهـا؟!، وقد علم أنهم لا يقبلـون في الاحتجاج حديثًا منقطع الإسـناد، ولا حديثًا في رواته مجهول، أو أحد ثبت عليه الكذب أو سوء الحفظ أو النسيان أو مخالفة الثقات الأثبات في روايتـه ... أفتعقلـون مع هـذا، أن نرتاب في تصديق جميع الأحاديـث التي نقلت لنا بدقة، لم يعهد لها البشـر نظيرًا في تاريخهم القديم ولا الحديث، وأنتم ترون أنفسـكم، وسائر البشر يصدقون أكبر ما يروى لهم بلا سـند ولا بحث في رواته، بل كثيرًا ما يصدقون أخبار من ثبت عليهم الكذب مرارًا، كرواة البرقيات والجرائد؟)[1].

وزعم محمد أركون أن القراءة النقدية العقلانية للنص (تمحوه كليـًا باعتباره يدخل في دائرة الخرافة).

بغـضّ النظـر عن صحة أثر عمرَ رضي الله عنه من جهة إسـناده؛ فإنه لا يتضمن ما يسـتحيل وقوعه، وليس فيه إلا أنَّ عمرَ أراد أن يخبر جلساءه بمعنى الكلالة؛ فخرجت حيّة؛ فعدَلَ عن عزمه.

فأيـن محلُّ مناقضة هذا الخبر للعقل؟ وأين الخـارق فيه؟ ولم اعتبر أركون هذا الخبر من (التظاهرات المعجزة)؟!

وما الدليل على أنه صناعة المتخيل الديني و الاجتماعي؟!

ثـمَّ ما الأمر الذي تَمثَّلـهُ الرواة من خلال هذا النصّ المخترع، حتى يُزعم أنه إنما جاء استجابة لرغبة التقديس لدى الرواة، وإشباعـًا لأحلام الأجيال الإسلامية؟!

=ومحمد عبده؛ ليلتحق بالأخير في القاهرة سـنة ١٨٩٨م، ويؤسـس مجلة «المنار» التي غدت لسان الإصلاح في العالم الإسلامي ومرجع المسلمين في معرفة الكثير من أمور دينهم، وأسس معهد «الدعوة والإرشاد»، وانخرط في العمل الدعوي والسياسي مؤسسـًا عديد الأحزاب والجمعيات، توفي في الطريق من «السويس» إلى «القاهرة» في أوت سـنة ١٩٣٥م. من آثاره: (مجلة المنار)، (الوحي المحمدي)، (تفسـير المنار)، (الوهابيون والحجاز). الأعلام، الزركلي، ٦/ ١٢٠، والتفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ٢/ ٢٥٣، ومعجم المؤلفين، كحالة، ٣/ ٢٩٣، والأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية، زكي محمد مجاهد، ٣/ ١٠٧٥.

(١) مجلة المنار، مقال: السنة وصحتها والشريعة ومكانتها (١)، محمد رشيد رضا، ١٩/ ٢٥.

نحن مطمئنون إلى أنه لا إجابة مقنعة مؤسسة عن هذه التساؤلات المشروعة، سوى الدعاوى الجوفاء والطروحات الباهتة، وكلا الأمرين هباءٌ في ميزان العلم.

• أمَّا النصُّ الثاني الذي مثَّل به أركون على دعواه تلك، وهو حديث جابر رضي الله عنه؛ فهو في الصحيحين، وليس فيه ما يخالف العقل البتة، بل إنه لا يتضمن خارقاً أو معجزةً، ولم يجعل العلماء هذا الحديث من أحاديث المعجزات، وليس فيه إلا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صبَّ فضل وضوئه على صاحبه المغمى عليه، فاستفاق من إغماءته.

وأركون يزعم أن الوجدان الإسلامي وتكريس الهيمنة الذكورية هو من أوجد مثل هذه المرويات التي تمنع الأنثى حقها في الميراث، وتؤسس لغموض معنى «الكلالة» عند الصحابة.

والعلماء الذين انبروا لنقد الصحيحين كالجيّاني والدارقطني لم يتعرضوا لهذا الحديث بالنَّقد، ولم يتكلموا فيه.

وقد بوَّب البخاري رحمه الله للحديث في صحيحه بقوله: باب صب النبي صلى الله عليه وسلم وضوءه على المغمى عليه.

يعتبر محمد أركون ما ورد في النصين من قبيل المتخيّل الاجتماعي؛ وهو مدفوع في ذلك بغرض معروف، يعرفه من اطلع على كتبه ونظرياته، وهو التنكر لفهم السلف لبعض الألفاظ الواردة في القرآن الكريم؛ بحجة أن معناها كان غامضاً لديهم، أو أن الجدل في تحديد دلالاتها الدقيقة كان قائماً في تلك الفترة، كما هو الشأن في مصطلح «الكلالة».

وجاء تركيزه على مصطلح «الكلالة»؛ لأنه - وجلَّ العقلانيين المعاصرين- متبرمون من نظام الإرث في الإسلام، خاصة ما تعلق منها بفرض الأنثى، وهو - أي: أركون - يرى أن فرض الفقهاء لمنطقهم في تحديد معنى «الكلالة» هو تكريس للهيمنة الذكورية، وربط للميراث بالتقاليد الجاهلية السائدة.

ويقرر أيضاً أن هذه الروايات وغيرها لا تحدد معنى «الكلالة»، بل تهدف إلى إبقاء معناها غامضاً ومشكلاً[1]، والغرض هو كما يقول: (لأنه يبدو أن مكانة الكلالة تحدث

(١) يقول أركون: (والبدهية الأولى التي نستخلصها من هذه الروايات التي أوردها الطبري هي محاولته المستبسلة والضارية لإبقاء كلمة «الكلالة» دون معنى، أي العجز عن تحديد معناها). انظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص٥٢.

وضعاً جديداً يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق)[1].

ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا الرأي، بل اكتفينا بمناقشة نقد «أركون» للأحاديث والمرويات التي وردت فيها هذه اللفظة (الكلالة)، ودعواه أنها صناعة للمتخيل الاجتماعي الديني.

وأثبتنا أن ما عول عليه في دعواه لا ينهض دليلاً على نظريته تلك، فالروايتان صحيحتان، وليس فيهما ما يشير إلى أنهما من صناعة خيال الرواة.

المطلب الثاني: المتخيّل في حديث بدء الوحي (دراسة لموقف: بسام الجمل[2]، وهشام جعيط)[3]

من الأحاديث التي زعم العقلانيون المعاصرون أنها نسبت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بفعل الصناعة الخيالية للرواة المسلمين؛ تلك المتعلقة بالملائكة على العموم، والملك جبريل عليه السلام بوجه أخص، حيث يزعم هؤلاء أن كثيراً من الأحاديث التي جاءت في وصف جبريل عليه السلام، ليست إلا اختلاقاً لاواعياً للأجيال الإسلامية الأولى، وتعبيراً عن تمثّلهم لهذا المخلوق المقدّس، ونحتاً للصورة المتخيّلة عنه، ولا علاقة لها بما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم على وجه الحقيقة.

وسأبرز- هنا- موقف الكاتبين الحداثيين «بسام الجمل» و«هشام جعيط» إزاء هذا الصنف من المرويات، لكن قبل هذا أنوه أن الأول كان قد قرر أن الملائكة عموماً وجبريل على وجه خاص لا يعدُ كونه [رمزًا= Le symbole] يعتبر ركناً ضرورياً في أي عملية تخيّلية، وكان قد سبقه في ذلك هشام جعيط حين نفى أن يكون جبريل من الملائكة من الأساس

(١) المرجع نفسه، ص٥٢.

(٢) باحث وأكاديمي تونسي، حاصل على الدكتوراه في الآداب من جامعة منوبة، يشغل أستاذاً في كلية الآداب بصفاقس، له مجموعة من الأعمال المنشورة من بينها: كتاب (أسباب النزول)، (الإسلام السني)، و(ليلة القدر في المتخيّل الإسلامي)، ويشرف على تحكيم البحوث المقدمة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» الحداثية التي تطعن في الإسلام ومصادره.

(٣) كاتب ومؤرخ حداثي تونسي، ولد في تونس سنة ١٩٣٥م، وحصل على الإجازة في التاريخ سنة ١٩٦٢م، والدكتوراه من جامعة باريس سنة ١٩٨١م، عمل مدرساً في عدة جامعات منها: جامعة تونس، جامعة ماك غيل بمونريال (كندا)، وجامعة كاليفورنيا، وتولى سنة ٢٠١٢م رئاسة مجمع بيت الحكمة. من مؤلفاته: (الوحي والقرآن والنبوة)، (في السيرة النبوية)، (أزمة الثقافة الإسلامية) .. وغيرها.

مستدلاً بقول الله تعالى: ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٩٨][1].

وهذا من أغرب الاستدلال؛ فإنَّ عطف جبريل وميكائيل على الملائكة، هو من عطف الخاص على العام للدلالة على التعظيم والتشريف، ويسمى في عرف أهل اللغة (التجريد)، (وهو أَن يكون الشَّيْء مندرجا تحت عموم، ثم تفرده بِالذكرِ، وَذلك لمعنى مُخْتَصٍّ بِهِ دون أفراد ذلك العام. فجبريل وميكال جعلا كأنهما من جنس آخر، ونزل التَّغَايُرُ فِي الوصف كالتغاير في الجنس، فعطف. وهذا النوع من العطف، أعني عطف الخاص على العامِّ، على سبيل التّفضيل، هو من الأحكام الَّتِي انْفردت بِها الواو)[2].

أما حديث بدء الوحي، أو ما يعرف بقصة «الغار»؛ فهو مما تواطأ العقلانيون المعاصرون – بمختلف اتجاهاتهم – على إنكاره، وهم في ذلك كله لم يأتوا بجديد سوى النفخ في النظريات الاستشراقية، وإعادة طرحها بصيغ مختلفة – كعادة القوم في جلّ نظريّاتهم المنتحلة –؛ وهذا الحديثُ هو الذي قال فيه المستشرق البريطاني «منتجمري وات» بأنه (لا فائدة كبيرة من مناقشة إسناده)[3]، واقترح بدلاً من ذلك دراسة الأدلة العقلية لفقراته![4].

ونص الحديث محل الدراسة يحكي (اللقاء الأول بين الرسول صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام، وهو ما عرف بحادثة الغار، وهو مخرج في كتابي البخاري ومسلم – وهما من أوثق المصادر العلمية التي جمعت الأحاديث النبوية – لذلك لم يمار أحد ممن عرفوا منهج النقد الحديثي في صحة هذه الرواية وثبوتها؛ لأنها استوفت شروط الصحة في السند والمتن، فالسند متصل بريء من أي نوع من أنواع الانقطاع، ورجاله الرواة حازوا العدالة –أي الأمانة العلمية –، والضبط – أي الكفاءة العلمية أيضاً، والمتن – وهو الكلام

(١) انظر: الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، ص١١٩، (هامش٣٢).

(٢) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، ت: صدقي جميل، ١/ ٥١٦، وانظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، نصر الدين البيضاوي، ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ١/ ٩٦، والتحرير والتنوير.

(٣) محمد في مكة، ويليام منتجمري وات، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، ص١٠٥ (نسخة الشاملة)، وانظر: منهج مونتغمري وات في دراسة نبوة محمد، جعفر شيخ إدريس، ضمن (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية)، ١/ ٢١٥.

(٤) محمد في مكة، منتجمري وات، ص١٠٥.

الذي انتهى إليه السند – خال من الشذوذ والعلة القادحة، كما سلم منهما السند كذلك، بيد أن معظم أصحاب الاتجاه العقلاني المعاصر، ينكرون هذه الرواية، ويدعون أنها مختلقة مصنوعة وضعها في القرن الثاني أو الثالث من الهجرة (مسيرو أمور التقديس) لأسباب وأهداف عدة)[1].

ولسنا هنا في وارد الرد على جلّ من أنكر هذه القصة، إنما القصد مناقشة من زعم أنَّ الحادثة من نتاج المتخيل الديني، وأن خيال الرواة هو من رسم جبريل على تلك الصورة.

وسنحصر الدراسة في ذكر اعتراضين لاثنين من أقطاب العقلانية المعاصرة، وهم: بسام الجمل، هشام جعيّط.

أولاً: بسام الجمل ودعوى التناقض في الحديث:

لقد سعى «بسام الجمل» في أطروحته (أسباب النزول) إلى إلصاق كلّ الروايات والأخبار الواردة في شأن جبريل عليه السلام، سواء ما تعلق منها بشكله أو وظيفته أو بعض الأحداث التي كان حاضراً فيها، إلى صناعة المتخيل الإسلامي، أي أنّ وجدان المسلمين الأوائل وتمثّلهم لهذا المخلوق المقدس – حسبه – هو ما أسهم في صناعة هذه النصوص واختراعها، وفرض وجودها في المدونة الإسلامية، وهو في سبيله هذا – أي الجمل – وأثناء سوقه للمرويات، لا يبالي أكانت هذه المرويات في أعلى درجات الصحة، أو كانت في أدنى دركات الضعف، وأنى له ذلك والقصور في معرفة علوم الحديث وقواعده سمة عامة لدى أصحاب الاتجاه العقلاني المعاصر، لا يكاد ينفكّ عنها أحد.

ولتجلية ذلك وبيانه – وحتى تتضح الصورة – أحب أن أسبق بالنتيجة التي وصل إليها «الجمل» بعد دراسته لبعض المرويات المتعلقة بجبريل، قبل عرض رأيه في (حديث الغار)؛ حتى نفهم تفاصيل هذا الرأي.

فهو يقرر: (بأن صورة جبريل في المتخيل الإسلامي غير مقتصرة على دوره الأصلي بصفته مبلغاً كلام الله إلى الرسول، وإنما أسندت إليه وظائف أخرى خارجة عن مقتضيات الرسالة في جوهرها، حتى إنه أدلى برأيه في بعض الصحابة، وواضح أن همَّ المتخيل الإسلامي

(١) الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد، أحمد محمد فاضل، ص١٥٥، بتصرّف.

في هذا الباب إعادة بناء علاقة الرسول بجبريل منذ بدايتها حتى نشأ ضرب من التلازم بينهما. وقد أسهمت أخبار أسباب النزول في إثبات صور عديدة لجبريل أنتجها المتخيل لا مرجع لها أصلاً في نص المصحف. وبذلك أسقطت الأجيال الإسلامية على جبريل تمثلاتها لكائن من الكائنات اللامرئية، وألبسته قيماً وسلوكاً ومشاعر متنزعة من واقع الناس في معاشهم وعلاقاتهم الاجتماعية. فهذا جبريل ينطق بلسان عربي ويستبد به الحزن، ويجهش بالبكاء ويركب الخيل، ويتمثل في صورة بشر سوي ...إلخ، وبذلك فإن تكتم الوحي عن شخصية جبريل في ملامحه وحقيقته لم يمنع المتخيل الإسلامي من أن ينسج له صوراً جعلته أقرب إلى عالم الإنسان المادي منه إلى عالم الكائنات اللامرئية، ويعني ذلك أن المتخيل في أسباب النزول قد أدى وظيفة مهمة وهي أنسنة جبريل)[1].

فكما هو واضح في هذا النص، ينسب الجمل بعض الوظائف إلى جبريل عليه السلام في سياق إثبات أنها منسوبة إليه من طرف المتخيل الديني للرواة، وهذه الوظائف كما ترى بعضها ثابت أثبتتها الروايات الصحيحة، وبعضها لا يصحُّ ولا يثبت كبكائه عليه السلام؛ فإنه لا يثبت فيه نصٌّ صحيح، وما روي في ذلك فهو موضوع كالحديث الطويل الذي فيه وصف جبريل للنار، وفيه: (فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جبريل وهو يبكي، فقال: (أتبكي يا جبريل وأنت من الله بالمكان الذي أنت به؟!)[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٨٨.

(٢) أخرجه الطبراني في (المعجم الأوسط)، ٣/ ٨٩، وابن أبي الدنيا في (صفة النار)، ت: محمد خير، ص١٠٣، كلاهما من طريق سلام الطويل عن الأجلح الكندي، عن عدي الكندي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. قال الهيثمي: (فيه سلام الطويل، مجمع على ضعفه). مجمع الزوائد، ١٠/ ٣٨٧، وقال الألباني: (موضوع). السلسلة الضعيفة، ٢/ ٣١٢، وقال أيضاً: (التركيب والصنع عليه ظاهر، ثم إن فيه ما هو مخالف للقرآن الكريم في موضعين منه: الأول: قوله في إبليس: (كان من الملائكة)، والله عز وجل يقول فيه: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾[الكهف: ٥٠]، وما يروى عن ابن عباس في تفسير قوله: ﴿مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ أي: من خزان الجنان، وأن إبليس كان من الملائكة، فمما لا يصح إسناده عنه، ومما يبطله أنه خلق من نار كما ثبت في القرآن الكريم، والملائكة خلقت من نور كما في صحيح مسلم عن عائشة مرفوعاً، فكيف يصح أن يكون منهم خلقة، وإنما دخل معهم في الأمر بالسجود لآدم عليه السلام لأنه كان قد تشبه بهم وتعبد وتنسك، كما قال الحافظ ابن كثير، وقد صح عن الحسن البصري أنه قال: (ما كان إبليس من الملائكة طرفة عين قط، وإنه لأصل الجن، كما أن آدم عليه السلام أصل البشر).

الموضع الثاني: قوله: (ابتلي به هاروت وماروت). فإن فيه إشارة إلى ما ذكر في بعض كتب التفسير أنهما أنزلا=

أمَّا كون جبريل ينطق بلسان عربي فصيح، وكونه كائناً مادياً، فهو مما لم تستقل الروايات بالدلالة عليه، إذ القرآن الكريم – والذي يسميه الكاتب «الوحي» –، دلَّ على ذلك أيضا، فكيف يزعم أن ما دلّت عليه المرويات لا مرجع لها في نص المصحف، ويدعي أنها مما أنتجه المتخيل الإسلامي للرواة من أجل أنسنة جبريل؟!

أمَّا كونه كائناً مادياً –أي: جسماً–؛ فقد وصف الله الملائكة بقوله: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ﴾ [فاطر: ١]، وجبريل ملكٌ بلا ريب، إذ كيف يستقيم أن لا يكون مادياً[1] وتكون له أجنحة؟!.

وقد وصف الله جبريل في قوله: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦﴾ [النجم: ٦]، قال ابن عباس، والحسن: (ذو منظر حسن) ، وقال قتادة: (ذو خلق طويل)[2].

فكيف يكون كذلك وهو ليس جسماً؟!

ولا تعارض بين كونه جسماً، وكونه لا مرئياً؛ فإن الكثير من المخلوقات التي لا تدركها العين لصغر حجمها- مثلاً –؛ لا ينكر الكاتبُ في كونها أجساماً؛ مثل المخلوقات المجهرية، والخلايا، والبكتيريا ... وغيرها.

=إلى الأرض، وأنهما شربا الخمر وزنيا وقتلا النفس بغير، فهذا مخالف لقول الله تعالى في حق الملائكة: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[التحريم: ٦]، ولم يرد ما يشهد لما ذكر، إلا في بعض الإسرائيليات التي لا ينبغي أن يوثق بها). السلسلة الضعيفة، ٢/ ٣١٢-٣١٣.

(١) نحن في وصفنا لجبريل بأنه كائن مادي إنما نجاري المعترض في اصطلاحه، وإلا فإننا نفضل استخدام مصطلح «الجسم» كونه الأنسب في الاستعمال الشرعي، ويستعمله العلماء في تعريف الملائكة، يقول الشيخ ابن عثيمين: (الملائكة أجسام، وليست أرواحاً بلا أجسام، ولكن الله عز وجل حجبهم عنا، جعلهم عالماً غيبياً، كما أن الجن أجسام ولكن الله عز وجل حجبهم فجعلهم عالماً غيبياً). شرح كتاب رياض الصالحين، محمد بن صالح بن عثيمين، ٤/ ٣٩٢-٣٩٤. وقال أيضاً: (الملائكة أجسام بلا شك، كما قال الله عزّ وجل:﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٍ﴾ [فاطر:١]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (أطت السماء) والأطيط: صرير الرحل، أي إذا كان على البعير حمل ثقيل؛ تسمع له صريراً من ثقل الحمل، ويدل لهذا حديث جبريل عليه السلام: أن له ستمائة جناح قد سد الأفق ، والأدلة على هذا كثيرة، وأما من قال: إنهم أرواح لا أجسام لهم، فقوله منكر وضلال، وأشد منه نكارةً من قال: إن الملائكة كناية عن قوى الخير التي في نفس الإنسان، والشياطين كناية عن قوى الشر، فهذا من أبطل الأقوال). شرح الأربعين النووية، محمد بن صالح بن عثيمين، ص ٦١-٦٢) ، وينظر: «مجموع فتاوى ورسائل العثيمين» (٥/ ١١٨-١١٩) .

وقال عمر الأشقر:(ولما كانت الملائكة أجساماً نورانيَّة لطيفة ؛ فإن العباد لا يستطيعون رؤيتهم، خاصة أن الله لم يُعطِ أبصارنا القدرة على هذه الرؤية).

(٢) جامع البيان، الطبري، ٢٢/ ٤٩٩، وتفسير القرآن، السمعاني، ٥/ ٢٨٥.

أمـاً كونـه ناطقـاً متكلمـاً؛ فكلام الملائكة ونطقهم ثابت بنص الكتاب أيضـاً، وقد ذكر الله في سـورة الحجر حواراً جرى بينهم وبين نبي الله إبراهيم عليه السـلام، حين جاؤوه مبشرينه بالولد، قال تعالى: ﴿ وَنَبِّئْهُمْ عَن ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٥١﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَقَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ إِنَّا مِنكُمْ وَجِلُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا۟ لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ ﴿٥٣﴾ قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِى عَلَىٰٓ أَن مَّسَّنِىَ ٱلْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ ﴿٥٤﴾ قَالُوا۟ بَشَّرْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْقَٰنِطِينَ ﴿٥٥﴾ قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ ﴿٥٦﴾ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٥٧﴾ قَالُوٓا۟ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٥٨﴾ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٩﴾ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٦٠﴾ ﴾ [الحجر: ٥١ – ٦٠].

وحيـن وفـدوا إلـى لوط عليـه السـلام: ﴿ فَلَمَّا جَآءَ ءَالَ لُوطٍ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ ﴿٦٢﴾ قَالُوا۟ بَلْ جِئْنَٰكَ بِمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٦٣﴾ وَأَتَيْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٦٤﴾ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَٱتَّبِعْ أَدْبَٰرَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ وَٱمْضُوا۟ حَيْثُ تُؤْمَرُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾ [الحجر: ٦١ – ٦٥].

والمرسـلون في القصتيـن هم من الملائكـة بلا نزاعٍ، فنطقهم بفصيـح الكلام ثابت في الوحي القرآني – كما يحب «الجمل» تسميته–، ولم تختص المرويات المشكلة التي هي من صناعة المتخيل الإسلامي بإثباته !!.

أمـا جبريـل عليه السـلام، والـذي يزعم الكاتـب أنَّ نطقه بفصيح الـكلام لا مرجع له في نـص المصحـف، وأنَّ الأحاديـث التي تـروي أنه تكلم ونطـق إنما هي صناعـة للمتخيل الإسـلامي؛ فالقرآن الكريـم أثبت أنه تكلم مع مريم عليها السـلام في قوله تعالى: ﴿ فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَىَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا ۚ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴿٢١﴾ ﴾ مريم: [١٧ – ٢١].

والعلماء متفقون على أن «الروح» في الآية هو جبريل عليه السلام[1]، وهو هنا يخاطب

(١) قاله: قتادة، وعكرمة، والحسـن، وعطاء بن يسـار، ووهب بن منبه، وابن جريـج.. وغيرهم. انظر: جامع البيان، الطبري، ١٨/ ١٦٣، وتفسـير القرآن العظيم، عبد الرحمن ابن أبي حاتم، ت: أسعد الطيب، ٧/ ٢٤٠٣، ومعالم التنزيل، البغوي، ٥/ ٢٢٣، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٥/ ٢٢٠.

مريم البتول بكلام تفهمه، ولا أخال الكاتب ينكر هذا أو يشكك فيه؛ فلمَ يزعم أنَّ هذه الأمور ألصقتها الروايات بجبريل إشباعاً لرغبة التقديس، وتلبية لمطلب الوجدان الديني، واستجابة لتمثلهم لشكله ودوره؟!.

ثم إن آيات سورة (مريم) تثبتُ أيضاً تمثل جبريل عليه السلام بالبشر، في قوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾﴾ مريم: [١٧]، وهو أمر ادعى «الجمل» أن لا أصل له في نص المصحف، وأن الأحاديث استقلت بذكره؛ كونها صناعةً لخيال الرواة الذين أرادوا أن يكون جبريل كذلك.

وبالعودة إلى حديث بدء الوحي نذكر بالمقطع المستشكل لدى الكاتب، وهما مقطعان، الأول:

(ثم نوديتُ، فرفعتُ رأسي، فإذا هو على العرش في الهواء ... فقلت دثّروني دثّروني، فصبوا على ماءً فأنزل الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنذِرْ ﴿٢﴾ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾﴾ المدثر: [١ – ٤])[1].

يقول بسام الجمل: (ولعلَّ أهم ما يلاحظ في هذا الخبر أن جبريل لم يكن سوى صورة ملائكية لم تأنس لها نفس محمد، فشعر بالارتجاف، وانتابه إحساسٌ بالبرودة؛ فطلب التدثّر طلباً للدفء. ولكن زوجه خديجة ومن كان معها صبوا عليه ماءً، وهو في بعض الروايات (ماءً باردًا)، ومن هنا تنشأ صورة مستفزة للأذهان لجمعها بين الشيء ونقيضه: التدثر والماء)[2].

أشكل على بسام الجمل، الجمع بين طلبه صلى الله عليه وسلم التدثر من البرد، وصب السيدة خديجة رضي الله عنها للماء البارد عليه، ووصف الأمر بأنه مستفز للأذهان، والواقع غير هذا تماماً فإنَّ من البدهيات في علم الطب معالجة الحمى – وهي ارتفاع درجة حرارة الجسم – بالماء البارد، والمشاهدُ في عالم الناس أن المحموم يشعر بالبرد والرعشة رغم ارتفاع درجة حرارة جسمه، وشعوره بالبرد ناتج من محاولة الجسم تبريد نفسه لتخفيض الحرارة، من خلال إفراز العرق.

فالعجب من تعجّب «الجمل» من جمع النص النبوي بين طلبه صلى الله عليه وسلم

(١) أخرجه بهذا اللفظ: البخاري في (الصحيح)، رقم:٤٩٢٢، ورقم:٤٩٢٤، ومسلم في (الصحيح)، رقم:٢٥٧. عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٢) أسباب النزول، الجمل، ص٣٨٤.

التدثر، وبين صبِّ الماء البارد عليه، ولو كلَّف المعترض نفسه النظر في كتب شروح الحديث لأدركَ أنَّ ما بيّناه هو عين ما ذكره الشراح في تفسيرهم الحكمة من الجمع بين الأمرين.

واستشكال «الجمل» لهذا المقطع من الرواية إنما نتج من سوء فهمه للنص، إذ زعم أن سبب طلب النبي صلى الله عليه وسلم التدثر إنما كان بسبب الخوف والفزع، والذي جعله يشعر بالبرودة، فصعب عليه التوفيق بين هذا وصبه صلى الله عليه وسلم الماء البارد على رأسه، لكن ظاهر الرواية يدل على أن سبب ذلك إنما كانت الحمى التي يشعر المريض معها – أو بعدها – غالبا بالبرودة، والحاجة إلى التدثّر.

يقول الحافظ ابن حجر: (كأن الحكمة في الصب بعد التدثر طلب حصول السكون لما وقع في الباطن من الانزعاج أو أن العادة أن الرعدة تعقبها الحمى وقد عرف من الطب النبوي معالجتها بالماء البارد)[1].

والحافظ يشير هنا إلى الحديث الذي أرشد فيه النبي صلى الله عليه وسلم إلى طريقة معالجة الحمى بتبريد الجسم بالماء في قوله: (الحمى من فيح جهنم فأبردوها بالماء)[2].

وقد كان دأبه صلى الله عليه وسلم أنه إذا حُمَّ صبَّ الماء على رأسه، وبذلك كان يأمر أصحابه، فعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها أنها قالت: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نبردها بالماء)[3].

فهذا الاستشكال لا وزن له، والصورة ليست مستفزة للأذهان – كما ادعى «الجمل» –، بل هي موافقة للعقل والمنطق.

ثم انتقل الجمل من رواية الصحيح هذه إلى رواية شديدة الضعف؛ ليبني عليها علالِيَ وقصوراً، ويقوي بها نظريتهُ في صناعة خيال الرواة للنصوص المشكلة المخالفة للعقل،

---

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: محب الدين الخطيب، ٨/ ٧٢٢.

(٢) أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، رقم: ٣٢٦١، ٣٢٦٢، ٣٢٦٣، ٣٢٦٤، وكتاب الطب، باب الحمى من فيح جهنم، رقم: ٥٧٢٣، ٥٧٢٥، ٥٧٢٦، ومسلم في (الصحيح)، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، رقم: ٢٢١٠، ٢٢٠٩، ٢٢١٢.

(٣) أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، رقم: ٥٧٢٤، ومسلم في (الصحيح)، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، رقم: ٢٢١١.

والروايـة هـي مـا روي عنه صلى الله عليه وسـلم أنه قال: (... ثم نزل بـي إلى قرار الأرض، فتوضـأ وتوضأت، ثم صلى وصليتُ معـه ركعتين. وقال: هكذا الصلاة يا محمد، فذكر عليه الصلاة والسلام ذلك لخديجة ...)[1].

قال الجمل: (إن الصورة التي رسـمها المتخيل الإسـلامي عن جبريل تعويلاً على هذا الخبر تقدمه على أنه إمام مرشـد للرسـول يعلمه كيفية الوضوء وأداء الصلاة ويخاطبه بلسان عربـي مبين: (هكـذا الصلاة يا محمـد)، يحصل ذلك كله والرسـول في بدء عهده بالرسـالة وبتلقي الوحي وقبل فرض الصلاة بسـنتين، ولا شـك في أن وظيفة هذا الخبر أنه يلبي مطلباً مهما للوجدان الإسلامي قديمًا، وهو قيام الرسول بفريضة الصلاة قبل غيره من الناس، بمن فيهـم صحابته. إذ لا يتصور هذا الوجدان أن يقضي الرسـول مـدة إقامته في مكة منذ البعثة – وهي تربو على عشر سنوات – دون صلاة)[2].

فكمـا ترى؛ يؤسـس الكاتب للدعـاوى العريضة بنـاءً على رواية واهيـة، منقطعة، لم يصححهـا واحد من المحدثين، إنما ذكرها الرازي في (تفسـيره)[3] بصيغة التمريض عن ابن عبـاس رضـي الله عنهما، عند تفسـير قوله تعالـى: ﴿مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ [القلم: ٠٢]، وتابعه عليها ابن عادل الحنبلي[4] في لبابه[5]،والشربيني[6] في (السراج المنير)[7].

---

(١) انظر الصفحة الموالية.

(٢) أسباب النزول، الجمل، ص٣٨٥.

(٣) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، ٣٠/ ٧٩.

(٤) سـراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي، أبو حفص الدمشـقي، إمام مفسر، لم تذكر المصادر تاريخ ميلاده، واختلفت في تاريخ وفاته، فقيل: في ٨٨٠ ه، وقيل: قبل ذلك. من أشهر آثاره: تفسيره الكبير الموسوم بـ(اللباب). لم أعثر له على ترجمة سوى في: طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنه وي، ت: سليمان الخزي، ص٤١٨، والسـحب الوابلة علـى ضرائح الحنابلة، محمد بن عبد الله بن حميد، ت: بكر أبـو زيد وعبد الرحمن العثيمين، ٢/ ٧٩٣، والأعلام، الزركلي، ٥/ ٥٨، ومعجم المؤلفين، كحالة، ٧/ ٣٠٠.

(٥) اللباب في علوم الكتاب، سراج الدين عمر بن عادل الحنبلي، ت: عادل عبد الموجود وآخرون، ١٩/ ٢٦٧.

(٦) محمد بن أحمد الشربيني، شمس الدين القاهري الشافعي، المشهور بالخطيب، فقيه مفسر، ولد ونشأ بالقاهرة، وفيهـا توفي سـنة ٩٧٧ه، من آثاره: (مغنـي المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج)، (والسـراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير). شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد ابن العماد الحنبلي، ت: محمود الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، ١٠/ ٥٦١، والكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، نجم الدين العزي، ت: خليل منصور، ٣/ ٧٢، والأعلام، الزركلي، ٦/ ٠٦

(٧) السراج المنير .

إذن ... يعوّل «الجمل» على هذا الخبر الضعيف جداً؛ لينسب إلى الوجدان الإسلامي صناعة هذا الخبر وغيره من الأخبار التي تشير إلى أن جبريل عليه السلام علم النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة، لأن هذه الأخبار تلبي مطلباً مهماً لهذا الوجدان - حسب جعيط-، وهو قيام النبي بالصلاة قبل أن تفرض، لأنَّ قداسة النبي صلى الله عليه وسلم لدى المسلمين وتمثّلهم لمكانته؛ تمنع أن يقضي عشر سنوات دون أن يؤدي الصلاة لله عز وجل!.

وليس هناك خبرٌ صحيحٌ ينصُّ على أن النبي صلى الله عليه وسلم أدى الصلاة - بأفعالها وأقوالها المخصوصة المعروفة - قبل أن تفرض عليه ليلة الإسراء، في القصة المشهورة التي أخرجها الشيخان، وفيها قوله صلى الله عليه وسلم: (... فَأَوْحَى اللهُ إِلَيَّ مَا أَوْحَى، فَفَرَضَ عَلَيَّ خَمْسِينَ صَلَاةً فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَنَزَلْتُ إِلَى مُوسَى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَا فَرَضَ رَبُّكَ عَلَى أُمَّتِكَ؟ قُلْتُ: خَمْسِينَ صَلَاةً. قَالَ: ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ التَّخْفِيفَ ... قَالَ : فَلَمْ أَزَلْ أَرْجِعُ بَيْنَ رَبِّي تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَبَيْنَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام حَتَّى قَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّهُنَّ خَمْسُ صَلَوَاتٍ كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ ، لِكُلِّ صَلَاةٍ عَشْرٌ ، فَذَلِكَ خَمْسُونَ صَلَاةً)[1].

قال الحافظ ابن كثير: (فلما كان ليلة الإسراء قبل الهجرة بسنة ونصف؛ فرض الله على رسوله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس، وفصل شروطها وأركانها وما يتعلق بها بعد ذلك، شيئاً فشيئاً)[2].

أما جبريل عليه السلام، فليس لدينا نصٌ ثابتٌ صحيحٌ يدل على أنه صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم قبل حادثة الإسراء، بل الثابت أنه صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم، وعلمه أوقاتها صبيحة الإسراء.

فعن ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَخَّرَ الصَّلَاةَ يَوْمًا، فَدَخَلَ عَلَيْهِ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ فَأَخْبَرَهُ أَنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ شُعْبَةَ أَخَّرَ الصَّلَاةَ يَوْمًا وَهُوَ بِالْكُوفَةِ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيُّ فَقَالَ: مَا هَذَا يَا مُغِيرَةُ؟ أَلَيْسَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ جِبْرِيلَ نَزَلَ فَصَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ

(١) أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء، رقم٣٤٩، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب ذكر إدريس عليه السلام، رقم٣٣٤٢، وكتاب مناقب الأنصار، باب المعراج، رقم٣٨٨٧، وكتاب التوحيد، باب ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم وفرض الصلوات، رقم٢٥٩، ٢٦٣.

(٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٧/ ١٦٤.

عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ، ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُـولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ، ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّـى اللهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ، ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُـولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ، ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُـولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ، ثُـمَّ قَالَ: (بِهَذَا أُمِرْت) فَقَالَ عُمَرُ لِعُـرْوَةَ: انْظُرْ مَا تُحَدِّثُ يَا عُرْوَةُ؟ أَوَ إِنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَام هُوَ أَقَامَ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقْتَ الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ عُرْوَةُ: كَذَلِكَ كَانَ بَشِيرُ بْنُ أَبِي مَسْعُودٍ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ[1].

وفي روايـة أنه صلى الله عليه وسـلم قال: (نَزَلَ جِبْرِيـلُ فَأَمَّنِي، فَصَلَّيْتُ مَعَهُ، ثُمَّ صَلَّيْتُ مَعَهُ، ثُمَّ صَلَّيْتُ مَعَهُ، ثُمَّ صَلَّيْتُ مَعَهُ، ثُمَّ صَلَّيْتُ مَعَهُ) يَحْسُبُ بِأَصَابِعِهِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ.

أمـا إرشـاد جبريـل النبي صلى الله عليه وسـلم إلى أوقات الصلاة؛ فقـد كان يأتيه عند دخـول وقت كل فرض، كمـا في حديث جَابر بْن عَبْدِ اللهِ رضي الله عنهما قَـالَ: (جَاءَ جِبْرِيلُ عَلَيْـهِ السَّـلَام إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ حِينَ زَالَتْ الشَّـمْسُ فَقَالَ: قُمْ يَـا مُحَمَّدُ فَصَلِّ الظُّهْرَ حِينَ مَالَتْ الشَّـمْسُ. ثُمَّ مَكَثَ حَتَّى إِذَا كَانَ فَـيْءُ الرَّجُلِ مِثْلَهُ جَاءَهُ لِلْعَصْرِ فَقَالَ: قُمْ يَا مُحَمَّـدُ فَصَلِّ الْعَصْرَ. ثُمَّ مَكَثَ حَتَّى إِذَا غَابَتْ الشَّـمْسُ جَاءَهُ فَقَالَ: قُـمْ فَصَلِّ الْمَغْرِبَ. فَقَامَ فَصَلَّاهَا حِينَ غَابَتْ الشَّـمْسُ سَـوَاءً، ثُـمَّ مَكَثَ حَتَّى إِذَا ذَهَبَ الشَّـفَقُ جَاءَهُ فَقَـالَ: قُمْ فَصَلِّ الْعِشَاءَ. فَقَامَ فَصَلَّاهَا ... الحديث، وفيه: فَقَالَ – يعني جبريل –: مَا بَيْنَ هَذَيْنِ وَقْتٌ كُلُّهُ)[2].

وقـد أجمع العلماء على أن ذلك كان صبيحة الإسـراء، وأن أول صلاة صلاها جبريل بالنبي صلى الله عليه وسلم كانت صلاة الظهر

قـال القرطبـي رحمه الله:(ولـم يختلفوا في أن جبريل عليه السـلام هبـط صبيحة ليلة الإسراء عند الزوال فعلم النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة ومواقيتها)[3].

---

(١) أخرجـه البخـاري في (الصحيح)، كتب الصـلاة، باب مواقيت الصلاة، رقم٥٢١، وكتـاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم٣٢٢١، وفي كتاب المغازي، باب ..، رقم٤٠٠٧، ومسلم في (الصحيح)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، رقم١٦٦، ١٦٧.

(٢) أخرجـه أحمـد في (المسـند)، رقم١٤٥٣٨، ٢٢/ ٤٠٨، والنسـائي في (السـنن) ت: عبد الفتاح أبـو غدة، كتاب المواقيت، أول وقت العشاء، رقم٥٢٦، ١/ ٢٦٣، وابن حبان في (الصحيح)، ت: شعيب الأرناؤوط، ٤/ ٣٣٥، والطـبراني في (المعجـم الكبير)، ١٧/ ٢٦٠، قال الهيثمي: (في الصحيح أصله من غير بيان لأول الوقت وآخره). مجمع الزوائد، ١/ ٣٠٥، والحديث صححه الألباني في (إرواء الغليل)، ١/ ٢٧٠.

(٣) الجامـع لأحـكام القـرآن، محمد بن أحمـد القرطبي، ت: عبد الله التركـي ومحمد الخن ومحمـد كريم الدين، ١٣/ ١٤-١٥.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (لما فرضت الصلوات الخمس ليلة المعراج أقام النبي صلى الله عليه وسلم لهم الصلوات بمواقيتها صبيحة ذلك اليوم)[1].

وأخرج عبد الرزاق في (مصنفه) عن الحسن قوله: (كَانَتْ أَوَّلُ صَلَاةٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ ﴿١٦٥﴾﴾ [الصافات: ١٦٥])[2].

ونحن في عرضنا لهذه الأدلة إنما نثبت أن جبريل صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم إماماً، وعلمه المواقيت بعد بعثته عليه السلام بعشر سنين، ولا دليل ثابت على أنه فعل ذلك قبل الإسراء.

نعم.. ذهب بعض أهل العلم إلى أن الصلاة فرضت على المسلمين قبل الإسراء، قال الحافظ ابن حجر: (ذهب جماعة إلى أنه لم يكن قبل الإسراء صلاة مفروضة إلا ما كان وقع الأمر به من صلاة الليل من غير تحديد وذهب الحربي إلى أن الصلاة كانت مفروضة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي وذكر الشافعي عن بعض أهل العلم أن صلاة الليل كانت مفروضة ثم نسخت بقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [المزمل: ٢٠]، فصار الفرض قيام بعض الليل ثم نسخ ذلك بالصلوات الخمس)[3].

لكن ليس هذا محل بحثنا، بل إبطال ما زعمه «الجمل» من أن خيال المسلمين وتمثلهم لدور جبريل عليه السلام في تعليم النبي الصلاة؛ هو ما أسهم في اختراع مثل هذه النصوص المشكلة !، وأن وجود هذا النص يلبي مطلباً وجدانياً للمسلمين وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يؤدي الصلاة قبل أن يفرضها الله على الأمة. والرواية التي ذكرها «الجمل» في معرض استشهاده مع كونها ضعيفة جداً؛ فهي - أيضاً - تخالف الروايات التي ذكرناها، والتي تدل في مجملها على أن جبريل عليه السلام أمَّ النبي صلى الله عليه وسلم لأول مرةٍ صبيحة ليلة الإسراء، وليس قبل ذلك.

ثانياً: هشام جعيّط ودعوى تناقض الحديث ومعارضته للقرآن:

خصص «هشام جعيط» قسماً لا بأس به من كتابه (الوحي والقرآن والنبوة) لنقد حديث بدء الوحي، وخلصت دراسته إلى أن إرهاصات النبوة التي سبقت لقاء النبي صلى الله عليه

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ت: عبد الرحمن بن قاسم، ٧/ ٣٠١.
(٢) أخرجه عبد الرزاق في (المصنف)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، ١/ ٤٥٣ .
(٣) فتح الباري، ابن حجر، ١/ ٤٥٦.

وسلم بجبريل وما تضمنته قصة الغار وتفاصيل بدء الوحي الأول لا تعد سوى كونها (تصوراً إسلامياً لبدء البعث تغلب فيه الرعاية الإلهية دوراً هائلاً، ويلعب فيه محمد دورا سلبياً. فلا شيء يؤهله شخصياً للنبوة، وإنما اصطفاه الله واختاره فهو المصطفى المختار الذي سيكون وعاء الوحي لا أكثر، وبقدر ما يكون القرآن بليغاً - وقد تلاه رجل أمي- بقدر ما يدلل هذا عن أصله الإلهي، بحيث يتوارى الرسول وراء الله ورسوله الكريم، الملك، في تلقي الوحي والإفصاح عنه للناس. وهكذا فقصة الغار وما حف بها تريد أن تشير إلى أن النبوة فرضت على محمد من الخارج وتكاد تكون بنوع من الإجبار، وأنه لم يكن ليتوقع هذا أبدا حتى ظن بنفسه الجنون. لقد خبا دور محمد تماماً في الوحي، وهذا ما يتماشى مع المعتقد الإسلامي في أن القرآن كلام الله بحذافيره لفظاً ومعنى، وهذا ما منح الإسلام مصداقية وقوة)[1].

واعتمد في إنكاره القصة وزعمه بأنها نتاج للمتخيل الإسلامي على أمور ثلاث:

• **خلو المصحف من ذكر بعض أحداث الرواية**[2]: وهو ما دفعه لوصف الحادثة بأنها (اختلاق بحت)[3]، وادعاؤه بأن جل أحداث الغار هي نتاج للتخيّل الإسلامي الذي يفرض أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم أمياً، وأن يعنفه جبريل، وأن لا يكون للرسول دور سوى تلقي الوحي لفظاً ومعنى ... إلخ[4]، وهذا الاعتراض لا وزن له إذ أن القرآن لم يأت بتفصيل جل الحوادث من مبتدإ ميلاده صلى الله عليه وسلم، وعدم ورود بعض التفاصيل في النص القرآني ليس مبرراً لإنكارها، بل إن من مظاهر البلاغة والبيان في التنزيل الحكيم؛ اعتماده الإيجاز والاختصار، والاقتصار على ذكر الأحداث الكبرى المهمّة، خاصة في القصص، ثم إنا نرى أن «جعيّط»ناقض حين قرر أولاً أن **(القرآن لا يشير البتة إلى غار حراء وما جرى فيه حسب السير، وبالتالي يكون ذلك أمراً مثيراً للاستفهام والاستغراب)**[5]، ثمَّ زعمه معارضة

(١) الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، ص٤١.
(٢) الوحي والقرآن والنبوة، جعيط، ص٣٥.
(٣) المرجع نفسه، ص٣٨.
(٤) المرجع نفسه، ص٤١-٤٢.
(٥) المرجع نفسه، ص٣٥، وألحظه يستخدم لفظة «البتة» التي تفيد القطع، أي أن القرآن لم يرد فيه الإشارة إلى قصة الغار بأي شكل من الأشكال. انظر: العين، الخليل بن أحمد، ٨/ ١٠٩، ومختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ت: يوسف الشيخ محمد، ص٢٨.

بعض فصول القصة لآيات سورة النجم التي تحكي اللقاء الأول بين النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام، وهو إقرار منه بأن تلك الآيات تعرضت لذلك اللقاء وذكرت بعض أطواره وأحداثه، ويمكن أن يكون جواب جعيّط أنه لا ينكر اللقاء لكنه ينكر مكان اللقاء وهو «الغار» ومجمل وقائعه، وهذا لا يغير شيئاً فإن من خصائص القصص القرآني (تجريد الوقائع عما يعوق الاعتبار من ذكر الشخصيات أو الزمان أو المكان؛ فترى قصة أصحاب الكهف قد أُعفِيَ السامعون لها من الشغل بأسماء هؤلاء الفتية، والزمان الذي كانت فيه القصة، والمكان الذي هربوا منه، وإليه أووا، والحاكم الذي اضطهدهم، حتى الشغل بعددهم صرف القرآن المكلفين عنه، إذ كان المراد الاعتبار بصدقهم واليقين على حفظ الله لمن سار على دربهم، وقدرة الله على إحياء الموتى في الآخرة كما أحياهم في الدنيا)[1].

فكذلك قصة بدء الوحي في الذكر الحكيم، والتي وردت الإشارة إليها في سورة التكوير والنجم، اقتضت بلاغة القرآن إعفاء السامعين من ذكر مكان اللقاء الأول بين جبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وسلم، أهو في غار أو جبل أو وادٍ؟ !؛ إذ محل الإخبار والاعتبار هنا هو وصف الملك جبريل عليه السلام، وبيان الاتصال الأول والثاني بينه وبين النبي الكريم صلى الله عليه وسلم.

وقد أشار القرآن الكريم إلى أحداث كثيرة لم يذكر العنصر المكاني لها، كقصة إدريس عليه السلام، وخبر الرجل المؤمن في سورة يس ... وغيرها، فهل ننكرها وننفي حدوثها من أجل ذلك؟![2].

وقد اتفقت كلمة المفسرين على أنَّ قصة الغار وردت الإشارة إليها في سور،كالتكوير والمدثر والعلق[3]، وآيات في النجم والمزمل[4].

---

(١) القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام، أسامة محمد عبد العظيم حمزة، ص١٥، وانظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١/ ٦٥.

(٢) الإعجاز القصصي في القرآن الكريم، سعيد عطية مطاوع، ص٨٥.

(٣) انظر: جامع البيان، الطبري، ٢٣/ ٠٨، ٢٤/ ٥٢٠، وتفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، ت: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس غنيم، ٦/ ٢٥٥، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ت: محمد عبد الله النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، ٨/ ٤٧٤، والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمد بن عمرو الزمخشري، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، ٦/ ٢٥١، والجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، ت: عبد الله التركي وكامل الخراط وماهر حبوش، ٢٢/ ٣٧٤.

(٤) انظر: البحر المحيط، أبو الحيان الأندلسي، ١٠/ ٣١١، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٨/ ٤٣٦.

قـال ابن عطية في تفسـير قوله تعالـى: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ ﴾ [النجم: ٨]: (ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى فقال الجمهور: استند إلى جبريل عليه السلام، أي دنا إلى محمد في الأرض عند حراء)[١].

وقال ابن جزي: (فَاسْـتَوى: أي اسـتوى جبريل في الجو إذ رآه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو بغار حراء)[٢].

وقال أبو حيان الأندلسي في تفسيره لمطلع سورة العلق: (هذه السورة مكية، وصدرها أول ما نزل من القرآن، وذلك في غار حراء على ما ثبت في صحيح البخاري)[٣].

ولـو تتبعنـا جل كتب التفسـير لوجدنـا أئمة هذا العلـم ينقلون الإجمـاع على أن هذه الآيات تتحدث عن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل في غار حراء.

لكـن العقلانيين العصريين – ومنهم جعيط – يفضلون سـلوك الطريق الأسـهل، وهو إنكار الأمر برمّته، والرمي بأقوال عشرات المفسرين عرض الحائط من أجل إثبات الدعاوى العريضة الزائفة الخالية من أي مستند علمي أو تاريخي.

ولسـنا نفهـم لمـاذا يتنـاول أصحـاب الاتجاهـات العقليـة المعاصـرة – وجلهم من الأكاديميين – مسـائل في الشرعيات (في التفسير والحديث) ، ولا يكلفون أنفسهم النظر فيما كتبه أصحاب هذا الشـأن مـن الأئمة والعلماء على مدار أربعة عشـر قرنـاً، ويكتفي أغلبهم بالاقتيات على كتب المستشرقين والكتاب الغربيين وهم أجانب عن هذه العلوم ولغتها؟!

هذا مناف لأبسـط قواعد البحث العلمي النزيه، وهو ضرورة النظر فيما كتبه أصحاب كل فـن، وبـذل الوسـع في الإحاطة بمقالاتهـم، ومن ثمَّ تحليـل ذلك كله ونقـده وفق معايير علميـة سـليمة وصلبة، لكننا نرى القـوم يجازفون في الحكم علـى دلالات كثير من نصوص السـنة النبوية، ويصفونها بالمشـكلة والمسـتغربة ! دون النظر في كتب شـروح السـنة حتى، ولا الالتفـات إلى رأي العلماء في تفسـير هذه الدلالات وحكمهم عليهـا، وهم أهل العربية الأقحاح الضليعون بمرامي الألفاظ والعبارات ودلالاتها.

---

(١) المحرر الوجيز في تفسـير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسـي، ت: عبد السـلام عبد الشافي محمد، ٥/ ١٩٧.

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن جزي الكلبي، ت: محمد سالم هاشم، ٢/ ٣٨١.

(٣) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان الأندلسي، ت: صدقي محمد جميل، ١٠/ ٥٠٦.

• **التناقض في فصول القصة**: يزعم «جعيط»ن قصة الغار (تتناقض عندئذ إذ تعتبر أن محمداً لا يحسن القراءة كما أنه لا يفهم سلوك الملك أبداً في تعنيفه للنبي حتى الموت بالكاد. ولعل هذا السلوك استوحي من وصفه بأنه (ذو قوة)، و(شديد القوى)، واعتبر أن محمداً جرب هذه القوة الخارقة، وحقيقة الأمر أن كل هذا لا يتماسك منطقياً وتاريخياً، ويشهد القرآن ذاته على عكس ذلك تماماً في سورتي التكوير والنجم)[1].

مما جعله يستنتج في الأخير بناء على نظريته في رفض الأسانيد بالنسبة للمؤرخ والاعتماد فقط على متن الرواية بأن (قصة الغار ثم رؤية الملك فيما بعد وإن كانت غير مستحيلة طبعاً لتواتر المصادر لدينا؛ فإني شخصياً أرفضها)[2].

يشير «جعيط» هنا إلى التناقض المزعوم بين أمية النبي صلى الله عليه وسلم وأمر الملك جبريل له بالقراءة.

• **معارضة القصة لآيات «النجم» و«التكوير»**: ويجعل جعيط من حديث بدء الوحي وما ورد فيه من أحداث عنيفة معارضة لآيات النجم والتكوير في بيان اللقاء بين النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام في قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝١٠ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝١١ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ۝١٢ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣﴾ [النجم: ٥ – ١٣]. وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝١٩ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝٢٠ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝٢١ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ۝٢٢ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ۝٢٣﴾ [التكوير: ١٩ – ٢٣].

ويعبر عن هذه المعارضة بقوله: (الرواية إذن تذكر استعمال القوة إزاء الرسول، وهذا خلافاً لما ورد في القرآن سواء في سورة التكوير أو النجم حيث جرت الأمور في جو بعيد عن العنف وفي جو تقبل وعطف وتقارب شديد، وإذا نعت القرآن الشخص الماورائي بأنه ذو قوة؛ فلاشيء يدلل على أنه استعمل القوة إزاء محمد بل هو ﴿رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾، وفي الرؤية الأولى لسورة النجم دنا منه بتؤدة ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ وكأنه الهمس. أما في الرؤية الثانية للسورة نفسها، فإن محمداً عومل بصفة خاصة حيث انكشفت أمامه ﴿ءَايَٰتِ رَبِّهِ

(١) المرجع السابق، ص٤٢.
(٢) المرجع السابق، ص٣٥.

ٱلْكُبْرَىٰ ﴾. كل هـذا ينفـي تمامًا ما ذكر عن غار حراء، وما ذكـر عما جرى بعده من القصص عن تشـكك محمد في رسـالته وخوفه من الجنون، وعن غمه وحزنه مما أصابه حتى أنه فكر في الانتحـار، وكذلك قصـة خديجة واختبارها لهويـة الماورائي أهو ملك أم شـيطان، وهي قصة قد تعبر عن **الأنتروبولوجيا العربية بخصوص الخير والشـر وعلاقة ذلك بالمرأة وجنس المرأة**، إلا أنها مشوبة بقسط من المسيحية نجده بقوة عند ورقة بن نوفل)[1].

هذا النص يحوي أخطاء عدة، ودعاوى مرسلة لا دليل عليها ولا مستند:

• **فـأولاً**: ليس هناك تناقض بين حديث الغار وآيات النجم والتكوير كما ادعى الكاتب، وليس في نص الحديث ما يدلُّ عن أن اللقاء كان عنيفًا، وما توهمه الكاتب من قوله صلى الله عليه وسـلم (فخضني حتى بلغ مني الجهد) ليس فيه إشـارة إلى أنَّ الملك جبريل كان عنيفًا أو شديداً معه صلى الله عليه وسلم، بل غاية ما فيه أن الخضّ وتكرير الأمر عليه بالقراءة كان تنبيهًا له صلى الله عليه وسـلم بأنه كلِّف بأداء أعباء النبوة من التبليغ والإنذار، وتكرير الأمر له بالقراءة كان شـاقًا على النفس، شـديد الوقع عليه؛ إذ لم يكن عليه السلام يتوقع أن يكلّف بالدعوة إلى دين الله.

يقـول القاضـي عيـاض: (وهـذا الغط من جبريـل له – عليهما السـلام – إشـغال له عن الالتفـات إلى شـيء من أمر الدنيا، وإشـعار بالتفرغ لما أتاه به، وفعلُ ذلـك ثلاثًا؛ فيه تنبيه على استحباب تكرار التنبيه ثلاثًا، وقد استدل به بعضُهم على جواز تأديب المُعَلِّم للمتعلمين ثلاثًا.

وقال أبو سليمان: وإنما كان ذَلك ليبلُوَ صبره، ويحسن تأديبه؛ فيرتاض لاحتمال ما كُلّفه من أعباء النُّبُوَّة؛ ولذلك كان يعتريه مثل حال المحموم ويأخذه الرحضَاءُ – أى البهرُ والعرق – قـال: وذلك يدل على ضعف القوة البشـرية والوجل، لتوقـع تقصير فيما أُمر به وخوف أن يقول غيره)[2].

وقال أبو شـامة المقدسـي: (فَإِن قلت: لم فعل بِهِ الْملك ذَلِك؟ قلت: قَالَ الْمُهلب: فِيهِ من الْفِقْه أَن الْإِنْسَـان يذكـر وينبه على فعل الْخَيْر بِمَا عَلَيْهِ فِيهِ مشـقة[3]. قَالَ غَيره: وَفِيه دَلِيل

(١) المرجع السابق، ص٣٩-٤٠.

(٢) إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليحصبي، ت: يحي إسماعيل، ١/ ٤٨٣.

(٣) ولم أجده في شرح المهلب على الصحيح الموسوم بـ: (المختصر النصيح في تهذيب الكتاب الجامع الصحيح).

على أَن الْمُسْتَحبّ فِي مُبَالغَة تَكْرِير التَّنْبِيه والحض على التَّعْلِيم ثَلَاث مَرَّات، وَقد رُوِيَ عَنهُ عَلَيْهِ السَّلَام أَنه كَانَ إِذا قَالَ شَيْئًا أَعَادَهُ ثَلَاثًا للإفهام)[1].

وقال النووي: (قَالَ الْعُلَمَاءُ وَالْحِكْمَةُ فِي الْغَطِّ شَغْلُهُ مِنَ الِالْتِفَاتِ، وَالْمُبَالَغَةُ فِي أَمْرِهِ بِإِحْضَارِ قَلْبِهِ لِمَا يقوله له، وكرره ثلاثًا مبالغة فى التنبيه، فَفِيهِ أَنَّهُ يَنْبَغِي لِلْمُعَلِّمِ أَنْ يَحْتَاطَ فِي تَنْبِيهِ الْمُتَعَلِّمِ وَأَمْرِهِ بِإِحْضَارِ قَلْبِهِ)[2].

وقال السُّهيْلي: (وَكَانَ ذَلِك إِظْهَارا للشدة وَالْجد فِي الْأَمر وَأَن يَأْخُذ الْكتاب بِقُوَّة وَيتْرك الأناة فَإِنَّهُ أَمر لَيْسَ بالهوينى)[3].

وقد نقل الحافظ ابن حجر إنكار بعض الشراح أن يكون جبريل عليه السلام قد ضغط على النبي صلى الله عليه حتى استفرغ جهده، لأنه لو كان ذلك (يَصِيرُ الْمَعْنَى أَنَّهُ غَطَّهُ حَتَّى اسْتَفْرَغَ الْمَلَكُ قُوَّتَهُ فِي ضَغْطِهِ بِحَيْثُ لَمْ يَبْقَ فِيهِ مَزِيدٌ، وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرُ سَدِيدٍ؛ فَإِنَّ الْبِنْيَةَ الْبَشَرِيَّةَ لَا تُطِيقُ اسْتِيفَاءَ الْقُوَّةِ الْمَلَكِيَّةَ لَا سِيَّمَا فِي مُبْتَدَإِ الْأَمْرِ)[4].

• **ثانيـًا**: على فرض أن اللقاء بين النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل في الغار شهد استخداماً للقوة من الملك إزاء الرسول كما يزعم «جعيّط»؛ فإنه ليس في آية التكوير ما يعارض هذا، ووصف جبريل بأنه ﴿رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾، لا ينفي استخدام أصل القوة، ولا يدل هذا الوصف – أي: كريم – إلا على صفة «الكرم»، أو «الكرامة» والتي تعني النزاهة والخلق الكريم.

قال ابن عطية: (وكَرِيمٍ في هذه الآية يقتضي رفع المذام)[5].

ويقول السمعاني: (رَسُول كريم، أي: كريم على مرسله)[6].

وقال ابن القيم: (ذو مرة أي حسن الخلق، وهو الكريم في سورة التكوير)[7].

فليس في الآية دلالة على كون جبريل عليه السلام استخدم القوة أو لم يفعل في لقائه

---

(١) شرح الحديث المقتفى في مبعث النبي المصطفى، أبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، ت: جمال عزون، ١/ ١١٧.

(٢) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحي بن شرف النووي، ٢/ ١٩٩.

(٣) الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، عبد الرحمن السهيلي، ت: عبد الرحمن الوكيل، ٢/ ٤٠٠.

(٤) فتح الباري، ابن حجر، ١٢/ ٣٥٧.

(٥) المحرر الوجيز، ابن عطية، ٥/ ٤٤٤.

(٦) تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني، ٦/ ١٦٣.

(٧) التفسير القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: مكتب الدراسات والبحوث العربية، ١/ ٤٩٥.

بالنبي صلى الله عليه وسلم، والآية تصف الملك بأنه «كريم» أي: مكرم لمرسله، أو ذو خلق حسن، أو منزه عن المذام ..، لكن «جعيط» يريد إقناع قارئيه بأن الآية – ووصف جبريل فيها – مصادم لحديث الغار الذي يروي تفاصيل عنيفة –حسبه– في اتصال جبريل عليه السلام بالنبي صلى الله عليه وسلم، فوصف الحديث بأنه مشكل مستغرب، ثم انتهى بردّه وإنكاره، قائلاً: (قصة الغار ثم رؤية الملك فيما بعد وإن كانت غير مستحيلة طبعا لتواتر المصادر لدينا؛ فإني شخصيا أرفضها)[1].

• **ثالثـًا**: لا علاقة للآيات الكبرى المذكورة في سورة النجم – والتي رآها النبي صلى الله عليه وسلم في رؤيته الثانية لجبريل – بالقضية التي يحاول «جعيط» إثباتها، وهي أن اللقاء بين الرسول والملك لم يشهد استخدام جبريل للقوة مع النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء، أي أن ما ذكر في ثنايا القصة من أنه خضه حتى بلغ منه الجهد لا يصحُّ، وهو مخالف لآية النجم؛ كما يزعم «جعيط« دائماً، ولسنا نفهم موضع الدلالة من الآية على معارضة ما جاء في حديث الغار، خاصة قول الكاتب: (فإن محمداً عومل بصفة خاصة حيث انكشفت أمامه ﴿ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلۡكُبۡرَىٰ﴾. كل هذا ينفي تماماً ما ذكر عن غار حراء).

فآية النجم هذه وما قبلها تروي ما حدث للنبي صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء، وما وقع له فيها من رؤية جبريل عليه السلام، ولا علاقة لها بحادثة الغار كما نص عليه جمهور العلماء.[2]

ثم إن المراد بالآيات الكبرى تنازع فيه المفسرون إلى أقوال:

–أنه رفرف أخضر من الجنة قد سدّ الأفق، وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه[3]، وهو الأشهر.

–أنه جبريل عليه السلام، قاله عبد الرحمن بن زيد، ومقاتل بن سليمان[4]، ونسبه البغوي إلى ابن مسعود أيضاً.[5]

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥.

(٢) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية، ٥/ ١٩٨.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في (المسند)، ٧/ ٣١٩، والبخاري في (الصحيح)، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿لَقَدۡ رَأَىٰ مِنۡ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلۡكُبۡرَىٰ ١٨﴾ [النجم: ١٨]، رقم ٤٨٥٨، والنسائي في (السنن الكبرى)، ت: حسن شلبي، ١٠/ ٢٧٧، والطبراني في (المعجم الكبير)، ت: حمدي السلفي، رقم ٩٠٥١، ٩/ ٢١٦. وانظر: جامع البيان، الطبري، ٢٢/ ٥٢١، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٥/ ٤٣.

(٤) انظر: جامع البيان، الطبري، ٥/ ٥٢٢، والكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق الثعلبي، ت: أبو محمد بن عاشور ونظير الساعدي، ٩/ ١٤٤، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٥/ ٤٣.

(٥) معالم التنزيل، البغوي، ٦/ ٤٠٨.

-وقيل: المراد بالآيات الكبرى؛ النور الذي رآه النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الليلة، نقله السمعاني.[1]

فلا تعارض - كما ترى - بين آية النجم، وبين ما ورد في قصة بدء الوحي من فصول وأحداث؛ قد تفيد بأن جبريل عليه السلام استخدم القوة في تعامله مع النبي صلى الله عليه وسلم من خلال خضةٍ وتكرير الأمر عليه بالقراءة؛ .. هذا كله على افتراض أنَّ القصة شهدت تفاصيل عنيفةً، والصواب ما بيّناه من أن خضه وغطه كان من جبريل مبالغة في التنبيه على ما كُلّف به صلى الله عليه وسلم من أداء الرسالة، وحثًا له على أخذ الكتاب بقوة وترك الأناة، وقد نقلنا كلام القاضي عياض، وأبي شامة والسهيلي والنووي في بيان ذلك ففيه كفاية لمن رام الحقيقة.

• **رابعًا**: كعادة العقلانيين العصريين يزعم «هشام جعيط» بأن اختبار السيدة خديجة رضي الله عنها لما حدث للنبي صلى الله عليه وسلم، وسؤالها ورقة بن نوفل عما يقوله عليه السلام يعبر (عن الأنتروبولوجيا العربية بخصوص الخير والشر وعلاقة ذلك بالمرأة وجنس المرأة)، أي أن القصة اخترعها الرواة الذي أسقطوا فيها تمثلهم وتخيّلهم - في تلك الفترة - لعلاقة المرأة بالخير وبالشر!.

وهذه الدعوى كسابقاتها جوفاءُ عرجاءُ، لا تعد كونها مجرد إنشاء.

والدعاوى ما لم يقيموا عليها بينات أصحابها أدعياء.

ولا يعقل - لمجرد توهم الكاتب التعارض بين حديث الغار وآية التكوير - أن ينسب الحديث لخيال الرواة، ويزعم أن الانتروبولوجيا العربية ونظرة العرب للمرأة وقتها؛ دفعت الرواة إلى اختراع هذه القصة!.

فالحاصل أن حديث بدء الوحي صحيح لا إشكال فيه، ولا تعارض بينه وبين العقل أو القرآن.

فتقرر مما سبق أن نسبة هذا الحديث العظيم إلى خيال الرواة وتمثّلهم؛ دعوى واهية خالية من أي مستند علمي صحيح.

---

(١) تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني، ٥/ ٢٩٣.

خاتمة وأهم النتائج

من خلال عرض (نظرية المتخيل الديني وأثرها في تشكل الحديث النبوي)، وتحليلها، ومن ثم مناقشتها المناقشة المستفيضة خلصنا إلى جملة من النتائج نبرزها في الآتي:

١. أن النص النبوي مصدره النبي صلى الله عليه وسلم، وقد تنوقل وفق آليات هي الغاية في الدقة والموثوقية (الأسانيد)، ونسبته إلى الخيال الجمعي للرواة في القرون الأولى قول لا يقوم على أساس علمي متين، ولا ينهض على براهين صلبة، ولا يعدو كونه دعوى إنشائية عريضة خالية من أي دليل تاريخي أو علمي مقبول.

٢. أن الحداثيين والعلمانيين استلهموا هذه النظرية من كتابات المستشرقين أمثال: «رينان»، «وانسبرو»، و«كرونه» .. وغيرهم، وقد وضعت أساساً لنقد النص الديني الغربي (المسيحي واليهودي)، فسحبها هؤلاء على النصوص الإسلامية، خاصة «الحديث»، وزعموا بناء عليها أن ألوف المرويات التي اشتملت عليها دواوين السنة هي نتاج لخيال الرواة وتمثلهم للمقدسات، ورغبتهم في التعظيم والتبجيل.

٣. إن الحقيقة العلمية الصلبة التي تنص على التدوين المبكر للسنة النبوية في القرن الهجري الأول تقضي على هذه النظرية من أساسها، ولم يقتصر تأكيدها على العلماء المسلمين، بل إن عدداً من المفكرين والباحثين الغربيين قرروا ذلك وأكدوه، ولعل أشهرهم «هرلد موتسكي» الذي أثبتَ في أطروحته الأكاديمية أن وجود الحديث النبوي قديم جداً، وهو سابق لظهور المصنفات الحديثية المعروفة.

٤. إن الدافع إلى استدعاء هذه النظرية من المدونة الاستشراقية؛ هو رغبة العقلانيين المعاصرين في رد كل الأحاديث المتعلقة بالغيبيات التي لا تدركها العقول، والتشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية والسياسة الشرعية، فهو مسلك من مسالك رفض السنة وإنكارها.

٥. عند دراستنا نماذج لأحاديث زعم العقلانيون المعاصرون أنها من صناعة خيال الرواة؛ تبين أن هذه الأحاديث إما أن تكون صحيحة منقولة بالأسانيد الثابتة؛ مما يدل – عقلاً– أن مرجعيتها ليس إلى خيال الرواة اللاوعي، أو تكون مكذوبة موضوعة فلا يصح الاستدلال بها على هذه النظرية لأن أول من يرفض هذه الروايات هم المحدثون أنفسهم، وقد حكموا عليها بالوضع.

قائمة المصادر والمراجع

١. الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد، أحمد محمد فاضل، مكرز النقاد الثقافي-دمشق، ط١: ٢٠٠٨م.

٢. آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، أبو نصر الفارابي، ت: عبد الحميد حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث-القاهرة.

٣. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي-بيروت، ط٢: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٤. أسباب النزول، بسام الجمل، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط١: ٢٠٠٥م.

٥. الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي-بيروت، ومكتبة الوراق، (د، ط)، (د، ت).

٦. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد البر، ت: علي البجاوي، ط١: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٧. الإسلام المبكر ... الاستشراق الإنجلوسكسوني الجديد، باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجًا، للباحثة التونسية آمنة الجبلاوي، منشورات الجمل-تونس، ط١: ٢٠٠٨م.

٨. إشكاليات ترجمة معاني القرآن الكريم، محمود العزب، مؤسسة نهضة مصر-القاهرة، ط١: ٢٠٠٦م.

٩. إعادة قراءة القرآن، جاك بيرك، ترجمة: وائل شكري، تقديم: أحمد صبحي منصور، دار النديم للصحافة-مصر، ط١: ١٩٩٦م.

١٠. الإعجاز القصصي في القرآن الكريم، سعيد عطية مطاوع، دار الآفاق العربية-القاهرة، ط١: ٢٠٠٦م.

١١. الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية، زكي محمد مجاهد، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط٢: ١٩٩٤م.

١٢. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين-بيروت، ط١٥: ٢٠٠٢م.

١٣. إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليحصبي، ت: يحي إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع-مصر، ط١: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١٤. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين البيضاوي، ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط١: ١٤١٨هـ.
١٥. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي-بيروت، ط٢: ١٩٩٥م.
١٦. بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، يوسف بن حسن بن عبد الهادي، ت: روحية السويفي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
١٧. البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، ت: صدقي جميل، دار الفكر-بيروت، ط: ١٤٢٠هـ.
١٨. بحوث في تاريخ السنة المشرفة، أكرم ضياء العمري، مكتبة العلوم والحكم-المدينة المنورة، ط٥، (د، ت).
١٩. بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الهجري الثاني/ الميلادي الثامن، هرلد موتسكي، تحقيق ومراجعة: خير الدين عبد الهادي وجورج تامر، دار البشائر الإسلامية-بيروت، ط١: ٢٠١٠م.
٢٠. تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، رزق الله بن يوسف شيخو، دار المشرق-بيروت، ط٣، (د، ت).
٢١. تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، ترجمة: منير بعلبكي، ونبيه فارس، دار العلم للملايين-بيروت، ط٥: ١٩٦٨م.
٢٢. التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل البخاري، دار الكتب العلمية-بيروت، (د، ط)، (د، ت).
٢٣. تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر-بيروت، (د، ط)، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٢٤. تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١: ٢٠٠٧م.
٢٥. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر- تونس، ١٩٨٤م.

٢٦.تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، محمد بن مطر الزهراني، مكتبة المنهاج-الرياض، ط١: ١٤٢٦هـ.
٢٧.التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن جزي الكلبي، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٢٨.تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٢٩.تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن ابن أبي حاتم، ت: أسعد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز- السعودية، ط٣: ١٤١٩هـ.
٣٠.تفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، ت: ياسر غنيم، دار الوطن-الرياض، ط١: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٣١.التفسير القيم، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت: مكتب الدراسات والبحوث العربية، دار ومكتبة الهلال-بيروت، ط١: ١٤١٠هـ.
٣٢.التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر-بيروت، ط١: ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
٣٣.التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية، (د، ط)، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
٣٤.تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن المزي، ت: بشار معروف، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١: ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
٣٥.تهذيب اللغة، أبو محمد بن أحمد الأزهري، ت: عبد الله دردیش، مراجعة: محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
٣٦.الثقات، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، دائرة المعارف العثمانية-حيدر أباد الدكن، ط١: ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
٣٧.جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١: ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٣٨. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، ت: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية-القاهرة، ط٢: ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
٣٩. الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، دائرة المعارف العثمانية-حيدر أباد الدكن، ط١: ١٣٧١هـ-١٩٥٢م.
٤٠. جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، سامي عامري، دار البصائر-تونس، ٢٠١٢م.
٤١. الحداثة وموقفها من السنة النبوية، الحارث فخري عيسى، رسالة دكتوراه في الحديث الشريف، مقدمة لكلية الشريعة بالجامعة الأردنية، ٢٠١٠م.
٤٢. الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، محمد حمزة، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء-بيروت، ط١: ٢٠٠٥م.
٤٣. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، عبد الرحمن السيوطي، ت: عبد الله التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية-القاهرة، ط١: ٢٠٠٣م.
٤٤. دراسات في الحديث النبوي، الأعظمي، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٤٥. دور الحديث في تشكيل المجال الفرقي، عادل عبد الله، مقال منشور في مجلة (أوان)، بتاريخ: ١١/ ٠٤/ ٢٠١٠م.
٤٦. الرد على مزاعم المستشرقين «جولد سيهر» و«يوسف شاخت» ومن أيدهما من المستغربين، عبد الله بن عبد الرحمن الخطيب، بحث مقدم لندوة: عناية المللكة العربية السعودية بالسنة والسيرة النبوية، نظمه مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
٤٧. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، عبد الرحمن السهيلي، ت: عبد الرحمن الوكيل، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط١: ١٤١٢هـ.
٤٨. الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر الأنباري، ت: حاتم صالح الضامن، اعتنى به: عز الدين البدوي النجار، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٤٩. السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، محمد بن عبد الله بن حميد، ت: بكر أبو زيد وعبد الرحمن العثيمين، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١: ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٥٠. سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)، عبد الرزاق عيد، دار الطليعة للطباعة والنشر-بيروت، ط١: ٢٠٠٣م.
٥١. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف-الرياض، ط١: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٥٢. السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، مكتبة وهبة-مصر، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٥٣. سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود السجستاني في الجرح والتعديل، ت: محمد علي قاسم العمري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٥٤. سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٣: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٥٥. شرح الأربعين النووية، محمد بن صالح بن عثيمين، دار الثريا للنشر.
٥٦. شرح الحديث المقتفى في مبعث النبي المصطفى، أبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، ت: جمال عزون، مكتبة العمرين العلمية-الشارقة، ط١: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٥٧. الصحيفة الصادقة (صحيفة همام بن منبه)، علي الحلبي، مكتبة عمار-عمان، والمكتب الإسلامي-بيروت-دمشق، ط١: ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٥٨. صفة النار، أبو بكر بن أبي الدنيا، ت: محمد خير، دار ابن حزم-بيروت، ط١: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٥٩. طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنروي، ت: سليمان الخزي، مكتبة العلوم والحكم-المدينة المنورة، ط١: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٦٠. العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، وحيد السعفي، دار الأوائل - دمشق، ٢٠٠٦م.
٦١. العرب من الأمس إلى الغد، جاك بيرك، ترجمة: على سعد، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت، ط١: ١٩٨٢م.
٦٢. العلل، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ت: وصي الله عباس، دار الخاني-الرياض، ط٢: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٦٣. علوم الحديث ومصطلحه، صبحي الصالح، دار العلم للملايين-بيروت، ط١٨: ١٩٩١م.
٦٤. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة هلال.
٦٥. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، قرأ أصله تصحيحاً وتعليقاً: عبد العزيز بن باز، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إشراف: محب الدين الخطيب، دار المعرفة-بيروت، (د، ط)، ١٣٧٩هـ.
٦٦. القرآن وشبهات المستشرقين، صلاح حسن رشيد، مقال منشور في صحيفة (الحياة) اللندنية بتاريخ: ٢٥ تشرين الأول ٢٠١٣م.
٦٧. القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام، أسامة محمد عبد العظيم حمزة.
٦٨. كتاب الطبقات الكبير، محمد بن سعد، ت: إحسان عباس، ط١: ١٩٦٨م.
٦٩. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمد بن عمرو الزمخشري، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، ٦/ ٢٥١ .
٧٠. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق الثعلبي، ت: أبو محمد بن عاشور ونظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط١: ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
٧١. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، نجم الدين العزي، ت: خليل منصور، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٧٢. اللباب في علوم الكتاب، سراج الدين عمر بن عادل الحنبلي، ت: عادل عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٧٣. لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر-تونس، ١٩٩٤م.
٧٤. المتخيل الإسلامي بحث في المرجعيات، بسام الجمل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مقال منشور في موقع المؤسسة بتاريخ: ٢٠/ ٠١/ ٢٠١٤م.
٧٥. مجلة (يتفكرون)، التي تصدرها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، الرباط، المملكة المغربية، العدد:٠٢، ٢٠١٣م.
٧٦. مجلة المنار، محمد رشيد رضا، مطبعة المنار-الجماميز، ط٢: ١٣٢٧هـ.

٧٧.مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي-القاهرة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٧٨.مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ، محمد بن صالح بن عثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن-دار الثريا، الطبعة الأخيرة، ١٤١٣هـ.
٧٩.المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١: ١٤٢٢هـ.
٨٠.محمد في مكة، ويليام منتجمري وات، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، (نسخة الشاملة).
٨١.مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية-الدار النموذجية-بيروت-صيدا، ط٥: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٨٢.مسائل الإمام أحمد بن حنبل، رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي-بيروت، ط١: ١٤٠٠هـ.
٨٣.المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف-مصر، ط٣: ١٩٦٤م.
٨٤.مشاهير علماء الأمصار، أبو حاتم محمد بن حبان، ت: مرزوق علي إبراهيم، دار الوفاء للطباعة والنشر-المنصورة، ط١: ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٨٥.المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، القسم الإنجليزي للكتاب، الشركة المصرية للنشر والتوزيع-القاهرة، ط٣: ٢٠٠٣م.
٨٦.معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ت: محمد عبد الله النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٨٧.المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ١/ ٢٦١.
٨٨.المعجم الفلسفي، معجم اللغة الغربية، ص٢٤.
٨٩.معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني-بيروت، ط١: ١٩٨٥م.

٩٠. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، وكامل المهندس، مكتبة لبنان-بيروت، ط٢: ١٩٨٤م.
٩١. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر-تونس، ط١: ٢٠٠٧م.
٩٢. معجم المؤلفين، عمر كحالة، دار إحياء التراث العربي-بيروت، (د، ط).
٩٣. معجم ديوان الأدب، إسحاق بن إبراهيم الفارابي، ت: أحمد مختار عمر، مراجعة: إبراهيم أنس، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر-القاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٩٤. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس الرازي، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
٩٥. معرفة الثقات، أحمد بن صالح العجلي، ترتيب: نور الدين الهيثمي وتقي الدين السبكي، ت: عبد العليم البستوي، مكتبة الدار-المدينة المنورة-السعودية، ط١: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٩٦. معرفة الصحابة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، ت: عادل العزازي، دار الوطن-الرياض، ط١: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٩٧. المعرفة والتاريخ، يعقوب الفسوي، ت: أكرم ضياء العمري،مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٢: ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
٩٨. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح ، دار الساقي-بيروت، ط١: ١٩٩١م.
٩٩. من غرائب الدراسات الغربية عن الإسلام، رضوان السيد، مقال منشور في صحيفة «الحياة» ط: الرياض، عدد: ١٧٠٢٥، تاريخ: ١٤/ ١١/ ٢٠٠٩.
١٠٠. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن الجوزي ت: محمد عطا، ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
١٠١. المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحي بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط٢: ١٣٩٢هـ.

١٠٢. منهج مونتغمري وات في دراسة نبوة محمد، جعفر شيخ إدريس، ضمن: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم-تونس، ١٩٨٥م.

١٠٣. موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله، السيد أبو المعاطي النوري وآخرون، ط١: ٢٠٠١م.

١٠٤. موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين-بيروت، ط٣: ١٩٩٣م.

١٠٥. نافذة على الإسلام، اركون، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية للنشر-بيروت، ط١: ١٩٩٦م.

١٠٦. النظام والقانون الإسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة، سليم العوا، ضمن: مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية والعربية، مكتب التربية العربي لدول الخليج المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم-تونس، ١٩٨٥م.

١٠٧. الهاجريون Hagarism، باتريشيا كرونه ومايكل كوك، ترجمة: نبيل فياض، جامعة كامبريدج، ط١: ١٩٩٩م.

١٠٨. الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة-بيروت، ط٢: ٢٠٠٠م.

***

الاتِّجاهُ الحَداثيُّ
وإشْكاليةُ الاجْتِهَادِ الفقهي فِي النَّصِّ الشَّرْعِيِّ

أ.د/ محمد بن زين العابدين رُستم

الأستاذ بجامعة السلطان المولى سليمان

كلية الآداب بني ملال-المملكة المغربية

مُقَدِّمَة

إنَّ الحمـد لله نحمـدُه ونسـتعينُه ونسـتغفره ونعوذُ بالله من شُـرور أنفسـنا ومن سـيِّئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هاديَ له، وأشهدُ أنَّ محمداً عبدُه ورسوله، بلَّغ الرسـالةَ وأدَّى الأمانةَ ونصحَ الأمَّة وجاهَد في الله حقَّ جهاده، حتى أتاه اليقينُ، صلَّى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليمـاً كثيراً.

أما بعد؛

فلقـد شـكَّلَ التَّعامُـلُ مع النَّصِّ الشَّـرعيِّ لـدى الاتِّجاه الحداثـي المعاصِر أمـرًا مؤرِّقًا وهاجسًا منغِّصًا، وإشكاليةً معرفيَّة كبرى.

وإنمـا كان النَّـصُّ الشَّـرعيُّ كذلك عند هـذا الضَّـرْبِ مـن - الفِكْر بمخْتَلفِ مدارسـه ومتعَدِّد مناهجِ التَّحليل لديه - لأنَّه استشْعر الخوفَ منْ حمُولته التَّشريعية، ومَراميه الفكْريَّة، ومنْظومَتـه الإيديولوجيـة، ورامَ بفِعل التَّأثـر بالصَّدمة الحضاريَّة التي أحدثَهـا لقاؤُه بالغرب وتوجهاته الفكريَّة أنْ يحولَ دُون تنزيلِ أنوارِه الهادية، وشريعتِه الغرَّاء السَّامية في أرْض الواقعِ وبيْن المسلمينَ في هذا العصر.

وتحـاول هذه المشـاركةُ في هذا المؤتمر العلمي المبـارك - في بيانٍ لموضوعها وتجلية لمبناهـا- أن ترصـدَ كيفيـة تعاملِ الاتجـاه الحداثي المعاصر مع النَّصِّ الشَّـرعي اسـتنباطاً لشرائعه، وفهمـاً لأحكامه، وتنزيلاً لهدْيه في دنيا الناس.

ومن **أهدافها** ومراميها:

- بيـانُ تأثُّر النَّظريات الحداثية المعاصرة أثناء التَّعامل مع النَّصِّ الشَّـرعي بالاتجاهات الفكريَّة الغرْبية في قراءة النُّصوص المقدَّسة.

- الكشـفُ عن تفاصيـلِ النظرة التأويلية التي توسَّـل بها الفكرُ الحداثـيُّ المعاصرُ أثناء التعامل مع النصِّ الشـرعيِّ الإسـلاميِّ، وما اسْـتَتبع ذلكَ من الجرْي وراءَ المصطلح الدَّعيِّ المسْتورَد الهرمينيوطيقا (علم تفسير النص الديني أو التأويل) وتوظيفه توظيفـاً شائنـاً لتفسير هدي الأحكام الشرعيَّة.

- بيانُ تهافتِ دعوى الاجْتهاد في النصِّ الشَّرعيِّ التِّي أطلقها الاتجاهُ الحداثيُّ المعاصرُ، لتهافـتِ المرجعيـةِ النظريَّة التِّي اسـتندَ إليها هذا اللونُ من الفكر أثنـاء التعامل مع النُّصوص

قرآنًا وسنةً، وذكْر نماذج من هذه الاجتهاداتِ التي هيَ - في ميزان العلم الصحيح- ألوانٌ من المروق من الدين، والتَّمرد على أحكامه.

وكانت خطة هذه الدارسة على هذا النحو:

مقدِّمة في بيان موضوع الدِّراسة وخُطَّتها وقيمتها وجدواها ومنهجِ البحْث فيها.

مبحثٌ تمهيدي في شرْح مفردات عنوان الدراسة: الاتجاه الحداثي، الاجتهاد الفقهي، النص الشرعي.

المبحث الأول: الجذور التاريخية لقراءة النص الشرعي قراءة تنويرية وفيه مطلبان:

المطلب الأول: القراءة التنويرية للنَّص الشَّرعي في القرون الأولى مع الفِرق والنِّحل.

المطلب الثاني: القراءة التنويرية للنَّص الشرعي مع جيل رُواد النَّهضة في العصر الحديث.

المبحث الثاني: آلياتُ القراءة الحداثية للنص الشرعي أوْ أسس الاجتهاد الحداثي المعاصر وفيه مطلبان:

المطلب الأول: العلوم الإنسانية مطيةُ الاتجاه الحداثي لتعطيل دلالة النَّص الشَّرعي.

المطلب الثاني: توظيف مناهج أخرى في القراءة الحداثية للنص الشرعي والاجتهاد في فهمه.

المبحث الثالث: نتائجُ وآثارُ القراءةِ الجديدة للنَّصِّ الشَّرعي في اجتهادات الطَّرح الحداثي المعاصر وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في بيان نتائج القراءة الحداثية للنصوص الشرعية لدى الفكر الحداثي المعاصر.

المطلب الثاني: آثارُ القراءة الجديدة للنَّصِّ الشَّرعي في اجتهادات الطَّرح الحداثي المعاصر.

خاتمة البحث: وفيها خُلاَصات لأهمِّ ما ورد في الدِّراسة مع ذكر جُملةٍ من التَّوصيات والمقترحات التِّي تُغني الإضافة العلميَّة للموضوع المبْحوث فيه.

ومن معالم **المنهاج** العلمي المتَّبع في هذه الدراسة:

أولاً: سلوكُ المنهاج الاستقرائي لمختلف الاتجاهات العلمانية المعاصرة التي اعتنت بقراءة النص الشرعي قرآنا وسنة مع التمثيل لهذه الاتجاهات.

ثانيًا: سلوكُ منهاجٍ يُعنى بالتحليل والمقارنة والاستنتاج.

ثالثًا: سلوكُ المنهاج النقدي الذِّي يَرُومُ الكشفَ عن وجوه الخلل والقُصور في مناهج تحليل الخطاب الشَّرعي لدى هذه الاتجاهات العلمانية.

واللهُ وليُّ التَّوفيق والهادِي إلى أحْسن تحليل.

مبحثٌ تمهيدي

في شرْح مفردات عنوان الدراسة

الاتجاه الحداثي، الاجتهاد الفقهي[1]، النص الشرعي

١- الاتجاه الحداثي:

الحداثي لغةً: من الحداثة وهي مأخوذة من الفعل الثلاثي حدث، يقال: «حدَثَ الشيء يحدُث حدوثًا وحداثة، وأحدثه هو فهو محدَث وحديث، وكذلك استحدثه»[2].

والحدُوث: «كون شيء لم يكن، وأحدثه الله فحدثَ، وحدث أمرٌ أي وقع»[3].

وحدث الشيء حدوثًا وحداثة نقيض قدُم[4].

والحَداثة: «سن الشباب»[5].

ويقال: «رجلٌ حَدَثُ السِّن وحديثها بيِّن الحَداثة والحُدوثة».[6]

ويُروى في الحديث المشهور: «لولا حداثةُ قومك بالكفر لنقضتُ الكعبة وبنيتها على أساس إبراهيم...»[7].

الحداثيُّ اصطلاحًا: هذه النسبةُ إلى الحداثة، ونحن إذا لم نعرِّج على معنى الحداثة في بيئتها الأصلية في أوروبا، وأردنا أن نقف على معناها في التَّداول الثقافي العربي، فـ«إن مفهوم الحداثة في الفكر العربي مفهوم مطَّاط، وغير مستقر، وليس له صورة واحدة، أو شكل محدَّد فهو مفهوم متحرك وشمولي، يشمل كلَّ التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية بكل فروعها التي وفدت لعالمنا العربي»[8].

---

(١) آثر الباحثُ التنصيصَ على الاجتهاد الفقهي في عنوان بحثه وإن كان البحثُ في الاجتهاد الاستدلالي بعمومه لأن البحوث التي اعتنت بدراسة نظرة الاتجاه الحداثي المعاصر للاجتهاد الفقهي قليلة بل منعدمة، فاختار الباحثُ إبراز الاجتهاد الفقهي في العنوان احتفالاً به وتنويهاً.

(٢) لسان العرب، مادة حدث ٢/ ١٣١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المعجم الوسيط، مادة حدث ١/ ١٥٩.

(٥) المصدر السابق، مادة حدث ١/ ١٦٠.

(٦) لسان العرب، مادة حدث ٢/ ١٣٢.

(٧) المغرب في ترتيب المعرب، للمطرزي، مادة حدث١/ ١٠٦، والحديث أخرجه الشيخان بهذا اللفظ أعني- الحداثة-: البخاريُّ برقم ١٥٨٥ ومسلم برقم ١٣٣٣.

(٨) الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكري، د/ الجيلاني مفتاح، ص.٢١

ولما كان مفهوم الحداثة Modernité بهذه الدرجة من الغموض اختلفت آراء الحداثيين العرب في بيان معناها، وإن اتفقوا على كثير من مقتضياتها ومستلزماتها، فعبد المجيد الشرقي يرى أن المفهوم «مستعمَل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي[١]»، وأنَّ « أهم ما يميز المجتمعات التي تتَّسم بالحداثة قدرتها بخلاف المجتمعات التقليدية على الابتكار والتغيير[٢] »، وأنَّ من أهم لوازم الحداثة «العقلانية، إذ لا تُتَصوَّر الحداثة بدون عقلنة«[٣] ».

و يرى حنا عبود أن «الحداثة فعل كوني شمولي، وعندما يكون هذا الفعل محلياً نطْلق عليه اسم التجديد أو جديد»[٤].

وإذا أردنا أن نقرِّب الحداثة في تعريفٍ يجمع أهمَّ ما قد تُستعمل فيه، فإننا نقول:الحداثة مذهب فكري وأدبي يحمل جذوره وأصوله من الغرب، يقوم على أساس التمرد على الموروث الثقافي والحضاري، ومحاولة تجاوزه بعد فهمه وتفسيره.

ومن أهمِّ خصائص الطرح الحداثي «الثورة الهائجة على القديم وخاصةً الدين وما يتصل به، حتى ولو كان الدين فيه وثنية وانحراف، وكذلك الجنس والإباحية والانحلال، وأخيراً محاولة تغطية ذلك كله بفكرٍ أو أدبٍ من خلال السعي إلى جديدٍ والبحث عن حديثٍ في تلك الظلمات وذلك التِّيه»[٥].

ومما يُمكن أن يلاحَظ على الحداثيين العرب « أنهم تبريراً لدعوى الانقطاع عن تراثهم، يمجِّدون تراث غيرهم، وتهرباً من مواجهة حاضرهم أو ماضيهم ينتقدونه جملة أو تفصيلا لتبرير اتباع حاضر غيرهم، فالحداثة تعني عندهم انقطاعاً عن الماضي إذا كان هذا الماضي هو ماضي الذات العربية نفسها، أما إذا كان ماضي الغرب فهي اتصالٌ واستمرارٌ وثيقان»[٦].

---

(١) الإسلام والحداثة، د/ عبد المجيد الشرقي، ص٢٤.
(٢) المصدر السابق، ص٢٥.
(٣) المصدر السابق.
(٤) الحداثة عبر التاريخ: مدخل إلى نظرية حنا عبود، ص.٥٧
(٥) الحداثة من منظور إيماني، د/ عدنان علي رضا النحوي، ص٦٦ و.٦٧
(٦) النخبة والأيديولوجيا والحداثة، د/ سعيد شبار، ص .٩٨

٢- **الاجتهاد الفقهي**: لابد في الوقوف على مدلول هذا المصطلح من التعريج على معنى الاجتهاد أولاً وعلى معنى الفقهي ثانياً، فأما الاجتهاد لغةً: فهو افتعال من الجهد - بفتح الجيم وضمها-: الطاقة والوسع، قال الزبيدي:« قال ابنُ الأثير: قد تكرر لفظ الجَهد والجُهد في الحديث، وهو بالفتح: المشقة، وقيل المبالغة والغاية، وبالضم: الوسع والطاقة»[١]، ثم قال الزَّبيدي بعد حينٍ:«...وفي حديث معاذ: أجتهد رأيي[٢]، الاجتهاد: بذل الوُسع في طلب الأمر، والمراد به ردُّ القضيَّة من طريق القياس إلى الكتاب والسنة، وهو مجاز»[٣].

واختلفت عباراتُ الأصوليين في مُسمَّى الاجتهاد، ومَجْمُوعُها يدورُ على هذه الضوابط:

١- لابد من توفر ملكة الاجتهاد وشروطه في المتصدي لهذا الأمر، وذاك الذي صرَّحتْ به عبارةُ الغزالي عندما قال:« بذل المجتهد وسعه»[٤]، وعبارةُ الشوكاني أيضاً التي فيها:« بذل الوُسع في نيل حكم شرعي»[٥]، ودلَّتْ عبارةُ المجتهد الواردة في التعريف الأول للغزالي، على أنه لكي يصير الشخص أهلاً للاجتهاد لابدَّ من توفُّر شروط ذلك فيه.

٢- حدُّ استفراغِ الوُسْع في الاجتهاد، يكونُ إلى النِّهاية والعجز عن بذل المزيد، وذاك الذي تُفيده عبارةُ الآمدي وغيره من الأصوليين الذين عرَّفوا الاجتهاد[٦].

٣- غايةُ الاجتهاد وهدفُه الوصولُ إلى معرفة الحكم الشرعي، وذلك واضحٌ من عبارة الشُّوكانيِّ التِّي نقلناها قبلُ.

وأما الفقهي، فهذه النسبة إلى الفقه وهو لغةً:« العلمُ بالشيء»[٧]، وقيل:« الفهم»[٨]، وأما الفقه في الاصطلاح فهو: «عبارةٌ عن العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية لتلك الأحكام»[٩].

---

(١) تاج العروس للزبيدي، ٧/ ٥٣٤.
(٢) أخرجه أبو داود، ٤/ ١٨-١٩ ، والترمذي، ٣/ ٦١٦.
(٣) تاج العروس للزبيدي، ٧/ ٥٣٩.
(٤) المستصفى من علم الأصول، للغزالي، ٢/ ٣٥٠.
(٥) إرشاد الفحول، للشوكاني، ص٢٥٠.
(٦) يقول الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ١٦٢في تعريف الاجتهاد: «هو استفراغ الوُسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه».
(٧) مجمل اللغة، لابن فارس مادة فقه، ١/ ٧٠٣.
(٨) الصحاح في اللغة، للجوهري، ٦/ ٢٢٤٣.
(٩) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، ١/ ٢٩٠.

ويكـون معنـى الاجتهاد المضاف هنا إلى الفقه – في الاجتهـاد الفقهي– هو الذي يكون مجاله الأحكام الشرعية العملية كما هو واضحٌ بينٌ.

٣- النص الشرعي:

وأمـا النَّـصُّ: فهو لغةً يعني الرفع والظهور، قال في لسـان العرب: «نـصَّ الحديثَ ينصُّه نصًّا: رفعه، وكل ما أُظهر فقد نُصَّ»[١].

والنـصُّ اصطلاحـاً يطلـق على عدَّة معانٍ منها: « الأول: كلُّ ملفـوظٍ مفهومِ المعنى من الكتاب والسُّـنة سـواء كان ظاهراً أو نصّـاً أو مفسَّـراً حقيقةً أو مجازاً عامّـاً أو خاصّـاً اعتباراً منهـم للغالب...وهـذا المعنى هو المراد بالنُّصـوص في قولهم عبارة النص، وإشـارة النّص ودلالة النص واقتضاء النص»[٢].

والثاني: النص بمعنى الظاهر وهو اصطلاح الإمام الشافعي.

والثالث: النص ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، وهذا التعريف أشهر تعريفات النص.[٣]

والمقصود بالشرعي كل ماله نسبة إلى الشريعة كما هو ظاهرٌ.

والمراد بالنص الشرعي على هذا، ألفاظ الكتاب والسنة «سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد مِنْ قول مَنْ قال: النصوص تتناول أفعال المكلفين»[٤].

***

(١) لسان العرب، مادة نصص، ٧/ ٩٧.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي، ٢/ ١٦٩٦.

(٣) المستصفى في علم الأصول، للغزالي، ١/ ١٩٦. دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ.

(٤) مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ١٩/ ٢٨٨..

المبحث الأول

الجذور التاريخية لقراءة النص الشرعي قراءة تنويرية[1].

لـم تكـنِ القـراءةُ التَّنويريـة للنَّصِّ الشَّـرعي وليدةَ العصـر الحديث، بل لقـد كانت لها امتداداتٌ في تاريخ فكر الإسلامِ التليد، وأصولٌ ضاربة في القِدم في مراحل حياته التي انتفع بها الناس أجمعين، وفي هذا المبحث سنلقي- سريعـًا- أضواءً كاشفةً على هذه الجذور التاريخية لهـذه القراءة، لنرى مدى الترابط الحاصـل بينها وبين القراءة الحدَاثيـةِ المعاصِرة التي تَرومُ اليومَ ممارسـةَ الاجتهاد الفقْهيِّ المتفلِّت من شروطه الموضوعيَّة وضوابطِه الشَّرعيَّة المرعيَّة كما قيَّدها أعلامُ الإسْـلام، وشهِدتْ بصحَّتها قواعدُ العلم الشَّـرعي المستنبَطة من الأصليْن العظيميْن والسِّراجيْن المنيريْن: كتاب الله وسنةِ نبيِّه عليه أفضلُ الصلاة وأزكى السَّلام.

المطلب الأول: القراءة التنويرية للنَّص الشَّرعي في القرون الأولى مع الفرق والنِّحل

لقـد مارسَ الفكرُ المنحرفُ- مُـذْ أنْ وُجد- نوعـًا من القراءة التَّنويرية للنَّصِّ الشَّـرعي منذ القرون الأولى للإسـلام، فنتجتْ عن ذلك ألوانٌ من الاجتهادِ الفقهيِّ بخصُوص مسائل شرعية، وكانت فِرقُ الخوراج والاعتزال والباطنية من أسْرع النِّحل التي انتسبتْ إلى الإسلام باطـلاً- في التأويـل للنص الشـرعي وتحريفـه- وإبطاله وتشـويهه، وإخراجـه عن مقاصده السـامية، ومعانيه الربانيـة العالية، والفكْرُ الحداثي المعاصر ناقـلٌ عن هذا الفكر المنحرف، متأسٍ به في إبطال دلالة النص، ومُقتدٍ به في المسْخ والتأويل[2].

ولقـد كان «التأويـل» الأداةَ المعرفيَّة الوحيـدة الرائجة لدى مختلف الفِـرق التي رامتْ مقاربـة النصِّ الشـرعيِّ تحريفـًا لدلالته وإبطالاً لمعانيه، ولذلك قـال ابنُ قيم الجوزية رحمه الله في نونيته المشهورة:

---

(١) التنوير: مصطلحٌ دارجٌ في كتابات الحداثيين العرب المعاصرين اقتبسـوه من عصر الأنوار الذي تفتَّقت بزعمهم فيه العقلية الغربية في فرنسـا خاصة عـن منجزاتٍ علميةٍ رائدةٍ في مجال العلوم المادية والإنسـانية، فلذلك وظَّفه الباحثُ ههنا في دراسته.

(٢) استفادة الفكر الحداثي المعاصر من الاتجاهات المنحرفة لدى الفرق الضالة القديمة أمرٌ يؤيده تنويه هذا الفكر بمناهـج البحث والتفكيـر عند المعتزلة وأنهم أفضل الفـرق الكلامية التي تبنَّت المنهـاج العقلاني في فهم النص الديني الإسلامي.

هـــذا وأصْـــــلُ بـلـيِّـة الإسْـــــلام مـنْ
تـــأويـــلِ ذي الـتَّـحـريـف والـبُـطْـلان
وهـــو الـــذِّي قـد فـــرَّق الـسَّـبـعـين بـلْ
زادت ثـلاثـًا قـــول ذِي الـبُـــرْهـــان[1]

ولقد صرَّحتْ بذلك عباراتُ كثيرٍ من متبني هذا الاتجاه المنحرف للنصِّ الديني، فمن ذلك قول بِشْر المريسي الذي يعترف فيه بأنْ «ليس شيءٌ أنْقضَ لقولنا من القرآن، فأقِرُّوا به في الظاهر، ثم صَرِّفوه بالتأويل»[2].

ولقد بيَّن الأستاذُ الدكتور عُمر الأشقر - في كلامٍ له نفيسٍ - جنايةَ هؤلاء المتأوِّلة الأوائل على النُّصوص الشرعية، فقال: «لقد كان التأويلُ بابَ شرٍّ كبير ولجَ منه الذِّين يريدون هدم الإسلام، فما تركوا شيئًا إلا أوَّلوه... لقد أوَّل الضَّالون الواجبات فصَرفوها عن وجهها، وهوَّنوا على أتباعهم رميَها وراء ظهورهم، وأوَّلوا المحرَّماتِ تأويلاً جرَّأ الذِّينَ ضلُّوا بضلالهم على ارتكابها والوُلوغ فيها، وأوَّلوا نصوصَ عذاب القبر ونعيمه والساعةَ وأهوالها، والمعاد والحشر والميزان والجنة والنار، بحيث فقدت النصوصُ تأثيرَها في نُفوس العباد..»[3].

ومن أمثلة ما قد تأوَّلته بعضُ الفرق من شرائع الإسلام قولُ القرامطة في الصلاة: إنها صلة الداعي[4] إلى دار السلام، وقالوا في الزكاة: إيصال الحكمة إلى المستحق، وفي الصيام: إنه عبارة عن كتمان أسرارهم، وفي الحج: إنه السفر إلى شيوخهم، ورأوا أن الجنة عبارة عن التمتع في الدنيا باللذات، وأن النار عبارة عن التزام العبد بالشرائع والدخول تحت أثقالها!!![5].

ومجملُ القول: أنَّ بدعَ الفِرق القديمة الضَّالة في تاريخ الفكر الإسلامي قد انعكست على الاجتهادات الفقهيَّة لدى التَّيار الحداثي المعاصر أخْذاً بمنهج التفكير عندها، واقتباساً من طريقة التَّخريج والتحليل والاستنباط، وبناءِ الفُروع على الأصُول المعتقَدة -باطلاً-

(١) نونية ابن القيم، ١/ ١١١.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ٥/ ٢١٨.
(٣) التأويل خطورته وآثاره، للدكتور عمر الأشقر، ص ٨ و٩.
(٤) قلت: داعيهم لا داعي الله كما هو واضح.
(٥) بدعة إعادة فهم النص الشرعي، للشيخ محمد صالح المنجد، ص٣٦.

حقـاً، كالاعتقـاد أنَّ العقل مُقدَّم على النقل، والاعتقادِ أنَّ أدلة الشـارع لا تُفيد اليقين بل تفيد الظَّن[1].

المطلب الثاني: القراءة التنويرية للنَّص الشرعي مع جيل رُواد النَّهضة في العصر الحديث

كان للمدرسة الإحيائية التي ظهرتْ في مصر في مطالع القرن العشرين أثرٌ واضحٌ في توجيه الأنظـار إلى وجوبِ نبذ التقليد، وتوظيف العقـل في فتح باب الاجتهاد الفقهي، ولعل مغالاتها – مـع بعض زعمائهـا والمتبنِّين لفكرها التَّنويري– أوْجدَ الحجةَ لمن أتى بعدها ممن سـميناه الاتجـاه الحداثي المعاصر في الاسترسـال في الاجتهاد دون رقيـبٍ، وإطلاقِ العِنان في إحداث التغيير في مجالاتِ الفقه الإسلامي دون استجماع للشروط المرعية والضوابط المعتبَرة.

ومن أعلام رُواد النهضة في العصر الحديث الذين كانوا للاتجاه الحداثي – المتصدِّي للاجتهاد الفقهي–سـلفاً وقدوةً، الشـيخُ محمد عبده الذِّي بالغ في الإعلاءِ من شأن العقل على حساب النقل وصرَّح قائلاً: «اتفق أهلُ الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أُخذ بما دلَّ عليه العقلُ، وبقي في النقل طريقان طريق التسـليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريقة الثانية تأويل النقل»[2].

ويقـول أيضـا: «وبهذا الأصل – تقديم العقل على ظاهر الشـرع عند التعارض الذي قام على الكتاب وصحيح السـنة وعمل النبي صلى الله عليه وسـلم– مهدت بين يدي العقل كلُّ سبيل، وأزيلتْ من سبيله جميعُ العقبات واتسع له المجال إلى غير حدٍّ»[3].

ومـن ثـمَّ ارتفع صوت الشـيخ محمـد عبده منادياً بضرورة نبـذ التقليـد والحثِّ على الاجتهاد، وتحرير الإسـلام من الجمود في الشريعة «وهي صورة من صور الجمود الفكري، تبدو في التضييق على الناس في أحكام الشـريعة، فبعَّدت أحكام الشريعة عن سماحة الإسلام وسـعته التي وسِـعت العالم بأسـره، وهي اليوم تضيق على أهلها حتى اضطروا إلى التماس غيرها حمايةً لحقوقهم المشروعة»[4].

(١) جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، للدكتور محمد أحمد لوح، ص٤٤.

(٢) الإسلام والنصرانية، لمحمد عبده، ص٧١.

(٣) حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية، للشيخ محمد عبده، القسم الثاني، ص٥٠١.

(٤) تحرير العقل عند الإمام محمد عبده، د/ بلقاسـم شـتوان مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، التي تصدر عن مخبر البحث في الدراسـات العقدية ومقارنة الأديان، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسـلامية، قسـنطينة بالجزائر، العدد الرابع، ذو الحجة، ١٤٢٩هـ ص٣٢٢.

ويجب أن يُفهم أنَّ الاجتهاد الذي يدعو إليه الشيخُ محمَّد عبده « ليس ذلك الاجتهاد الذي يقف عند تفسير المسائل التي لم يوجد لها حلٌّ في الكتاب والسنة، وإنما هو اجتهادٌ يحاول فيه إيجاد صياغات جديدة تتلاءم والعصر الحاضر »[1].

ولقد مارس الشيخُ محمد عبده الإفتاء مجتهداً في قضايا فقهية مختلفة متأثِّراً بما أصَّله من أنَّ العقل مقدَّم على النقل، محكِّماً المصلحةَ، مؤْثراً مُسايرة الواقع على حِساب النَّص، ومن فتاويه في هذا المجال: فتواه الترنسفالية التي «قد كانت من أعظم ما شنع به خصومه ومعارضوه، وخلاصة المسألة أن أحد المسلمين في الترنسفال أرسل إلى الشيخ...يستفتيه في ثلاثة أمور: لبس البرانيط، وثانيها أكل اللحوم التي يذبحها نصارى الترنسفال على غير طريقة المسلمين، إذ يضربونها بالبلط ولا يذكرون عليها اسم الله...وقد أفتى محمد عبده بجواز الأمور الثلاثة التي سأل عنها الترنسفالي، ولكن المسألة التي أثارت عليه الشغب خاصة هي المسألة الثانية التي أفتى فيها بجواز أكل لحوم النصارى مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ﴾، فقد قال هذا بعد تحريم الميتة، وأحل طعامهم وهو يعلم ما يقولون عند الذبح، ويعلم ما يعتقدون بعزير والمسيح، ورأى محمد عبده في فتواه أن المضروبة بالبلطة هي غير الموقوذة التي حرمها الله، فالوقيذ والموقوذ هو الذي يقتل بغير محدَّد من عصا أو حجر »[2].

«والحقيقة أن هذه المدرسة المسماة بالمدرسة العقلية وقد يسمِّيها البعضُ المدرسة العصرانية...تمدُّ رواقها على مساحة واسعة من عالمنا الإسلامي، ويقع تحت تأثيرها قطاع عريضٌ من أبناء المسلمين...وتعتمدها جامعاتٌ ومعاهد ومدارس إسلامية بل ومؤسساتٌ فكرية عالمية، وتنتشر أطروحاتها في كثيرٍ من المجلات والدوريات والرَّسائل الجامعية والكتب ووسائل الإعلام المرئية والمسموعة»[3].

ولقد استطاعت هذه المدرسة العقلية الحديثة من خلال هذه القنوات والوسائل، أن

(١) المصدر السابق، ص٣٢٧.

(٢) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، للدكتور محمد محمد حسين، ١/ ٣٤٢، عن تاريخ الإمام،١/ ٦٦٧-٧١٦.

(٣) التجديد في الفكر الإسلامي، للدكتور عدنان محمد أمامة، ص٣٦٥.

تكوِّن جيلاً من المتبنين لأفكارها كان من بين طلائعه الاتجاه الحداثي الذي مارس الاجتهاد الفقهي في النصوص الشرعية، مروِّجاً لأهمِّ معالم هذه المدرسة القائمة على ما يلي:

أولاً: المواءمةُ بين نصوص الشرع ومعطيات الحضارة الغربية، وذلك بتطويع النصوص وتأويلها تأويلاً جديداً يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى الغربيين، وعرض الإسلام عرضاً يقبله المثقفون ثقافة عصرية.

ثانيًا: التوسعُ في فهم القرآن الكريم فهماً جديداً قد يخرج النص عن دلالاته اللغوية، ويجانب المعاني المفهومة منه من قِبل السلف الصالح.

ثالثًا: الخضوعُ لسلطة الواقع في تناول القضايا الفقهية العملية التي تتناول الربا والمرأة والحريات العامة إلى آخره.

رابعًا: اعتمادُ التأويل أداةً معرفيةً للدفع في صُدور النُّصوص التي تخالف قناعات المدرسة الفكرية، وإن كانت هذه النُّصوص صحيحةً صريحة الدلالة تفيد اليقين.

خامسًا: اعتمادُ الفهم المقاصدي للنُّصوص بدلَ الفهم الحرفي التقليدي، فالمقاصد هي الحَكَم في قَبول النصوص وردِّها، كما أنها هي الفيصلُ في فهمها وتعيينِ المراد منها، ومن المقاصد الكليَّة المعتمدة عند هذه المدرسة في هذا السبيل: الحرية الإنسانية والتوحيد والعدل[1].

ولا يفوتنا هنا التَّنويه في عُجالةٍ بالاتجاه التَّغريبي العلمانيِّ الإلحاديِّ الذِّي ظهر بعد عصر النهضة بقليل أو في وقتها، وكان له صولاتٌ وجولاتٌ في فهم النص الشرعي واستنباط معاني منه تنابذ مضمونه، وتخاصم فقهه الإسلامي المؤصَّل، وبرز من هذا الاتجاه كاتبونَ من ذوي القناعات والإيديولوجيات المتعددة، فمنهم الملحد كالصادق النهيوم[2]، ومنهم النصراني كسلامة موسى[3]، ومنهم المضطرب الذي يتأرجح بين الإسلام وغيره من الأهواء والنِّحل والمذاهب والاتجاهات كطه حسين[4].

---

(١) هذه المعالم مستفادةٌ من تجديد الفكر الإسلامي، ص٣٦٦ و٣٦٧.

(٢) صاحب كتاب الإسلام في الأسر، وإسلام ضد الإسلام.

(٣) صاحب كتاب اليوم والغد.

(٤) صاحب مستقبل الثقافة في مصر والكتاب الذي أثار ضجة عارمة: «في الشعر الجاهلي» وأغلب هؤلاء قد فضح خبيئتهم، د/ محمد محمد حسين، في كتابه: «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر».

المبحث الثاني

آلياتُ القراءة الحداثية للنَّصِّ الشَّرعي أوْ أسس الاجتهاد الحداثي المعاصر

انـبرى الاتجاهُ الحداثي المعاصِر للتَّعامل مع النَّصِّ الشـرعي من خلال منظومة معرفية مُثقلة بجملة من آليات القراءة والتأويل، وفي هذا المبحث سنُلقي الأضواءَ الكاشفةَ على هذه الآليات الموظَّفة من قِبل هذا الاتجاه لفهم النُّصوص الشـرعيَّة، واسـتثمار ما فيها من أحْكام وتعاليم استثماراً - بزعمه - تجديداً أو ثوريـاً، أو تنويريـاً معاصِراً مُنسَجِمـاً مع رُوح العصْر، والثَّقافةِ الحديثة، والمكْتسبات الإنسانيَّة في الحرية والعدْل والمساواة!

المطلب الأول: العلوم الإنسانية مطيةُ الاتجاه الحداثي لتعطيل دلالة النَّص الشَّرعي

توسَّل الاتجاهُ الحداثيُّ المعاصر من أجل «الاجتهاد» في فهم دلالة النص الشرعي فهمـاً جديـداً مناسـبـاً للعصر بزعمـه، بجملة من معطيات العلوم الإنسـانية الحديثة التي اكتسـبها الإنسان المعاصر من خلال تاريخه في البحث والتفتيش عن «الحقيقة» و «المعرفة اليقينية»!!.

ولم يكن اتصالُ الاتجاه الحداثي المعاصر بالعلوم الإنسانية عن طريق الصدفة، بل كان اتصـالاً علميـاً من خلال توافد بعض الطلبة العرب على مراكز البحث العلمي في الجامعات الغربية في عواصم الثقافة في أوروبا خلال الستينيات من القرن العشرين[1].

وممن يمكن التمثيل به - ممن سـيرد بعدُ النقل عنهم في هذا البحث- د/ حسـن حنفي، ود/ محمد أركون، وعبد المجيد الشرفي، بعد ذلك.

ومن العلوم الإنسـانية الحديثة التي وظَّفها التيارُ الحداثي المعاصر لفهم النصّ الشَّرعي وتبجَّـح الاستشـراق الغربي بتنزيلهـا على النص الشـرعي[2]، **الأنثروبولوجيـة**[3]: التي تهتم

(١) دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسـانية الغربية منطلقاتها وحقيقتها وآفاقها، د/ عبد الرزاق هرماس، ص٤٤ - ٤٧، بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطوير لدراسات القرآنية، الرياض، المنعقد في: ٦/ ٤/ ١٤٣٤هـ.

(٢) دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسـانية الغربية منطلقاتها وحقيقتها وآفاقها، د/ عبد الرزاق هرماس، ص٤٩.

(٣) الأنثروبولوجيا: مركب لفظي من أنثروس وتعني: إنسان، ولوجي وتعني: العلم، فالأنتروبولوجيا: علم الإنسان، انظـر: دعـوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسـانية الغربيـة منطلقاتها وحقيقتها وآفاقهـا، د/ عبد الرزاق هرماس، ص٥٢ هامش٢.

بدراسة التجمعات البشرية البدائية القديمة، ولقد اعتنت أقسام اللاهوت في أوربا بالاستفادة من هذا العلم في دراسة التوراة والإنجيل- النص الديني- دراسة نابعة من البحث في طبيعة المجتمعات البدائية التي نزل الكتابان فيهما « وبخاصة ما يرتبط بفهم وتفسير معتقداتها وأنماط **تفكيرها الأسطورية**، ومادامت معاهد اللاهوت الأوربية نظرت إلى مجتمعات التوراة والأناجيل من هذه الزاوية النقدية، فيجب تبعاً لذلك إخضاع جميع الكتب الدينية ومنها القرآن لنفس الشيء، واعتبار مجتمع الصحابة رضي الله عنهم بالتبع مجتمعاً بدائياً أيضاً طالما أنه ينتمي إلى حقبة التاريخ الوسيط في التقسيم الأوربي للحقب التاريخية الكبرى»[1].

ومن مناهج العلوم الإنسانية الغربية الحديثة التي توسل بها التيار الحداثي المعاصر للترويج لاجتهاداته الباطلة في فهم النص الشرعي: منهج «علم تاريخ الأديان»، وهو علمٌ «تبعاً للفهم الغربي يبحث في تراتبية الأديان والاستفادة المحتملة لبعضها من بعض»[2].

ولقد اقتبس الاتجاهُ الحداثيُّ المعاصر في اجتهاداته في فهم النص الشرعي من المستشرقين تطبيقهم لمنهج علم تاريخ الأديان في دراسة القرآن الكريم (النص الشرعي) بالمقارنة مع الأديان السابقة في عقائدها وتشريعاتها وأحكامها[3].

ولم تكن نظرياتُ النقد الأدبي الغربية الحديثة بمنأى عن اجتهادات التيار الحداثي في فهم النص الشرعي، إذ غدت النصوص الشرعية « حقلاً مُباحاً» لتجربة كلِّ نظريةٍ نقدية أدبية تجِدُّ في الساحة الأدبية العالمية.

وصار إخضاعُ النَّص الشَّرعي لمناهج العلوم الإنسانية بما فيها نظريات النقد الأدبي يحمل مصطلحاً جديداً يقال له :« القراءة» lecture وهو يعني: «إعادة إنتاج المعنى، وتعدد المعاني بتعدد القراءات»[4].

وظهرت البنيويةُ التي تقوم على أساس أنَّ النصوص الأدبية والشرعية وغيرها «تظل

(١) دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الغربية منطلقاتها وحقيقتها وآفاقها، د/ عبد الرزاق هرماس، ص٥٣.
(٢) المصدر السابق، ص٥٤.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق، ص٦٣.

دائماً قابلة للتفسير، وتنظر إلى التفسير أو القراءة بأنها عملية مستمرة لا تكتمل الاكتمال النهائي أبداً، كما أنها تنظر إلى المفسِّر أو القارئ بأنَّه يساهم في إنتاج المعاني»[1].

ومن نظريات القراءة والفهم التي تمخَّضت عليها العقليةُ النقديةُ الغربيةُ في العصر الحديث مما كان له توظيفٌ في الاجتهاد الحداثي المعاصِر لفهم النَّص الشرعي، نظريةُ الهرمينيوطيقا أو ما قد يُسميه بعضُهم بـ «التأويلية »[2]، وهي تعني في بيئتها الغربية التي تحدِّد دلالتَها: «مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسِّر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس) ».[3]

ولقد تولى كبْرَ التَّوظيفِ والانتصارِ لهذه النَّظريَّة في القِراءة الجديدة للنَّصِّ الشَّرعي نصر حامد أبو زيد[4].

ولاشكَّ أن موقف المسلم المعاصر من هذه المناهج الحديثة في قراءة النص الشرعي يكون تبعاً للغاية من اتخاذها إجراءً أدواتياً لقراءة الكتاب الكريم، فإذا كانت غايتها الوصول إلى إثبات بشرية القرآن وأنه نصٌّ خاضع للنقد كسائر النُّصوص؛ فإنَّ الموقف منها يكون رفضاً لها ومحاربة لغاياتها الدنيئة، وإذا كان توظيفُ بعضها – مما يمكن توظيفه ولا يتعذر تنزيله على النَّص القرآني– مُرسِّخاً لربانية القرآن مُساهماً في إبراز أنواره، كاشفاً عن حقائق إعجازه، مؤكِّداً مُباينته لسائر الكلام فإنَّ لنظر الباحث المسلم فيه مجالاً فسيحاً، مع التوقي من القول على الله بما لم يقل، والخوض فيما ليس مقصوداً للشارع الحكيم ولا مراداً من المشرِّع الكريم.

---

(١) القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب، للدكتور عبد الرزاق هرماس، مجلة كلية الشريعة، جامعة قطر، العدد ١٩/ ١٤٢٢هـ، ص٢٢.

(٢) الهرمنيوطيقا hermeneutic لفظة يونانية مشتقة من الفعل اليوناني hermenvein ومعناه: التفسير والتوضيح، وهي تعني في علم اللاهوت تأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية بعيدة عن المعنى الحرفي للنص في محاولة للكشف عن المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة، انظر: الهرمنيوطيقا جذور المصطلح ودلالات المعنى، معتصم سيد أحمد، مجلة البصائر اللبنانية، العدد ٥٠، السنة ٢٣/ ١٤٣٣ه، ص٢٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ألف نصر حامد أبو زيد كتباً تدلُّ على تبنِّيه لنظرية التأويلية، منها: «فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي»، وأخرجتْ مؤسسة نصر حامد أبو زيد للدراسات الإسلامية سنة ٢٠١٥م كتاباً بعنوان: «التأويلية ونصر حامد أبو زيد» كان نتاج مؤتمر سابق انعقد سنة ٢٠١٤م، قدِّمتْ فيه بحوث أربعة عشر باحثاً، كان موضوعها التنويه بالتأويل مرتكزاً أساسياً في المشروع الفكري لحامد نصر أبي زيد.

المطلب الثاني: توظيف مناهج أخرى في القراءة الحداثية للنص الشرعي والاجتهاد في فهمه[1]

لم يترك الاتجاه الحداثيُّ المعاصرُ- في سبيل تمرير اجتهاداته الفقهية الشاذة الغريبة- مجالاً من مجالات المعرفة الحديثة سواء كان أصيلاً أو مستورداً إلا سعى في توظيفه منهجياً والتنظير له، واستنْباتُه في البيئة الإسلامية(النصِّ الشرعي)، ومن هذه السبل والمناهج:

أولاً: التاريخية أو التاريخانية: يشرح المفكر المغربي عبد الله العروي معنى هذا الاتجاه قائلاً: «ليست التاريخانية مذهباً فلسفياً تأملياً، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ - بصفته مجموع الوقائع الإنسانية - مخبراً للأخلاق وبالتالي للسياسة، لا يُعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر ما يُعنى بالسلوك بوقفة الفرد بين الأبطال. التاريخ في نظره هو معرفة عملية أولاً وأخيراً»[2].

ومن بين غايات هذا المنهج «ربط سائر المعاني والأحكام بالتاريخ و[بيان][3] تأثير التاريخ في تشكلها وتكوينها سلباً أو إيجاباً»[4].

كما أنَّ التاريخانية «مفهوم يُكرِّس القطيعة مع الماضي، ويعدُّ المواقفَ والمسائلَ والنُّصوصَ وكلَّ شيء لا يمكن أنْ يتجاوزَ زمانه، فهي مفهوم يعملُ على رهْنِ كلِّ شيء في تاريخه، وهذه القطيعة المكرَّسة صارت لها تجلياتٌ مختلفة...»[5].

ولقد تأسَّس التوظيفُ الحداثي المعاصر لهذا المنهج في القراءة على المقارنة، أيْ بما أن هذا المنهج يمكن التوسل به في عملية فهم النص الديني المسيحي، فهو صالح لفهم جميع النصوص الدينية بما فيها الإسلامية، وهذا غير صحيح، كما أن تبني هذا المنهج إجراءً في الاجتهاد في فهم النص الشرعي يؤدي إلى نتائج وخيمة، منها الوصول إلى أحكام

(١) إنما أفرد الباحثُ هذه المناهج الفلسفية بمطلبٍ ثانٍ خاصٍّ بها ليتمَّ له التناسقُ المطلوبُ منهجياً في مباحث الدراسة لأنه قسَّم كلَّ مبحث إلى مطلبين فَسايرَ هنا التَّقسيمَ المذكورَ حفاظاً على التوازن وطلباً للتناسق.

(٢) ثقافتنا في ضوء التاريخ، للدكتور عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ص١٦.

(٣) زيادة لابد منها وأرجِّح سقوطها من مصدر النقل.

(٤) القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، للدكتور محمد محمود كالو، ص ١٩٤.

(٥) التاريخية ....المفهوم وتوظيفاته الحداثية، للدكتور مرزوق العمري، منشور على النت على الرابط التالي: http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html

«تخالف الإسلام ذاته، مثل التشكيك في مصدره، والحكم بعدم صلاحية المرجعية الدينية في الراهن.... ولهذا بدا الموقف الحداثي في القول بتاريخية النص الإسلامي مضطرباً»[1].

ثانياً: المنهج الألسني: وهو يهدف إلى «اكتشاف القوانين التي تحكم اللغة واستعمالاتها، وينزع إلى البحث عن القوانين التي تحكم لغات العالم جميعها في وقت واحد»[2]، ومن غايات هذا المنهج «فهْم المنطق الذي يحكم اللُّغات من أجل ضبط المعنى أو الدلالة»[3].

ولقد استغل التيار الحداثي المعاصر – الرامي إلى قراءة النص الشرعي قراءة جديدة تسْلُب عنه القدسية، وتُسقِط عنه صفة الربانية– هذا المنهج، ووظفه توظيفاً مشوهاً، ومن توظيفاته الحداثية: توظيف محمد أركون الذي «يقترح منهجية جديدة في قراءة النص القرآني باستخدام المعارف اللغوية والسيميائية والنقدية»[4].

ومما يمكن ملاحظته على قراءة محمد أركون للنص الشرعي وفق هذا المنهج الألسني، أنه منهج يدرس النصَّ الدينيَّ دراسته للنص البشري، وهذا مما لا يمكن قبوله في البيئة الإسلامية[5].

ثالثاً: المنهج التفكيكي: والتفكيك عبارة عن «استراتيجية تنطلق من موقف فلسفي مبدئي قائم على الشك، وقد ترجم التفكيكيون هذا الشك الفلسفي نقداً إلى رفضِ التقاليد، رفضِ القراءاتِ المعتمدة، رفضِ النظام والسلطة من ناحية المبدأ»[6].

إنَّ معنى النَّص عند الناقد التفكيكي «داخلَ النص ولا نستطيع فرضه عليه من الخارج، من تاريخ المؤلف أو الظرف الاجتماعي أو السياسي الذي كتبه فيه، ولا من انطباعات وآراء المتلقي أو نظرته إلى العلم، بمجرد الفراغ من كتابة النص يصبح ذلك النصُّ دائرة

---

(١) المصدر السابق.

(٢) القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، للدكتور محمد محمود كالو، ص٨٣.

(٣) المصدر السابق.

(٤) محمد أركون والمنهج الألسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية، للدكتور أحمد بوعود، منشور على الرابط التالي: http://liberaldemocraticpartyofiraq.com/serendipity/index.php?/archives/1780-!!.html

(٥) المصدر السابق.

(٦) المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، للدكتور عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم الفكر، التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، بالكويت، العدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨م، ص ٢٦٧.

مستقلة كاملة مغلقة منفصلة عن كلٍّ من ذات المبدع وذات الناقد أو المتلقي، لكن هذا لا يعني أحادية التفسير أو موت المؤلف من منظور النقد الجديد، فالنص الجيِّد يتيح تعدد المعاني ووظيفة النقد أن يكشف عن هذه المعاني المتعددة مادام النص، والنص وحده يسمح بالتفسيرات المتعددة»[١].

ولهذا عدَّ بعضُ الكُتَّاب المعاصرين التفكيك اشتغالاً على بِنية النَّص وتحليلاً «لفاعليته للكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته في إفراز الحقائق أو ألاعيبه في إخفاء ذاته وحقيقته، وهو يتعامل مع النص بوصفه استراتيجيةً للحجب والخداع والنسخ والتحويل أو التحريف»[٢].

ولقد وُجدت محاولات عربية حداثية معاصرة في قراءة النصوص وفق هذا المنهج وخاصة في المجال الأدبي[٣]، وترتفع أصوات من حين إلى حين من أجل تطبيق المنهج التفكيكي على النص الشرعي.

رابعًا: المنهج المادي: يقوم هذا المنهج في صورته الماركسية على تفسير الظواهر الاجتماعية والاقتصادية على أساس الصراع الطبقي بين فئات المجتمع، ويزعم المتبنُّون لهذا المنهج أن التاريخ وحركته كلُّ ذلك انعكاس للواقع[٤]، ولقد حاولتْ طائفة من الحداثيين المعاصرين[٥] أن تفسر تاريخ الإسلام نصّاً وهدياً وعقيدةً وشريعةً على ضوء هذا المنهج الغربي المستورد.

خامسًا: المنهج الانتقائي: ونعني به التخيُّر من قواعد الشَّريعة وأصولها ما يُناسب إيديولوجية الحداثي وقناعته الفكريَّة - والحداثي هنا يمارس التشويه والتزوير للحقائق- لأنه يتجنىَّ على هذه الأصول فيمسخُها ويوظِّفها توظيفاً شائناً، ومن هذه الأصول الموظَّفة من قِبل الاتجاه الحداثي في الاجتهاد الفقهيِّ المعاصر:

---

(١) المصدر السابق، ص٢٧٣.

(٢) الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب، ص٥٤.

(٣) من هذه المحاولات في هذا الباب: كتاب: «القصيدة والنص المضاد» وكتاب: «الخطيئة والتكفير» وكتاب «تشريح النص» للدكتور عبد الله الغذامي.

(٤) تهافت الفكر المادي التاريخي بين النَّظرِ والتَّطبيق، محمَّد البهي، ص١٤.

(٥) من هؤلاء عبد الله العروي والطيب التيزيني وحسين مروة فيما قد كتبوا وحاضروا ونشروا.

أولاً: دعوى الوُصول إلى مرتبة الاجتهاد والأحقيَّة في ذلك:

لم يستحِ الاتجاهُ الحداثيُّ المعاصرُ من ادِّعاء الاجتهاد في قضايا الشرع، ولم يمتنع من ذلك صيانةً لنفسه عن الخوضِ فيما لا يحسنه ويُتقنه، بل إنَّه تمادى في غِيِّه فزعمَ أنَّ حقَّ الاجتهاد في الدِّين مكفولٌ له تبعاً لالتزامه بالإسلام، وإيمانه بمعتقداته وتصوراته!!![1].

ولذلك انبرى هذا النوع من الفكر الشاذ الضال إلى الاجتهاد، وطرَحَ عشرات الشبهات حول القضايا الفقهية المتنوعة.

ثانياً: التعلق بمقاصد الشريعة وتغليب جانبها على حساب النص، وبناء الأحكام على مراعاتها دون التفات إلى دلالته:

جرى الطَّرحُ الحداثيُّ المعاصرُ في اجتهاداته على النَّظر إلى الحكْم الشَّرعي على أنَّه محقِّقٌ للمصلحة وإنْ تعارضتْ مع دلالة النَّص ومفهوماته، ولذلك سارعَ إلى التَّنويه بالمصالح والإعلاء من شأنها، والقطعِ بأنَّ الأحكام تدور مع المصالح، فإذا وُجدت الحكمة والمصلحة وُجد الحكم، وإذا عُدمت أُلغي الحكم وإنْ كان قطعياً؟!![2].

ويرى الجابريُّ - في هذا المجال- أنَّه لا سبيلَ إلى مُسايرة الشَّريعة للعصر، وأخْذِ المسلمين بأسباب الرُّقي والتقدم بين أمم الأرض اليومَ إلا «باعتبار المقاصد والمصالح أساساً للتشريع»[3].

واخترع الاتجاهُ الحداثيُّ في فهم النَّصِّ الشرعيِّ متعلَّقات جديدة أناط بها الحكمَ المستفادَ من الخطاب القرآني أو الحديثي وهي التي أشار إليها الطالبي عندما قال: «إن مقاصد الشارع التي يشير إليها ما سميناه بالسَّهم الموجَّه والتي ينبغي أن نُواصل السَّير في اتجاهها ونجتهد في تحقيقها ترتكز على مجموعة من القيم: حرية الاعتقاد، المساواة في الحقوق والواجبات، التضامن والعدل، قبول التعددية»[4].

---

(١) هناك أدلة كثيرة على هذا الذي قلناه تطفح بها كتب الحداثيين الذين لا يتحرَّجون من إبداء آرائهم في قضايا دينية مختلفة، وهم يعلنون هذه الآراء على رؤوس الأشهاد في برامج إذاعية أو تلفزيونية أو على أعمدة صحف سيارة أو على صفحات مواقع إلكترونية معروفة.

(٢) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، للجابري، ص٦١.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٩.

(٤) عيال الله، لمحمد الطالبي، ص١٧٧.

ومـن أغـرب المتعلَّقـات التي أنـاط بها الاتجـاهُ الحداثي الحكـمَ وجـوداً وعدمـاً حِلاًّ وحرمـة: الحـق في حرية التعبيـر، وحرية الانتمـاء السياسـي، والحق في انتخـاب الحاكمين وتغييرهم، والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس والحق في التعليم والعلاج[1].

وسـنذكر فيما يأتي أمثلةً من الأحْكام التِّي ألْغاها هذا الاتجاهُ المتسِّـرع في ردِّ النُّصُّوص بدعوى اسـتعمال المقاصد والمعاني، وما ترتَّب على الغُلوِّ في ذلك من نتائج خطيرة انتهكتْ حِمى الشَّريعة الغرَّاء المصُونة.

ثالثـًا: تقديمُ المصلحة على النَّصِّ، ودفع دلالته الواضحة بدعوى مراعاة أحوال الناس المقتضيَة لدفع المفاسد وجلْب المنافع:

«وقـد زاد حضـورُ هذه العبـارة[2] وعظَم أثرهـا في الكتاباتِ المعاصـرة حيث أصبحتْ قاعدةً تُعتمد في بناء الأحكام الشرعية، وعذراً لتأويل أو نفي بعض الأحكام الشرعية»[3].

إذِ «المصلحةُ أُسـاسُ التَّشـريع، وكلُّ تشـريعٍ يدفع ضرراً ويجلُب مصْلحةً لا يكون دافعَ تكفيـرٍ بأيِّ حالٍ من الأحوال، وتعطيلُ النُّصوص من ميدان المعاملات حين يكون لدَفْع ضررٍ أوْ جلْـب منفعةٍ لا يخرج به المجتمع أوْ تخرجُ به الحكومة من الإيمان إلى الكُفر بأيِّ حالٍ من الأحوال، إنَّما هذا التعطيلُ إنَّما يكونُ لضرورةٍ والضَّرورات في الإسْلَام تُبيح المحظورات»[4].

وغدا أمراً مألوفـًا – في الفكر الحداثي المعاصر – تعليلُ الأحكام بالمصالح، فكلُّ حكْمٍ حقَّـق ذلك وأدَّى إليه فهو معتبَر من جهة العقـل ، ومالم يؤدِّ إليه، فهو مُلغى وموقوفٌ العملُ به، وواجبٌ اطِّراحُه وعدمُ العمل به.

يقول الجابريُّ شـارحًا وِجهةَ نظره في وُجوب تأسيس الأحكام الشرعيَّة على المصالح: «...أمـا الطريقـة الثانية فتقترح الانطلاق من المقاصد– مقاصد الشـرع – في عمليَّة تأسـيسِ معقوليـة الأحـكام وهي العملية التي بدونها لا يمكن تطبيق الشـريعة على المسـتجدَّات ولا علـى الظروف والأحـوال المختلفـة المتباينة، ولمـا كان مقصد الشـارع الأول والأخير هو

(١) وجهة نظر، لمحمد عابد الجابري، ص٦٧.

(٢) يعني تقديم المصلحة على النص.

(٣) التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، فهد بن صالح العجلان، ص١٣٢.

(٤) الصحوة الإسـلامية في مصر، لمحمد أحمد خلف الله، نقلًا عن التسـليم للنص الشـرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، ص١٣٢.

مصلحة الناس فالله غنيٌّ عن العالمين، فإنَّ اعتبار المصلحة هو الذِّي يؤسِّس معقولية الأحكام الشَّرعية وبالتَّالي فهو أصْلُ الأصُولِ كلِّها»[1].

وتشبَّثَ الطرحُ الحداثيُّ المعاصِرُ في تعطيل العمل بالنَّص الشَّرعي- للمصلحة الراجحة- في كثيرٍ من اجتهاداته بعمل بعضِ الصَّحابة كعمر بن الخطَّاب رضي الله عنه في اجتهاداته في تعطيل العمل بحدِّ السرَّقة عام المجاعة.

بينما تؤكِّد الدِّراسةُ العلميَّةُ المتأنيَّةُ المؤيَّدةُ بالشَّواهدِ التاريخية الصَّحيحة «مقدارَ خُضوع عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - للنَّصِّ الشَّرعي ومقدار تسليمه له وتقديره واحترامه ومهابته، ومن المستبعدِ عقلاً مع تلك الحال أنْ يُقدِّم على النَّصِّ شيئًا، ومن المستبعَد عقلاً أيضًا أن يُلغي الحكْمَ الثابتَ من أجل ما رآه من قياسٍ أو مصلحةٍ أو اجتهادٍ، وكيف يحقُّ لنا أن ننقل عنه شيئًا يخالف الحال المعهود عنه؟»[2].

رابعًا: ادِّعاء تغيُّر الأحكَام بتغير الأزمان:

ولقد تشبثَ الطَّرحُ الحداثيُّ المعاصِرُ في اجتهاداته الفقهيَّة الشَّاذةِ بهذه القاعدة التِّي تستمدُّ مشروعيتها من أصول الشَّريعة وثوابتها، ولها ضوابطُ وفيها محترزاتٌ، ومواضع إعمالٍ ومواضعُ إهمالٍ، فأتى بالعجائب في فقهٍ مسلوبٍ من التوفيقِ، وتديُّنٍ منقوصٍ عند التطبيق، وشريعةٍ ممسوخةٍ عند التَّحقيق، كما سنذكره عند التمثيل.

ورأى الاجتهادُ الحداثيُّ أنَّ الشريعة الإسلامية قد اعتبرتِ «النسخَ لبعض الأحكام الشرعية حقًا خاصًا بمن له سلطة الاشتراع وأخذتْ به، أما التغيير لحكمٍ لم يُنسخْ نصُّه من قِبل الشارع فقد أجازته للمجتهدين من قضاة ومفتين تبعًا لتغير المصالح في الأزمان أيضًا، وامتازت بذلك على غيرها من الشرائع، وأعطت فيه درسًا بليغًا عن مقدار ما تُعطيه من حرية للعقول في الاجتهاد، ومن تقديرٍ لتحكيم المصالح في الأحكام، وهكذا أصبح العمل بهذا المبدأ الجليل قاعدة مقررة في التشريع الإسلامي تُعلن بأنه لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»[3].

---

(١) وجهة نظر، للجابري، ص٥٧.

(٢) التوظيف الحداثي للاجتهادات العمرية: قراءة نقدية، لسلطان العمري، العدد ٢٨٥ / ١٤٣٢ه، منشور على الرابط التالي: http://albayan.co.uk/MGZArticle2.aspx?ID=789

(٣) الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية: دراسة نقدية، للدكتور مفرج بن سليمان القوسي، ص٥٤.

المبحث الثالث

نتائجُ وآثارُ القراءة الجديدة للنَّصِّ الشَّرعي[1] في اجتهادات الطَّرح الحداثي المعاصر[2]

هذا المبحث معقودٌ لبيان نتائج وآثار اجتهادات الفكر الحداثي المعاصر في فهم النَّص الشَّـرعي من جهة استنباط فقهه، وهو زُبدة هذه الدِّراسـة وعُصارتها والغايةُ المقصُودة منها، وسـيكون الكلام فيه مقسَّـمـًا إلـى مطلبين: الأول في بيـان نتائج القـراءة الحداثية للنصوص الشـرعية لـدى الفكر الحداثـي المعاصر، والثـاني: في بيان آثار أطروحـات ونظريات الطرح الحداثي المعاصر في النَّصِّ الشَّرعي في السَّاحة الفكريَّة المعاصِرة في البلاد العربية والإسلامية نظريةً وممارسةً.

المطلب الأول: في بيان نتائج القراءة الحداثية للنصوص الشرعية لدى الفكر الحداثي المعاصر

كان النَّـصُّ الشـرعيُّ بالنسـبة للحداثيين المعاصرين «حقـلاً معرفيـًا» لتجربـةِ نظريات ومناهـج الغرب البحْثية من أجل التَّرويج للقولِ بالتشـبُّث بتعاليم الدِّيـن، وإحياءِ ما انْدرس منه، وتطوير مقولاته، وتحديث أطروحاته لإمكان تطبيقها في عصرٍ كثُرت تحدياتُه، وفي حياةٍ معاصـرةٍ تعقَّدت واضطربـت، وعجَّتْ بمسـتجداتٍ طارئة، ونوازل جديدة لم يسـبق للفقه الإسلامي أنْ تعرَّض لها، ولا للفهم التقليدي أنْ حَلَم[3] بالتَّفْكير فيها ؟!!

ولقـد أدى هذا الصنيـعُ بالحداثيين إلى ركُـوب مطية الاجتهاد في فهْم النَّصِّ الشَّـرعي، وذلك بتوظيف مناهج وَسُبل في البحثِ وصفنا مِنْ حالها آنفـًا، والآن نذكرُ هنا نتائج استعمالها وتوظيفها مع التمثيل وإيراد النَّماذج التي هي شاهدةٌ على ما نذكرُ، وأدلَّةٌ على ما ندَّعي.

---

(١) إنما نصَّ الباحثُ على النَّصِّ الشَّـرعي وأتْبع نفسَـه في اسـتعماله هنا في هذا المبحث لأنَّ النصَّ الشـرعيَّ قرآنـًا وسنةً هو الركن الأعظمُ للاستنباط الفقهيِّ والاستخراجِ التشريعيِّ، فلا جرم أن يكون التنويه به جاريـًا على لسان الباحث وقلمه.

(٢) الفرقُ بين النتائج والآثار من جهة أن النتائج سبقتها أسبابٌ ومقدماتٌ أسْلمتْ إليها، وأما الآثارُ فهي وإن شابهت النتائجَ من وجهٍ فلقد باينتها من جهة أنها صارتْ مما يُعمل به ويُعوَّل عليه في الدَّرس الحداثي المتعاطي للاجتهاد الفقهي في النص الشرعي.

(٣) مِنْ (حَلُم حُلْمـًا) إذا رأى في منامه شـيئـًا، وإنما اسـتعمل الباحثُ هذا التعبير وهو يحكي موقف الطرح الحداثي إزاء توظيف مناهج جديدة لفهم النصِّ الشَّـرعي واسـتنباط فقهه وهديه، لأن هذا الطرح تشـبث بهذا العذر في أن النوازل قد كثُرت، واستُجدَّ منها ما لم يكن موجوداً من قبل، وطرأ منها ما لم يكن في الحسْبان!.

أولاً: الانفلات من سلطةِ النَّصِّ وتعطيل هديه وتوقيف العمل بمنطوقه: كانت المناهج الموظَّفة من قِبل التيار الحداثي المعاصر ذريعة للانقلاب على سلطة النص الشرعي، وتوقيف العمل به، والتجني على حاكميته وهُداه، بدعوى مسايرة الشريعة «لروح العصر»، و«ضغط الواقع»، و«سُنة التطوير»، و«الظرفية الدولية»، فكانت حصيلةُ ذلك البُعد عن منطوق النَّص ومفهومه، وإشارته ودلالته في عدة أحكام فقهية باستعمال مناهج مختلفة منها:

- **إلغاء أحكام الإرث:** بدعوى عدم مسايرتها للواقع، إذ هديُها «كان صالحًا في ذلك العصر، بل كان مثارَ إعجابٍ أحيانًا، ولكنه ينبغي أنْ يُتجاوز اليوم، لأنَّ الظروف قد تبدَّلت تبدلاً بعيداً، والأحوال تغيرت تغيراً كبيراً»[1]، و«لأن الواقع هو الذي أملى على الوحي تلك الحلول التي جاء بها لمشكلاته أي أن الواقع هو الذي يحكم الفكر كما تقول الماركسية»[2]، وما الوحي (النص الشرعي) - كما يقول حسن حنفي- إلا « تجارب شعورية لإنسانٍ يعيشُ ويتأزم ويفرح ويتألم، ويكون الوحي هو تفريجُ هذا الهمِّ أو حل ذلك الإشكال»[3].

- **ومن صُور إلغاء الإرث: إلغاءُ الحكْم المستفاد من قوله تعالى:** ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[4]. بتوظيف المنهج اللغوي البنيوي، إذ كتب الجابري مقالاً بعنوان: «قراءة عصرية للتراث العربي الإسلامي منهج وتطبيق»، تساءل فيه أولاً قائلاً: كيف نقرأ هذا الحكم َقراءة تجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا؟».

لم يكن الجابري في قراءته للنص مهتمًا كثيراً بحرفية النص، وأنه يشكِّل حكمًا ثابتًا لا يتغير بتغير الزمان والمكان...، ولكنه يعتمد على منهج التحليل الألسني وقواعد التحويل والتوليد. وحتى يستطيع الجابري أن يجعل النص معاصراً لنفسه فإنه يقرأ النص قراءة تاريخية في بداية الأمر وينظر في المحيط الاجتماعي القَبَليّ المشاعي، حيث كانت الملكيَّة للقَبليَّة وليست للفرد. أما الظرف الثاني في ذلك المحيط التاريخي فهو المصاهرة لدى القبائل العربية، وحتى يتمَّ المحافظة على العلاقات السِّلمية وتنميتها بين القبائل يقتضي نوعًا من

(١) الإسلام والحرية الالتباس التاريخي، محمد الشرفي، ص١١٢.
(٢) ظاهرة اليسار، لمحسن الميلي، ص٨٢.
(٣) المصدر السابق.
(٤) سورة النساء، الآية: ١١.

تبـادل النسـاء، غير أن تزويج البنت بشـخص من غير قبيلتها قد يثيـر مصادمات في حال وفاة أبيهـا، ذلـك لأنـه إذا كان حقها أن تأخذ نصيباً مما ترك وهو لم يترك سـوى حقه المشـاع في الرعي والمرعى المشترك، فهذا يعني أن ماشية زوجها وهو من قبيلة أخرى سيدفع بها لترعى في أرض أهل الزوجة، وهذا شيء سيؤدي إلى الخصومة، وهذا هو السبب في كون المجتمع العربـي في الجاهلية لا يعطي البنت شـيئاً من الميـراث اتقاء للمشـكلات المذكورة، ولهذا لجأ الإسـلام إلى حلٍّ وسـطٍ في جعْل نصيـب البنت الثلث بدل النصف. وهنـا فإن الجابري ينطلق من مبدأ أنَّ تشكُّل النَّصِّ أتى موافقاً للعصر الذي نزل فيه حيث يقول: «وبذلك تتحقق المسـاواة بين الرجل والمرأة»....ولكن يبقى بعد ذلك مدى اسـتجابة هذا الحكم الشـرعي للعصـور التي أتاهـا التغيُّر حتى عصرنـا الراهن؟ أجـاب الجابري بطريقـة الإحالة الضمنية حيث يقول: «وهذه المسـألة من اختصاص الفقهـاء المجتهدين وهو أمر يقع خارج اهتمامنا واختصاصنا»، ولكنه بعد هذا يضرب مثلاً يدل إلى ما يرمي إليه، وهو أن فقهاء جبال الأطلس أفتوا بأن البنت إذا اسـتغنت بأهلها فلا ترث زوجها، وإذا اسـتغنت بزوجها فلا ترث أهلها إذا كانت المطالَبات تسبب مشكلات وحروبـاً بين القبائل، ثم ينتهي الجابريُّ بالقول: «ومعلومٌ أنَّ هنـاك مـن الفقهاء المجتهديـن من يرى أن النـص إذا تعارضَ مع المصلحـة العامة، أُخذ بالمصلحة العامة، لأنها هي الهدف من النص»[1].

ووجـه العلاقة بين هذا المثال وبين ترك النص أنَّ الجابري يعطِّل المسـتفادَ من نصِّ آية قسمة المواريث محكِّماً المصلحةَ العامةَ المقتضيةَ لذلك بزعمه في هذا العصر.

- **إلغـاء عقوبـة القطع والرجم والجَلد**:- حسـب أبو القاسـم حاج حمـد- لأنَّها كانت سـارية المفعول في ذلك العصر التاريخي السابق على الإسـلام، ثم يخلُص إلى القول بـ «أنَّ الثابت في التَّشريع هو مبدأ العقوبة أو الجزاء، أما الأشكال التطبيقيَّة لهذا المبدأ فموكولةٌ لكل عصْر على حسـب أوضاعه وأعرافه وقيمه، وبهذا يستوعبُ القرآن متغيِّرات العصور، ويبقى

(١) مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وأثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية دراسـة نقدية في ضوء الإسـلام، للدكتور خليفة العسال، رسالة ماجستير في كلية الشريعة، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سـعود الإسـلامية، ١٤٢٦هـ ١٤٢٧هـ، رسـالة غيـر مطبوعة، ص٢٤٣. وإنما رجـع الباحثُ إلى هذه الدراسة وإن كانت غير مطبوعة لأنه وجد فيها ضالَّته وأسعفته في المثال المواتي والشاهد المناسب.

كما أراد الله صالحاً لكل زمان ومكان»[1].

ويرى حسين أحمد أمين أنه من غير المناسب أنْ نجري النَّص َّعلى ظاهره في حدِّ السَّرقة في هذا العصر، ويحتالُ في ردِّ ظاهر النَّص الشَّرعي الوارد في ذلك بقوله: «كان الاعتداء على السارق في الصحراء بسرقة ناقته بما تحمل من ماء وغذاء...في مصافٍّ قتله؛ لذلك كان من المهمِّ للغاية أنْ تقرر الشريعة عقوبة حازمة رادعة بالغة الشدة لجريمة السرقة في مثل هذا المجتمع، أمَا وقد دخل الإسلامُ مجتمعاتٍ تعرف شكلاً من الملكية أهم من الملكية المنقولة، وأصبح سلْبُ الرجل قرابة مائة لا يعني أمراً جللاً، فقد يجد المجتمع عقوبة لجريمة السرقة غير العقوبة في المجتمع البدوي دون أن يكون اختياره للعقوبة الثانية خروجاً على الإسلام...حيث إنها في المجتمع المدني تحقق نفس النتائج المرجوَّة التي توخاها الإسلام في المجتمع البدوي»[2].

ويحتال بعضُ أرباب الاتجاه الحداثي في الاجتهاد في ثوابت الشرع بما يُتضاحك منه، كإسقاط جمال البنا الحدَّ عمن سرق للمرة الأولى، وكإجازته للمُسلم المغترب القُبلة والضَّمة قال: «والصلاة بعدهما تكفير لهما»[3]، وكإجازته إمامة المرأة للرجال[4] في فقهيات جديدة في حكم المرتد[5].

ومما يُلاحظُ على ظاهرة الانفلات من سلطة النص التي ينتهجها التيارُ الحداثيُّ المعاصرُ في نظرته إلى ما يسميه بـ«الإسلام التنويري» أو «الإسلام المتقدِّم»، أو «الإسلام العصري المتحرِّر» أنها ظاهرةٌ تتعلَّل بأسبابٍ منها: السعي في ملاءمة تعاليم «الإسلام التقليدي» للعصر، والتأكيد على الجوانب الإيجابية فيه، ذلك لأننا« لا نستطيع أن نتقبل – التراث– كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائمٍ لعصرنا، ونؤكد فيه

(١) العالمية الإسلامية الثانية، أبو القاسم حاج حمد، ٢/ ٤٩٦– ٤٩٧.

(٢) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين، ص١٣١.

(٣) الخبر في جريدة الأحداث المغربية في العدد الصادر بتاريخ ٥/ ٩/ ٢٠٠٤م، ص١٢، وأفاد جمال البنا أنه يجب «علينا أن نعترف بالواقع الذي لا يمكن تجاهله في هذا العصر، وهو عدم قدرة كثيرين من الشباب والفتيات على الزواج في ظل المعروض من المؤثرات الخارجية التي تؤثر على الغريزة الجنسية التي غرسها الله في الإنسان»!!!.

(٤) الخبر في جريدة الأحداث المغربية، العدد٢٣٩٩، بتاريخ٢٣/ ٨/ ٢٠٠٥م، ص١١.

(٥) حرية الاعتقاد والفكر في الإسلام، لجمال البنا، ص٦.

الجوانب الإيجابية، ونحددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنه التجديد الذي لا غناء عنه، إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع الأصالة والمعاصرة»[1].

ومن هذه الأسباب: دعوى ربط نجاح التجربة الإسلامية المعاصرة في دُنيا الناسِ اليومَ بـ:«إجراء تجديد جذري في منهج الفكر الإسلامي ورؤيته الحضارية»[2].

وتتضح في هذه الأمثلة العلاقةُ بينها وبين ترك النص من حيثُ أنَّ كلَّ واحدٍ من أصحاب هذه الأمثلة يُنادي بإلغاء عقوبة القطع والجلد والرجم متعللاً بضربٍ من التأويل الفاسد لدلالة النصوص.

ثانيًا: الاشمئزاز من مصطلحات النصِّ الشَّرعي والضَّجر منها، والمطالبة باستبدالها بمصطحات جديدة: يقول حسن حنفي – موضِّحًا رأيه في هذه القضية– :«إنَّ في العصر ألفاظًا تجري مجرى الهشيم في النار مثل الإيديولوجيا والحركة والتغيير والتحرر والجماهير والعدالة...أما ألفاظ الله والجنة والنار والآخرة والحساب والعقاب...فهي ألفاظٌ قطْعيَّة صِرفة لا يمكن التعامل معها دون فهم أو تفسير أو تأويل...وألفاظُ الجنِّ والملائكة والشياطين بل الخلق والبعث والقيامة ألفاظٌ تُجاوز الحسَّ والمشاهدة ولا يمكن استعمالها، لأنها لا تشير إلى واقعٍ ولا يقبلها كلُّ الناس»[3].

ثالثًا: التفريقُ بين نُصوص الشَّرع في باب العقائد والعبادات والمعاملات في العمل والتطبيق: فما كان منها من القسم الأول فلا يَقبل التغيير والتطوير إذ هو ثابتٌ، وما كان منها من القسم الثاني فهو قابلٌ للتَّغيير والتبديل، يقول محمد النويهي: «إنَّ نصوص القرآن والسنة في مسائل العقيدة والعبادة هي التي تُقبل، أما غيرها في أيِّ ناحية من نواحي التشريع فتخضعُ للتَّعديل والتغيير والإضافة والحذف»[4]، ويرى الكاتبُ نفسه أنَّ « كلَّ التشريعات التي تخصُّ أمور المعاش والعلاقات الاجتماعية بين الناس والتي يحتويها الكتابُ والسنةُ لم يُقصد بها الدَّوام وعدم التغيير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة احتاج إليها المسلمون الأوائل

(١) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، لنصر حامد أبو زيد، ص١٦.
(٢) أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أبو سليمان، ص ١٧٢.
(٣) التراث والتجديد، لحسن حنفي، ص١٤٠.
(٤) محمد النويهي، مجلة الآداب، بيروت، عدد مايو ١٩٧٠م، ص٣١.

وكانت صالحة وكافية لزمانهم فليست بالضرورة مُلزمةً لنا»[1].

رابعًا: إلْباسُ النصِّ الشَّرعي لَبوسًا جديداً وخوْضُ غِمار تجربةٍ جديدة في قراءته: «لأنَّ من حقِّ كلِّ جيل بل من واجبه أن تكون له تجربته وأنْ يثري بها النُّصوص ويثريها بالنُّصوص غير مقلد وهو قادر على الاجتهاد»[2].

ولذلك سعى الاجتهادُ الحداثيُّ المعاصرُ – من أجل إضْفاء الشَّرعيَّة على ما يفعل– إلى عدِّ الاجتهاد حقًا مكفولاً لكلِّ أحد[3]، حتى لمن ليس أهلاً في نظر علماء «فقه النقل الذِّين همْ خصومٌ لعلماء» فقه العقل «ممن يدْعون إلى ممارسة التطوير والتغيير» للفقه الموروث الموصوف بـ: «التقليدي» و«العقيم»[4].

المطلب الثاني: آثارُ القراءةِ الجديدة للنَّصِّ الشَّرعي في اجتهادات الطَّرح الحداثي المعاصر.

استدعى توظيفُ الاتِّجاه الحداثي المعاصر لمناهج غريبة في قراءة النصِّ الشرعي إلى الإفضاء إلى آثار جِدِّ خطيرةٍ في فهم الشريعة، وتطبيقها على أرض الواقع في هذا العصر، وفي هذا المطلب نُعرِّج على ذكْر بعضِ هذه الآثار التي أوقفنا عليها البحثُ، فمن ذلك[5]:

أولاً: نزع القداسة عن النُّصوص الشرعية: جرى الاتجاهُ الحداثيُّ المعاصرُ في قراءته للنَّصِّ الشَّرعي على عدِّ القرآنِ والسُّنة نُصوصًا غيرَ مُقدَّسة، تطبَّقُ عليها مناهجُ النَّقد الحديثة التِّي تطبَّقُ على بقية النُّصوص البشريَّة، فالنُّصوص كلُّها سواء أمام هذه المناهج المطبَّقة في مجالات الأدب والاجتماع والتاريخ في دُنيا النَّاس اليوم.

ومما يحتجُّ به الاتجاهُ الحداثي في هذا السبيل، القولُ بأنَّ الجامع المشترك بين النَّص الديني والنص البشري هو اللغة التي كُتب بواسطتها النَّصَّانِ، وهذه اللغة يجب دراستها وفقَ المناهج المستحدَثة من قِبل الإنسان في فهم اللِّسان.

---

(١) محمد النويهي ،مجلة الآداب، بيروت، عدد مايو ١٩٧٠م، ص١٠.

(٢) حوار لا مواجهة، ٤٣ و٤٤.

(٣) وجهة نظر، لأحمد الخمليشي، ٧/ ١٥١.

(٤) وجهة نظر، لأحمد الخمليشي، ٦/ ١٧٧ و٧/ ١٥٠.

(٥) مظاهر الانعتاق من النص والتحرر من سلطته باديةٌ في كتابات الحداثيين المعاصرين، وذكَر الباحثُ هنا جملة من آثار القراءة الجديدة للنص الشرعي ولم يرِ التطويل بذكر علاقة ذلك بترك النص وإلغاء هديه، وتركَ بيان ذلك لفطنة القارئ اللبيب الذي يُفترض فيه أن يكونَ من أهل التَّخصص في فهْم النَّصِّ ودلالاته ومقتضياته.

ويعبِّـر الاتجاه الحداثـيُّ – في صَفاقة مُخزيةٍ وقلَّة حياءٍ وعجْرفـةٍ متناهيةٍ– عن مذهبه في نزع القداسـة عن النَّص الشَّـرعي قائلاً على لسـان علي حرب: «ولابد من نزع هالة القداسة عن الوحي بتعرية آليات الأسطورة والتعالي والتقديس التي يمارسها الخطابُ القرآني»[1].

ويشـرح محمد أركون كيف أُضْفيَتِ القداسـةُ علـى النص الديني قائـلا: «إنَّ التقديسَ للكتب المقدَّسة خُلع عليها، وأُسدلَ بواسطة عددٍ من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكريَّة الاستدلالية والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية»[2].

ومـن أجْـل هذا التَّجني علـى النصوص الدينيـة، كان منْ واجبِ الحداثـيِّ المعاصر أن يتعامـل مـع القرآن علـى أنه نصٌّ من النصـوص، وليس على أنَّه وحيٌ مقـدَّس، يقول محمد أركون مبينـًا ذلك: «لابد من النظر إلى القرآن ليس على أنه كلامٌ آتٍ من فوق، وإنما على أنه حدَثٌ واقعيٌّ تمامـًا كوقائع الفيزياء والسيولوجيا»[3].

ثانيـًا: النُّصوص الشـرعية نصوصٌ ليست لها دلالاتٌ ثابتة أو معاني ذاتية: فلا توجد عند الاتجاه الحداثي المعاصر – في ممارسته للاجتهاد– «عناصر جوهرية ثابتة للنصوص، وليس للألفاظ أي دلالة ذاتية فالنَّصُّ هو فضاء دلالي وإمكان تأويلي، والقراءة لا تخرج من مأزقها إلا إذا توقفنـا عـن النظر إلى النص بوصفه أحـادي المعنى وإلى القـراءة بوصفها تتطابق مع النص، ولذلك فالنص الذي ينصُّ على الحقيقة ينتهي بانتهائها، ولكن النص لا يقول الحقيقة والقـراءة هي التي تحيلـه إلى معنى، ولا يمكـن الوصول إلى المعنـى الحقيقي الموضوعي للنَّـص الديني والقصد الإلهي منـه لأنه لا وجود لهذا المعنى، فالمعنـى متغير من عصر إلى عصر»[4].

ولذلك كان واجبًا – حسب الطرح الحداثي المعاصر– منهجياًّ ممارسةُ ما يلي:

١/ التأويـل: ذلك لأنـه« لازمٌ من لوازم اللغة وهو صفةٌ ملازمةٌ لكلِّ خطابٍ دون تفريق بيـن النص الواضح وبيـن المجمل أو المبهم أو المتشـابه، ومن ثَمَّ التأويـل ضرورة للنص،

(١) نقد النص، علي حرب، ص٢٠٣.
(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص٢٥.
(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٨٤.
(٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٢٤، ونقد الحقيقة، علي حرب، ص٩.

ولا يوجد نصٌّ إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به»[1]، والنص الديني عند الحداثيين «برموزه يفتح آفاق تأويلٍ لا حدود لها للقارئ الذي يُحيِّنُه حسب عالمه المعيش، ليعيد امتلاكه بإعطائه المعنى الذي يلائمه»[2].

٢/ الحُكْم بموتِ المؤلف: مع تقدم الدَّرس اللِّساني وظهور التفكيكية أصبح المؤلف للنصوص- أيًّا كانت هذه النصوص- غائبًا مُستَخفًا به، فهو مجرد «مستخدم للغة، ولذلك فهو ليس مُنشئًا للنَّص أو مَصْدراً له يحتكرُ معناه ويوَجِّه قارئه، وإنما أصبح المعنى يعتمد على القارئ...وما المؤلف إلا ناسخٌ يعتمد على مخزون هائل من اللغة الموروثة وهذه اللغة هي التي تنطق وتتكلم وليس المؤلف، أدى كلُّ ذلك في النهاية إلى استبعاد المؤلف ثم إعلان موته»[3].

٣/ التحرر من سُلطة النص: نادى الطَّرح الحداثيُّ المعاصرُ - في قراءته التجديدية للنصوص الإسلامية- بالانعتاق من سلطة النَّص والتَّمرد عليه، ذلك لأنَّ مهمة القارئ الناقد أمام النص قراءة ما لم يقله النص الذي «يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف وما لم يخطر له»[4].

٤/ التَّحررُ من العاطفة الدِّينية عند مُمارسة القراءة العلميَّة للنَّص: إذْ أنَّ من شروط القراءة التجديدية للنص الديني:« دراسة النَّص بلا عواطف جيَّاشة من شأنها أن تُوقع الدارس في الوهم وخصوصاً إذا كان موضوع الدراسة نصاً دينياً أو نحو ذلك«[5].

والقراءةُ التي تستوفي هذا الشَّرط المهمَّ تكونُ هي: «القراءة الحية» المطلوبة التي فيها «الخلق» و «التجديد»، وإذا لم تستوف ذلك تكون « قراءة ميتة»[6] لا تنتفع الأمة الإسلامية بها.

---

(١) موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، سعد بن بجاد العتيبي، ص ٤٦٩.
(٢) إصلاح الإسلام بدراسته بعلوم الأديان، العفيف الأخضر، ص٥٩.
(٣) موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، ص٤٦٩ و٤٧٠.
(٤) الممنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة، علي حرب، ص ٢٢. وواضحٌ أنَّ الذي يرى في النصِّ ما لم يكن مقصود القائل منعتقاً منه ساع في التمرد عليه والخروج عن مقاصده ومراميه.
(٥) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، لمحمد شحرور، ص٣٠.
(٦) نقد النص، علي حرب، ص٢٠٤.

ثالثـًا: نسبيـةُ مُعاني النصوص وعدم الوقـوف على مقاصدها النهائيـة: ذلك لأنَّ دعوى الوقوف على المعنى النهائي للنَّص الشَّـرعي احتكارٌ للحقيقـة ووصايةٌ على النَّاس ومن هنا فـإنَّ القـرآن الكريمَ في نظر الخطاب الحداثي المعاصر: «ليـس له ثوابتٌ بل هو مجموعةٌ من المتغيِّرات يَقرأ كل عصر فيه بنفسـه، ولا توجد قراءاتٌ صحيحةٌ وأخرى خاطئة، فالقراءات كلُّهـا صحيحـة والخطأ هو قـراءة المعاصرين للقـرآن بمنظورٍ غير عصري، إنَّـه مفتوحٌ على جميع المعاني، إنه كونٌ من العلامات والرموز....ومادام القرآن عندهم لا ينصُّ على الحقيقة فـإنَّ المعاني فيـه لا نهائية ولا تقـفُ عند حدٍّ، ولذلك فلا يحـقُّ لأيِّ تفسـيرٍ أن يُغلِقَ القرآن، لأنَّ النصوصَ تُنتج دائمـًا دلالاتٍ جديدة مفتوحة مطَّردة والركون إلى التفسـير الحرفي موت للنصِّ»[1].

ونسـبيةُ دلالاتِ النُّصوص تُساعد على القراءة الحرَّة للنَّصِّ التي هي في الحقيقة« تجربةٌ شخصيةٌ»

لــ« للقارئ» أو «المجتهد»، ويظل إنتاج الدلالة فعلاً مشتركـًا بين القارئ والنصِّ، ويظل النص متجدداً بتعدد القراء من جهة وباختلاف الظروف من جهة أخرى[2].

رابعـًا: دعـوى تأثُّرِ النُّصوص الشَّـرعية بالواقـع السياسـي[3]: ادَّعى الاتجـاهُ الحداثيُّ المعاصـر المتصـدي للاجتهاد في فهـم النصِّ الشَّـرعي توجيهَ الأحداث السياسـية والوقائع الاجتماعية للنصوص الشـرعية فهمـًا وممارسـةً، «فكلُّ الدراسـات الفكرية المعاصرة التي أخذتْ تنبشُ في تاريخ الإسـلام وتراثه كانت تعتمدُ بشـكل رئيسـي على تأثير السياسـة على النُّصوص الشَّـرْعية وطرائق الاسـتدلال والاجتهاد، وأنَّ الأحكام والنصوص لم يكن مردُّها إلى التشريع والديانة بقدر ما هي متأثرة بواقعها الذي صاغته السياسة»[4].

---

(١) موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، ص٤٧٠و٤٧٢.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص٢٧٩، والتراث والتجديد، لحسن حنفي، ص١١٢.

(٣) يرى الباحثُ أنَّ تأثير الأحداث السياسـية في فهم النص الشـرعي عند الحداثي من آثـار القراءة الجديدة للنص، وليسـت سـببـًا من الأسـباب الحاملة على ذلك، لأن هذه الدعوى لم يَسـبْقْ إليها أحدٌ قبلَ الطَّرح الحداثي، وما وُجد من ذلك في تاريخ الفكر الإسلامي فاستثناءاتٌ منفردةٌ لا تشكِّل أثراً بارزاً للقراءة الحداثية الجديدة كما هو الحال عند الحداثيين المعاصرين.

(٤) معركة النص، لفهد بن صالح العجلان، ص ٦٣.

وبالغ الاتجاه الحداثي في ردِّ كلِّ الظواهر الفكرية في تاريخ حضارة الإسلام إلى التأثير السياسي حتى قال عبد الجواد ياسين: «فما من شيء في هذا التاريخ إلا وهو مبْصُومٌ بخاتم السياسة: الفكرُ والفقه والاجتماع والاقتصاد واللغة والفن والجغرافيا والسيكولوجيا بل **والنصُّ الشَّرعيُ ذاته**»[1].

خامساً: تحريف الشريعة في عقيدتها وأحكامها التفصيلية[2]: أدى التأويلُ الحداثيُّ للنصِّ الشَّرعي إلى مسْخ العقيدة الإسلامية، وتزوير أحكامها التفصيلية، وتفسير ذلك تفسيراً غريباً عن روحها ومقاصد مُنزلها، وسنَّة الناقل لها محمَّد بن عبد الله عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

إنَّ إعادةَ النَّظَر في الإسْلام صنيعٌ مبرور عند الاتجاه الحداثي المعاصر، ومفخرةٌ من مفاخرهم، ومنقبة في سِجِلِّ أعمالهم، يقول محمد أركون مشيراً إلى أن المهمة التي يقوم بها تتلخص في: «تجديد الفكر الديني وتحرير العقل العربي ونقدهما مما يعانيانه من تخلف وتحجُّر وقصور، من أجل تأسيس عقلانية عربية نقدية مركبة ومنفتحة»[3].

وينوِّه علي حرب بما قام به حسن حنفي من تجديد في التراث الديني في الإسلام فيقول: «بهذا يقوم حسن حنفي بإعادة النظر في كلِّ شيء ويسعى إلى قلْب كلِّ المفهومات... وخاصَّة في كتابه من العقيدة إلى الثورة من أجل إعادة البناء والتأسيس، وينسفُ كلَّ المقدِّمات والأصول ويزعزع البديهيات القارَّة في العقل العربي والإسلامي، والغريبُ أنْ يفعل كلَّ هذا لا بوصفه ملحداً أو مرتداً أو محارباً للدين بل يقدِّم نفسه بوصفه فقيهاً من فقهاء المسلمين يجدِّد لهم دينهم»[4]!!!.

ومماَّ روَّج له الاتجاهُ الحداثي في قراءته الجديدة للنص الشرعي:[5]

---

(١) السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النَّص والتأَّريخ، لعبد الجواد ياسين، ص١٦٧.

(٢) إنما أسهبَ الباحثُ هنا في ذكر الأمثلة الفقهيَّة لأثَر إلغاء النَّص من قِبل الاتجاه الحداثي المعاصِر لتقرير ما قد تخلَّص إليه من أحكامٍ تحتاج إلى أدلة واضحة وحجج بينة، فراراً منْ أن يُرمى بالتَّجني في الحكْم، والجوْر في الاستنتاج.

(٣) نقد النص، علي حرب، ص٦٥.

(٤) نقد النص، علي حرب، ص٧١.

(٥) اختار الباحثُ هذه الأمثلة مع أنها قد تكون مكررة في بحثه، لأنها مما يتكرر ذكرُه عند الطرح الحداثي بأساليب

– النبوة منتهية لأن العقل قادرٌ بذاته على بلوغ درجة اليقين[١]، ولا سلطان إلا سلطانه[٢]، وهو لا سلطة عليه إلا للواقع الذي نعيشه.[٣]

– والنصوص الشرعية ليست حجة، والعقل أقوى منها في الاحتجاج.[٤]

– ولا رجْم في الإسلام.[٥]

– والمرتد لا يقتل لأن حكم الردة سالب لحرية الاعتقاد التي هي حقٌّ مُصانٌ من حقوق الإنسان المعاصر[٦].

– والحجاب الشرعي للمرأة المسلمة ليس فرضا بل هو تشريع مؤقَّت للتمييز بين المحصنات وغير المحصنات.[٧]

– ولا ينبغي التفريق بين الرجل والمرأة في الشهادة[٨].

– ولا يُشرع تعدد الزوجات.[٩]

– وشُرب الخمر مكروه وليس محرمًا.[١٠]

– والربا جائز وفائدته لا غضاضة في أخذها وتعاطيها.[١١]

مختلفة وأنظار متعددة، فلا جرمَ أن يكرر الباحثُ ذكرها تبعًا لتكررها عند مُتبنِّيها والمعتقدين لها.

(١) نقد النص، ص٢٨ و٢٩.

(٢) ظاهرة اليسار الإسلامي، للميلي، ص٥٧.

(٣) المصدر السابق، ص٥٤.

(٤) المصدر السابق، ص٥٤.

(٥) أين الخطأ، عبد الله العلايلي، ص٧٦.

(٦) حرية الاعتقاد والفكر في الإسلام، لجمال البنا، ص٧ و٢٤.

(٧) من القائلين بهذا الفقه فؤاد زكريا في الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ص٢٤، وحسين أحمد أمين في دليل المسلم الحزين، ١٣٢.

(٨) امرأتنا بين التشريع والمجتمع، للطاهر حداد، ص١٧ و١٨، والإسلام والحرية، للشرفي، ص٦٢.

(٩) امرأتنا بين التشريع والمجتمع، للطاهر حداد، ص٥٥.

(١٠) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، لمحمد شحرور، ص٤٧٧.

(١١) هذا رأي عبد الرحمن الشرقاوي. وانظر: كتاب رأيُهم في الإسلام، ص٦٨.

خاتمة البحث

لم يكن سهلاً أمام من تبنى المناهج الغربيَّة في قراءة النَّص الشَّرعي من أصْحاب الاتجاه الحداثي أن يصرِّحوا جهاراً نهاراً بمعاداة منطوق الشريعة في الكتاب والسنة فاحتالوا بضروب من الحيل في سـلْب المعاني الصحيحة الصريحة للنصوص الشرعية، واخترعوا لذلك قواعد جديدة بديلة عن قواعد أصول الفقه التي ذهبت مُهج علمائنا في تأصيلها والاستدلال لها من الأصليْن العظيميْن والمنبعيْن النيِّرين: الكتاب والسنة.

يقـول الجابـريُّ مـبرراً دعوته إلى تغييـر قواعد علم أصـول الفقه: «ولا شـيء يمنع من اعتمـاد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شـأنها أن تحقق الحكمة من التشـريع في زمن معين بطريقة أفضل».[1]

كان أول صنيـع للاتجاه الحداثي - في فهْم النَّص الشَّـرعي فهمـاً جديداً يخاصم القديم - نبْذ ما قد علِق بالنَّصِّ الديني من شروحات وتعليقات للقارئين - علماء السلف- تراكمت عـبر عصور ماضية وأزمنة متقادمة ؛ لأنَّ النصـوص الدينية «بنت المناخ الثقافي الذي ظهرت فيه فهي إذن نسـبية وتتغير بتغير أسـلوب حياة الناس وعقلياتهم، فتغدو متقادمة أي تجاوزها الزمن».[2]

لقـد آمن الاتجـاهُ الحداثي في فهْم النَّصِّ الشَّـرعي بأنَّ «الأجوبة الجاهـزة» المقدَّمة من ساداتنا الفقهاء عبر عصور الإسلام الخوالي عن قضايا الأمة وهمومها، والصالحة لكل زمان ومـكان لا محل لها تحت سـماء العالم اليومَ لأنهـا «اليقين الجامد وإيمـان العجائز المطلق والسـاذج»[3]، ولقد أدى ذلك إلى اختراع ما اصطُلح عليه: بـ «الإسـلام العالمي الجديد» أو «الدِّيـن العلماني الجديد» الذي يقوم على معالم دين جديد لم ينزل على قلب محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلَّم.

ومن ركائزه الكبرى:

- أنَّ **الشـهادتيْن** ليـس لهما مدلـولٌ إيماني محضٌ، وإنما تعنيانِ في هذا العصر الشَّـهادة

(١) وجهة نظر، ص٦٢.

(٢) إصلاح الإسلام بدراسته وتدريسه بعلوم الأديان، العفيف الأخضر، ص٥٣.

(٣) المصدر السابق، ص٣١.

النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ[١].

- وأنَّ **الصلاة** مسألة شخصية[٢] وليست واجبة[٣]، وفُرضت أصلاً لتليين عريكة العربي، وتعويده على الطاعة للقائد[٤]، وتُغني عنها رياضة اليوغا وهو ما غفل عنه الفقهاءُ[٥].

- و**الزكاة** ليست واجبة وإنما هي اختيارية[٦].

- و**الصوم** ليس واجبًا أيضًا[٧].

- و**الحج** من الطقوس الوثنية العربية القديمة وهو عبارةٌ عن حنينٍ إلى أسطورة العَوْدِ الأبدي[٨]، ويُغني عنه الحجُّ العقليُّ أو الحجُّ الرُّوحيُّ!!![٩]

إنَّ هذا العبَثَ لا مكانَ له في شرعِ الله «لأنَّ المعرفة في الشريعة الإسلامية مبنية على الإيمان المؤسَّس على التَّصديق الجازم واليقين الذي لاشكَّ فيه، بينما هذه الدعوى في الحقيقة فكرة ترتبط بموقف فلسفي يُسيطر على العقل الغربي وهو اليأس من تحصيل اليقين، مما جعل المعرفة كلَّها ذات طبيعة افتراضية فهي دائمًا بانتظارِ التعديلِ والتغييرِ وانهارت مقولة المعرفة الموضوعية أو المعرفة اليقينية، وبهذا الشكل تُصبح القراءة عملية تغييرٍ للحقيقة وليست نقلاً أو تغييراً»[١٠].

تلك هي أهمُّ معالم هذه الدِّراسة في تلخيصٍ لمحتواها العلميِّ ومضمونها المعرفيِّ[١١]،

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، لحسن حنفي، ١/ ١٧.

(٢) مآل الإسلام في القراءات العلمانية، للدكتور أحمد الطعان، بحث منشور على عدة مواقع إلكترونية منها موقع صيد الفوائد www.saaid.net

(٣) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، ص٦٣.

(٤) سلطة النص، لعبد الهادي عبد الرحمن، ص١١٠ و١١١.

(٥) الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم، ص١٢٧.

(٦) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، ص٦٣.

(٧) لبنات، لعبد المجيد الشرفي، ص١٧٣.

(٨) العنف والمقدس والجنس، تركي علي الربيعو، ص٨٩.

(٩) محمد أركون، مجلة الكرمل، العدد ٣٤ / ١٩٨٩م، ١/ ٢٣.

(١٠) موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي من النص الشرعي، ص٤٧١، والمرايا المحدبة، ص٣٦.

(١١) قد يبدو للقارئ الكريم أنَّ الباحث قد خالفَ الأوْلى - هنا في الخاتمة- في ذكره لمسائل وقضايا تحتاج إلى تأصيل وتقرير، وهو إنما فعل ذلك عمْداً، إذْ رامَ إعادة طرح إشكال بحثه بأسلوب آخر مذكِّرا به القارئ، ملخِّصا فكرة البحث الأساسية، متخلِّصاً بعدُ إلى النتائج والتوصيات التي جاءت مذيِّلة مباحث ومطالب البحث.

وإذا كان لنا مِنْ توصيات ومقترحات في آخرها، فهيَ التِّي نَسوقها على هذا النحو:

أولاً: عنايةُ الدرسِ الجامعيِّ المعاصرِ في الكلياتِ الشَّرعية وأقسام الدِّراسات الإسلاميَّة في الجامعات العربيَّة والإسلاميَّة بدراسة آراء الطَّرح الحداثيِّ المعاصر التي تُعنى بالاجتهاد في قضايا النصِّ الشَّرعي ومتعلقاته، وتقرير ذلك في مقررات وخطط برامج هذه الكليات الشرعية وأقسام الدراسات الإسلامية ذات الصلة، وذلك سيؤدي إلى تخريج الطَّالبِ الشَّرعيِّ المتخصِّصِ في معرفة هذه الآراء الغريبة الشاذة، العارفِ بطرق الانتصار لنصوص الوحيْن، المتشبِّعِ بالرُّدود العلميَّة الدَّامغة لشُبهات الخصم المعاند.

ثانيًا: توجيهُ عناية البحثِ الشرعيِّ المعاصرِ إلى دراسةِ شُبهاتِ الطَّرح الحداثيِّ المتناولِ للنصِّ الشرعيِّ تناولاً غريبًا موظِّفًا مناهج العلوم الغربية الحديثة المكتَشفة في العصر الحديث في بيئةٍ غريبةٍ عن أرضنا وواقعنا، واقتراحِ بحوثٍ شرعيَّةٍ أكاديميَّة في موضوعاتٍ تتناول بالنقد والتحليل هذه الشبهاتِ التيِّ تتناول النصَّ الشرعيَّ، وتقديم الأجوبة العلميَّة المقنعِة عنها، مع العنايةِ بنشر هذه البُحوث والرَّسائل الشَّرعية العلميَّة بكافة وسائل النَّشر الحديثة المتاحة: ورقيًا وإلكترونيًا.

ثالثًا: توجيهُ عناية المنظِّمين للمؤتمرات والنَّدوات في الكليَّات الشَّرعيَّة وأقْسام الدِّراسات الإسلاميَّة إلى أنْ يكون موضوعُ هذه المؤتمرات والندوات متعلِّقًا بالرُّدود العلميَّة المتناولة للمناهج الموظَّفة من قِبل الاتجاه الحداثي المعاصِر في قراءته للنَّصِّ الشَّرعيِّ، واستخْراج الآراء الشَّاذة الشَّنيعة من منطوقاته ومفهوماته.

وما صنيعُ جامعة القَصيم مُمثلةً في كلية الشَّريعة في عقْدها هذا المؤتمرَ العلميَّ المُبارك في هذا الموضوع المهمِّ الخطير إلا نموذجًا يُمكن الاقتداء به، والنَّسج على منواله في جهات جامعيَّة أخرى وعند مؤسَّسات علمية مختلفة.

وأحمدُ الله عز جلَّ في آخر هذه الدِّراسة على التَّمَام، وأعوذُ بالله من رأيٍ فيها قد أخطأه الصَّوابُ، أو شطَّ به التحليلُ، أو جانبَ الحقَّ، وصلَّى الله وسلَّم على الهادِي البَشيرِ والسِّراجِ المنيرِ نبيِّنا محمَّدٍ وعلى آله وصحبه وسلَّم تسْليمًا كثيرًا إلى يومِ الدِّينِ.

المصادر

- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، للدكتور مُحمد محمَّد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة ١٤٠٣ هـ .
- الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، الطبعة الأولى، مؤسسة النور، بتعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي.
- إرشاد الفحول، للشوكاني، دار الفكر، دون تاريخ.
- الإسلام والحرية الالتباس التاريخي، محمد الشرفي، دار الجنوب للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- الإسلام والحداثة، د/ عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.
- الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، لمحمد عبده، دار المنار، الطبعة الثامنة، ١٣٧٣هـ.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م.
- الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم رياض الريس، لندن، قبرص، ١٩٩١م.
- إصلاح الإسلام بدراسته بعلوم الأديان، العفيف الأخضر، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٤م.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
- أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أبو سليمان، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.
- أين الخطأ ؟ عبد الله العلايلي، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٢م.
- بدعة إعادة فهم النص الشرعي، للشيخ محمد صالح المنجد، مجموعة زاد، دون تاريخ.
- تاج العروس الزبيدي، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الهداية، دون تاريخ.
- التاريخية ....المفهوم وتوظيفاته الحداثية، للدكتور مرزوق العمري، منشور على النت على الرابط التالي: http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html
- التأويل خطورته وآثاره، للدكتور عمر الأشقر، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.
- التجديد في الفكر الإسلامي، للدكتور عدنان محمد أمامة، دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

- تحرير العقل عند الإمام محمد عبده، د/ بلقاسم شتوان، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان التي تصدر عن مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، بالجزائر، العدد الرابع، ذو الحجة ١٤٢٩ه.
- التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، فهد بن صالح العجلان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الثانية، ١٤٣٦هـ.
- التراث والتجديد، لحسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٠م.
- تهافت الفكر المادي التاريخي بين النَّظرِ والتَّطبيق، محمَّد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٥م.
- التوظيف الحداثي للاجتهادات العمرية: قراءة نقدية، لسلطان العمري ـ منشور على الرابط التالي: http://albayan.co.uk/MGZArticle2.aspx?ID=789
- ثقافتنا في ضوء التاريخ، للدكتور عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، والدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية.
- جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، للدكتور محمد أحمد لوح، دار ابن عفان، الرياض، ١٩٩٧م.
- الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د/ الجيلاني مفتاح ، دار النهضة، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- الحداثة عبر التاريخ: مدخل إلى نظرية حنا عبود، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٩م.
- الحداثة من منظور إيماني، د/ عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ -١٩٩٣م.
- حرية الاعتقاد والفكر في الإسلام، لجمال البنا، دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٨م.
- حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية، ضمن الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢م.
- حوار لا مواجهة، أحمد أبو المجد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
- درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
- دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الغربية: منطلقاتها وحقيقتها وآفاقها، د/

عبـد الرزاق هرماس، بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطوير الدراسـات القرآنية، الرياض، المنعقد في ٦/ ٤/ ١٤٣٤هـ.
- دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٣م.
- رأيهـم في الإسـلام، حـوار صريح مع أربعة وعشـرين أديبـاً عربيـاً، لوك باريولسـكو، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٠م.
- سنن أبي داود، تحقيق: محيى الدين عبد الحميد، مصر.
- سـنن الترمذي أو جامعه مع شـرح المباركفوري، المسمى: عارضة الأحوذي، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.
- سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، لعبد الهادي عبد الرحمن، الانتشار العربي، الطبعة الثانية.
- السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النَّص والتَّاريخ، لعبد الجواد ياسين، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
- الصحاح في اللغة للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ.
- الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، لفؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- ظاهرة اليسار الإسلامي، لمحسن الميلي، دار النشر الدولي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسـلامية، لتركي علي الربيعو، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
- عيال الله، لمحمد الطالبي سراس، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
- القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب، للدكتور عبد الرزاق هرماس، مجلة كلية الشريعة، جامعة قطر، العدد ١٩/ ١٤٢٢هـ.
- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، للدكتور محمد محمود كالو، دار اليمان، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
- القـرآن من التفسـير المـوروث إلى تحليل الخطـاب الديني، محمد أركـون، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
- قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ محمد أركون ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٩م.

- الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، لمحمد شحرور، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- الكليات، لأبي البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، دون تاريخ.
- لبنات، لعبد المجيد الشرفي، دار الجنوب، تونس، ٢٠١١م.
- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
- المعجم الوسيط، مجموعة من الأساتذة، دار الدعوة، دون تاريخ.
- المغرب في ترتيب المعرب، للمطرزي، دار الكتاب العربي، دون تاريخ .
- المستصفى من علم الأصول، للغزالي، الطبعة المصورة عن الطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.
- مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ.
- مجمل اللغة، لابن فارس، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- محمد أركون والمنهج الألسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية، للدكتور أحمد بوعود، منشور على الرابط التالي: http: / /liberaldemocraticpartyofiraq.com /serendipity/ index.php? /archives /1780-!!.html
- الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية دراسة نقدية، للدكتور مفرج بن سليمان القوسي، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وأثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية دراسة نقدية في ضوء الإسلام، للدكتور خليفة العسال، رسالة ماجستير في كلية الشريعة، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٦هـ ١٤٢٧هـ، رسالة غير مطبوعة.
- العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، أبو القاسم حاج حمد، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٦م.

- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، للدكتور عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم الفكر، التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، بالكويت، العدد ٢٣٢ أبريل ١٩٩٨م.
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.
- محمد النويهي، مجلة الآداب، بيروت، عدد مايو ١٩٧٠م (لم يتيسر لي الوقوف على عنوان المقال فتركتُ التنصيصَ عليه اضطراراً لا اختياراً).
- موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، سعد بن بجاد العتيبي، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ.
- الممنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.
- معركة النص، لفهد بن صالح العجلان، كتاب مجلة البيان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- امرأتنا في التشريع والمجتمع، للطاهر حداد، المعارف، تونس.
- من العقيدة إلى الثورة، لحسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥م.
- مآل الإسلام في القراءات العلمانية، أحمد الطعان، بحث منشور على عدة مواقع إلكترونية منها: موقع صيد الفوائد www.saaid.net
- محمد أركون، مجلة الكرمل، العدد، ٣٤ / ١٩٨٩م.
- نونية ابن القيم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.
- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.
- النخبة والأيديولوجيا والحداثة، د/ سعيد شبار، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- الهرمينيوطيقا جذور المصطلح ودلالات المعنى، معتصم سيد أحمد، مجلة البصائر اللبنانية، العدد٥٠، السنة ٢٣/ ١٤٣٣هـ .
- وجهة نظر، لأحمد الخمليشي، دار نشر المعرفة، الرباط، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، ٢٠٠٤م.

المؤثِّرات السلبيَّة
في الموقف من النَّص الشرعي
(الهرمينيوطيقا الحداثية أنموذجاً)

صادق محمد أحمد وجيه الدِّين
مدرِّس مساعد- جامعة إب- اليمن
باحث دكتوراه- جامعة أسيوط- مصر

مُقَدِّمَة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين؛ أمَّا بعد؛

تعريف موجز بموضوع البحث:

يتمحور هذا البحث حول المؤثِّرات في الموقف من النَّص الشرعي، مركِّزاً على المؤثِّرات السلبية منها، الناتجة عن التفاعل والتداخل مع الثقافات الوافدة والمستوردة، مع الاقتصار على (الهرمينيوطيقا الحداثية)، التي تمثِّل أهم الأصول التي تولَّدت منها الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة، ونظَّمت لديهم منهج التعامل مع النصوص الدينية الموجودة عندهم، مع استنتاج الآثار التي ترتبت على هذا الأنموذج على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، في ظل وجود عددٍ ليس بقليل من المفكِّرين أو المثقفين العرب المسلمين الذين ينحون نفس المنحى الغربي في هذا الأمر وغيره من الأمور المتعلقة بالنظريات أو المناهج العلمية والمعرفية.

أهداف البحث ومشكلته:

تكمن مشكلة هذا البحث في وجود مجموعة من المناهج والنظريات العلمية والمعرفية الخاصة بالتعامل مع النص الشرعي والموقف منه والقراءة له، وفقاً لما هو متعارف عليه لدى الغرب في تعاملهم مع نصوصهم الدينية، رغم أن هناك فوارقَ جوهريةً كثيرةً بين نصوصنا الدينية والنصوص الدينية لدى الغرب؛ على اعتبار أن القرآن الكريم محفوظٌ بحفظ الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، ومن ثَمَّ فإن حفظ السنة النبوية الشريفة لازمٌ من لوازم حفظ القرآن، ولا سيَّما أنها المبيِّنة لمبهمه، والمفصِّلة لمجمله، والمقيِّدة لمطلقه، وهكذا، في حين أن الكتب الدينية لدى غير المسلمين، بما فيها السماوية كالتوراة والإنجيل، قد طرأ عليها الكثير من التحريف والتزييف.

وإلى جانب نقد الجوانب المتَّصلة بالمشكلة الآنفة الذكر؛ فإنَّ الدراسة تهدف – أيضاً – إلى تحقيق الكثير من الأهداف الأخرى؛ منها:

١ – إعطاء لمحة عامة عن المؤثِّرات السلبية في الموقف من النَّص الشرعي لدى الفكر

العربي الإسلامي في العصر الحديث، ومقارنتها بالمؤثِّرات الإيجابية التي لابدَّ من توافرها كشرط لسلامة منهج التعامل مع النَّص.

٢- بيان مفهوم الهرمينيوطيقا؛ باعتبارها نظريةَ تفسير أو منهجيةَ تأويل للنَّص الدِّيني لدى الغرب، واستنتاج أثرها في الموقف من النَّص الشرعي في الأوساط الإسلامية المعاصرة.

٣- بيان مفهوم الحداثة؛ باعتبارها فلسفة تجديد وتنوير وإحياء وفق النسق الغربي لها، واستعراض المواقف منها في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، ومدى أثرها على الموقف من النَّص.

٤- التعريف بظاهرة القراءة الحداثية للقرآن الكريم، مع إبراز نماذج مختارة منها لعددٍ من أكثر روَّادها تنظيراً وتطبيقاً.

خطة الدراسة:

اشتملت الدراسة على مقدّمةٍ، احتوت على هذه الفقرة وسابقاتها، ومدخل عام ومبحثين، وخاتمة؛ إذ تركز المدخل حول مفهوم النص الشرعي، فيما تضمَّن المبحث الأول التعريف بالحداثة والهرمينيوطيقا، أما المبحث الثاني فتمحور حول أثر منهج الحداثة ونظرية الهرمينيوطيقا على الموقف من النص الشرعي، وتكوَّنت الخاتمة من النتائج والتوصيات.

مدخل عام إلى الدراسة

تقتضي المنهجية العلمية على الباحث؛ أن يستهل تناوله لموضوع دراسته بمدخل عام، يمكِّنه من الإحاطة به من جوانبه العامة وزواياه الرئيسة، بما يجعل الفكرة عن الموضوع واضحةً لدى القارىء. وهذه الدراسة لا تبدو بحاجة إلى شيء أكثر من حاجتها إلى بيان مفهوم النص الشرعي الذي تدور حوله وترتكز عليه.

فالنَّص في اللغة: يُستعمل للإفادة على عدة معانٍ؛ أهمّها: إسناد القول إلى قائله، وإظهار الشيء وإبرازه، وغاية الشيء ومنتهاه وأقصاه[1]، واللغويون يجعلون مفهوم النص متوافقاً مع مفهوم الجملة، فالنص - عندهم- عبارة عن متتالية من الجُمَل.[2]

---

(١) يُنظر: ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، مادة: نص: (٥/ ٣٦٥).

(٢) يُنظر: حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط١،=

أما النَّص في الاصطلاح؛ فقد استخدمه العلماء المسلمون بمعنيين رئيسين:

الأول: بمعنى الآية والحديث، وهذا ما صرَّح به الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) بقوله: «جماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبّدهم به.. فمنها: ما أبان لخلقه نصًّا مثل جمل فرائضه.. مع غير ذلك ممَّا بيّن نصًّا»[١]، وهو ما وافقه عليه الإمام الغزالي (ت٥٠٥ه) مع فارق قصر الأخير النصَّ على ما لا يتطرق إليه التأويل.[٢]

الثاني: بمعنى الثبوت والدلالة على الأحكام، فهو الظاهر البيِّن مرادُه، ويقابل المحكَم الذي لا يحتاج إلى تأويل في اصطلاح الأصوليين[٣]، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «الأدلة النقلية إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند لا يحتمل متنها على التأويل على حالٍ، أو لا، فإن لم تكن نصوصاً، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر، فلا يصح استناد مثل هذا إليها؛ لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع، وإفادة القطع هو المطلوب، وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع، إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء»[٤].

وأجمل الإمام السيوطي (ت٩١١هـ) آراء العلماء في تعريف النص؛ بقوله: «النص: اللفظ المفيد المرتفع عن قبول التأويل، وقيل: ما لا يحتمل إلا تأويلاً واحداً، وقيل: ما يستوي ظاهره وباطنه، وقيل: ما تعرى لفظه عن الشبهة، ومعناه عن الشركة، وقيل: ما وقع في بيانه إلى أقصى غايته»[٥].

ووُصف النص بكونه شرعياً؛ حتى يختص بما كان مصدره الشرع الإسلامي، فيُراد بالنص الشرعي «الكلام الصادر من المشرع لبيان التشريع، وينحصر في المصدرين الأساسيين

=٢٠٠٧م: (ص٤٤- ٤٨).

(١) الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٥م: (ص١١١).

(٢) يُنظر: المنخول في علم الأصول، حقَّقه وخرَّج أحاديثه ونصَّ عليه: د.محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م: (ص٢٤٣).

(٣) يُنظر - على سبيل المثال -: التفتازاني، سعدالدين محمود بن عمر (ت٧٩٣هـ)، التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م: (ص٤٩٠- ٤٩١).

(٤) الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق وشرح: عبدالله دراز، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦م: (٢/ ٢٩٤).

(٥) عبدالرحمن جلال السيوطي أبو الفضل، معجم مقاليد العلوم، تحقيق: د.محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م: (ص٦٣).

للتشـريع الإسلامي وهما الكتاب والسـنة»[1]، فهو اللفظ المركب المفيد أو الجملة المفيدة المنصوص عليها في الشـرع الإسلامي، عن طريق القرآن والسنة[2]، دون أن يدخل في مفهوم النـص ما هو تـراث من آراء وأقوال العلمـاء، وإن تعامل الحداثيون على أسـاس أن كل هذا مندرج تحت النص الشرعي.[3]

وقد برزت في الآونة الأخيرة الكثير من المؤثِّرات السلبية في موضوع الموقف من النص الشـرعي لدى المسـلمين، تأتي في مقدِّمتها نظرية الهرمينيوطيقا في التفسير، التي هي جزء من منهج الحداثة، والدراسة تتمحور حول الهرمينيوطيقا خصوصـاً والحداثة عمومـاً.

***

(١) أحمـد بن الشـيخ محمد الزرقا (ت ١٣٥٧هـ)، شـرح القواعـد الفقهية،، صحَّحه وعلَّق عليـه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م: (١/ ١٤٧).

(٢) يُنظر: د.أيمن علي صالح، مصطلح النص في الفقه الأصولي، بحث منشور في مجلة (إسلامية المعرفة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، أمريكا، العدد: ٣٣- ٣٤، السنة التاسعة، ٢٠٠٣م: (ص٨٩).

(٣) يُنظر: أسـتاذنا أ.د.معتمد علي أحمد سـليمان، الإسـلام بين عصمة النص وضوابط نقد الفهم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٤٣٣ه- ٢٠١٣م: (ص١٦).

المبحث الأول

مفهوم الهرمينيوطيقا والحداثة

المطلب الأول: مفهوم الهرمينيوطيقا

قد يبدو هذا المصطلح غريباً لدى الكثيرين في الأوساط الإسلامية، العربية منها بالتحديد، ولكنه قديم جداً في التراث الغربي، فقد بدأ استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية للدَّلالة على مجموعةٍ من القواعد والمعايير التي يجب أن يتَّبعها المفسِّر لفهم النَّص الدِّيني (الكتاب المقدَّس) [1]، ومرَّ هذا المصطلح بعدة مراحل، فإذا كان بدأ في الدراسات اللاهوتية وفق الإطار الكلاسيكي، فإنه انتقل بعد ذلك إلى المرحلة الرومانسية الخاصة بعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص، ومن ثم تطوّر بالانتقال من الإبستمولوجيا إلى الأنطولوجيا، أي من البحث عن منهج للفهم إلى البحث عن معنى الفهم و حقيقته، لكن هذا التطور الدلالي للمصطلح لم يخرجه عن دائرته الأساس المتمثِّلة بفهم النَّص الدِّيني، تفسيراً وتأويلاً وتنزيلاً.[2]

وهناك من قسَّم المراحل التاريخية التي مرَّت بها نظرية الهرمينيوطيقا إلى الآتي: [3]

المرحلة الأولى: الهرمينيوطيقا والفلسفة التأملية، وأبرز ممثليها «لاشلييه» و«برونشفيك» و«لانبو».

المرحلة الثانية: وفيها انتقلت من التأمّل إلى التأويل، وحدث هذا التحوّل على يد أحد ممثليها وهو «جون نابير».

المرحلة الثالثة: البُعد النقدي للتأمُّل، بمعنى التأويل «كممارسة الارتياب»، وروَّاد هذا هم: «ماركس» و«نيتشه» و«فرويد».

---

(١) يُنظر: د.عبدالوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م: (١/ ٨٨)، د.نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٦م: (ص١٣)، د.نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م: (ص١٧٣).

(٢) يُنظر: الهرمنيوطيقا: المفهوم والتطور التاريخي، مقالة منشورة على شبكة الإنترنت، عن طريق الرابط الآتي: http: / /philobouzariah.ahlamontada.com /t27-topic

(٣) يُنظر: نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٨م: (ص١٨- ٢٣).

ونحا آخرون منحى آخر في تقسيمها، فـ«يول ريكور» قسَّمها إلى هرمينيوطيقا فلسفية وهرمينيوطيقا توراتية، معدّاً العلاقة بينهما علاقة تضمين، فالفلسفية تذهب إلى القطب التوراتي، والتوراتية من جهتها تتبع الفلسفية، بل هي تطبيق لها.(١) بينما قسَّمها تلميذه حسن حنفي إلى هرميينوطيقا عامَّة، وهرمينيوطيقا مقدَّسة، فالأولى تضع قواعد عامة لتفسير أي نص، أما الأخرى فهي تضع القواعد الخاصة لتفسير النصوص الدينية والكتب المقدَّسة دون غيرها.(٢)

ويعرِّف الدكتور عبدالوهاب المسيري الهرمينيوطيقا بقوله: «هي مشتقة من الكلمة اليونانية «Hermeneuin» بمعني يُفسِّر أو يوضِّح - من علم اللاهوت- حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدَّسة»(٣).

أمَّا الدكتور نصر حامد أبو زيد، فيذكر أن الهرمينيوطيقا عبارة عن التأويل للنصوص الدينية؛ فكان مما قاله في هذا الباب: «أفضى الخوض في الكتاب المقدّس في تاريخ الثقافة الأوروبية إلى بلورة نظرية التأويل -الهرمينيوطيقا- التي تمَّ نقلها من مجال دراسة النصوص الدينية إلى مجال دراسة النصوص الأدبية في النظرية النقدية المعاصرة»(٤).

ويذهب حسن حنفي إلى أنَّ: «الهرمينيوطيقا تعني علم التأويل والتفسير دون وضع فروق دقيقة بينهما، إلا إذا قلنا: إن التفسير يظل هو التفسير الذي يعتمد على اللغة وأسباب النزول، دون أن ندخل في الباطنية، ودون أن ندخل في مستويات أعماق النص. أما الهرمينيوطيقا أي: علوم التأويل فهذه تتجاوز مستوى علوم اللغة ومستوى الواقع والعالم إلى مستوى المعاني

(١) يُنظر: من النَّص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسَّان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م: (ص٨٦، ٩١).

(٢) تُنظر مقالته (قراءة النص) في مجلَّة (ألف/ مجلة البلاغة المقارنة)، الجامعة الأمريكية، القاهرة، العدد الثامن، ربيع ١٩٨٨م، ضمن ملف حول (الهرمينيوطيقا والتأويل): (ص١٠).

(٣) الموضوعية والذاتية، مقالة منشورة له في موقع «فلاسفة العرب» على شبكة الإنترنت،
.http: //www.arabphilosophers.com /Arabic /adiscourse /aeastwest /Knoweldge /Objectivity_and_Subjectivity.htm

(٤) النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٩٩٩٥م: (ص١١٢).

الباطنية للنص وأبعاده المختلفة، نزل القرآن على سبعة أحرف، فهذا التأويل ينطبق أكثر على الهرمينيوطيقا؛ لأنّ التأويل يتضمَّن الأبعاد الباطنية للنص إذا ما عاشه الشعور، في حين أن التفسير مجرَّد ضبط لغوي، وفهم عن طريق مباحث الألفاظ، ربما في العودة – أيضاً- إلى ما سمَّاه الأصوليون والقدماء (تحقيق المناط) و(تنقيح المناط) »[1].

ويتابع حديثه بأنَّ «الهرمينيوطيقا الدينية هي منهجٌ تتجلَّى من خلاله أخلاقيات النص، وتحاول أن تجعل المنهج أداةً لكشف الحقيقة الدينية، بصرف النَّظر عمَّا إذا كانت حقيقةً ميتافيزيقيةً أم حقيقةً طبيعيةً أم حقيقةً أخلاقيةً اجتماعيةً. الهرمينيوطيقا الدينية تحاول أن تبني عالم الدين كما كشف عنه النص دون أن تأخذ موقفاً ودون أن تقوم بعملية نقدية»[2].

وبشكل عامٍّ؛ فالهرمينيوطيقا نظرية في تأويل الكتاب المقدس، وهو علم فقه اللغة أو علم الفهم اللُّغوي، وأساس منهجي لدراسة العلوم الإنسانية، وظاهرة دراسة الوجود.[3]

وبما أنّ هذه النظرية التفسيرية أو التأويلية نشأة غربية؛ فإنَّ من الأهمية بمكان ذكر تعريفها لدى أبرز روَّادها هناك، فها هو (بول ريكور) يعرِّفها بأنّها: «فنّ كشف الخطاب في الأثر الأدبي».[4]، وقيل: فن تأويل النصوص المقدسة الإلهية أو النصوص الدنيوية البشرية، وهي كذلك مساوية للتفسير أو للفلولوجيا بما هي تفسير حرفي أو نحوي وصرفي لغوي لبيان معاني الألفاظ والجمل والنصوص، وهذا ما يُعرف بالتفسير اللفظي.[5]

ويجمل الدكتور حسن الشافعي الكلام حول هذا المصطلح بقوله: إنه «يعني بالهرمينيوطيقا Hermeneutics قواعد التأويل والفهم للنصوص الدينية، وهو مصطلح قديم التصق بالثيولوجيا المسيحية، وتعرض لتطورات عدة في مدلوله، ضيقًا وسعةً، حسب تطور الفكر الديني والفلسفي في سياق الحضارة الغربية ودراسات الكتاب المقدس، ويمكن أن

(١) الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد التاسع عشر: (ص٨٨).

(٢) الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مرجع سابق: (ص٨٨).

(٣) د.فهد محمد القرشي، منهج حسن حنفي: دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه منشورة، مكتبة مجلة البيان، الرياض، ط١، ١٤٣٤هـ: (ص٤١٨- ٤١٩). بتصرف يسير.

(٤) من النص إلى الفعل، مرجع سابق: (ص٨٥).

(٥) خالد السعيداني، إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: نتائج محمد أركون أنموذجاً، الجامعة التونسية، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، ١٩٩٨م: (ص٦٤).

نلخِّص هذه الأطوار المتفاوتة للمصطلح ودلالاته، كما يلي:

١- الهرمينيوطيقا: الأصول النظرية التي تعني بتفسير النصوص الثيولوجية.

٢- أو أسس تفسير الكتاب المقدس وتطبيقاتها.

٣- أو العلم النظري والفن العملي المتعلقان بتفسير النصوص القديمة.

٤- أو نظرية فهم النصوص الدينية والفلسفية والأدبية وتأويلها.

٥- أو نظرية فهم النصوص الدينية والفلسفية والأدبية وغيرها وتطبيقاتها.

٦- أو أصول تأويل المدونات المسجلة بالكتابة.

٧- أو فهم صور الوجود الإنساني وتأويلها: وهو أوسع الدلالات التي انتهت إليها الفلسفة المعاصرة على يد هيدجر، بحيث تشمل كل الدراسات الإنسانية والاجتماعية، والواقع أن أكثر الفلاسفة المحدثين تأثيرًا في إحياء هذا المصطلح وتجديد أسسه الفكرية هو (هوسرل) صاحب الظاهريات، ببحوثه في تجنب الانحياز في الأحكام، ثم لحقه مزيد من التطور والتأصيل المعرفي على يد (شلير ماخر) و (ديلثي)، والفيلسوف (هيدجر) كما أسلفنا، حتى قيل: إن التأويل (الهيرمينيوطيقا) وضعه الثيولوجيون ونماه الفلاسفة»[1].

فالتفسير أحد العناصر الأساسية الملازمة لتكوين الهرمينيوطيقا، والتفسير في الفينومولوجيا عبارة عن «إرجاع الظاهرة إلى أصولها الأولى ونشأتها وحواملها المادية»، كما أن التأويل عنصر أساسي هو الآخر، فهو مرادف للهرمينيوطيقا التي تدرس الفهم بوصفه ظاهرة أبستمولوجية وأنطولوجية، من خلال مجالين لنظرية الفهم:

١-السؤال عمَّا يعنيه فهم نصٍ ما.

٢-السؤال عن معنى الفهم ذاته من الناحية الوجودية.[2]

وعُرِّفت الهرمينيوطيقا بأنَّها: «نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص هكذا ستكون الفكرة الموجِّهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنصٍّ»[3]، فهي نظرية فلسفية في التعامل مع

(١) حركة التأويل النَّسوي للقرآن والدِّين، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ١١٥، السنة ٢٠٠٥م، (ص٩١) وما بعدها.

(٢) يُنظر: د.فهد محمد القرشي، منهج حسن حنفي، مرجع سابق: (ص٤١٥- ٤١٦).

(٣) عمارة الناصر، اللغة والتأويل: مقاربات في الهرمينيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م: (ص١٩).

النص الديني، تعمل على «فحص النصوص داخلياً وربطها بسياقها العام خارجياً، وأنه يطمح من التأويل إلى درجة العالمية.. إنَّه يتجاوز التصوُّر الكلاسيكي لفهم النصوص.. إلى فهم الظواهر الاجتماعية والسلوكيات الفردية والأحداث التاريخية.. هو أن يحلَّ المؤول ويعيش ذهنياً التجارب والأفكار نفسها التي كانت سبباً في ميلاد هذا النص.. ليدرك لحظة انبثاق المعنى»[١].

وهي إن كانت تأويلاً في كثيرٍ من جوانبها؛ فإنَّ ثمة فرقاً بينها وبينه، فهي «منهج لا يقوم على الأسس التي يقوم عليها التأويل، بل هي محاولة استنطاق النص ومحاولة قراءته وفق تاريخه واستخراج المسكوت عنه فيه.. إنها منهج يختلف مضموناً كليّاً عن التأويل العربي الإسلامي»[٢].

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة

أولاً: الحداثة في اللغة:

الحداثة في اللغة مصدر للفعل (حدث يحدث حدوثاً وحداثةً)، وهي تدل على عدة معانٍ، يأتي الجديد المنافي للقديم في مقدِّمتها، إلى جانب إفادة الكلام والخبر.[٣]

وقد وردت اللفظة في السنة النبوية –على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام– بهذا المعنى الأول، أي إفادة الجديد الذي هو عكس القديم، كما ورد في حديث أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها– أنها قالت: قال لي رسول الله – صلى الله عليه وسلم–: «لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم – عليه السلام –، فإنَّ قريشاً استقصرت بناءه وجعلت له خلفاً»[٤]، و(خلفاً) أي: (باباً). كما رُوي عن عائشة نفسها أنها قالت في حديث: «فمن سفهي وحداثة سني»[٥]، وهي هنا تقصد صغر سنها وقلة خبرتها وقرب عهدها.

---

(١) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت– الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٨م: (ص٢٣– ٢٤).

(٢) د.الحارث فخري عيسى عبدالله، الحداثة وموقفها من السنة النبوية، رسالة دكتوراه منشورة، الجامعة الأردنية، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٣٤ه– ٢٠١٣م: (ص٣٥٥).

(٣) يُنظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (حدث): (٢/ ٣٦).

(٤) صحيح البخاري، كتاب: الحج، باب: فضل مكة وبنيانها، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، رقم (١٥٠٨): (٢/ ٥٧٤).

(٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، رقم (٢٦٣٤٨): (٤٣/ ٣٦٨). وذكر شعيب الأرناؤوط في نفس الموضع، أن الحديث إسناده حسن. وقال الألباني: «إسناده حسن». يُراجع: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ– ١٩٨٥م: (٧/ ٨٦).

وذهب باحثٌ مذهباً بعيداً في الموقف من هذه اللفظة؛ إذ عدَّها دخيلةً على اللغة العربية، بحجة أن معاجم اللغة لم تفرد لها الحيز الذي يثبت ذلك، إلى جانب أنها ما وردت في الحديث إلا مضافة إلى غيرها[1]، وهو كلام ليس بدقيق، إذ الدخيل ليست اللفظة ذاتها وإنما هو المعنى المدلول منها.

ثانياً: الحداثة في الاصطلاح:

وردت الكثير من التعريفات للحداثة، بعضها تختلف فيما بينها بالمبنى والبعض الآخر بالمعنى، ويجد النَّاظر الدقيق فيها أن هناك تعريفاتٍ اقتصر فيها أصحابُها على جوانب محدَّدة دون الجوانب الأخرى[2]، وهناك من ظهر في تعريفه لها متأثِّراً بموقفه منها، قبولاً أو رفضاً، دفاعاً أو هجوماً، ووصل الأمر في هذا إلى حدِّ أن حاول البعض تعريفها بأنَّها الشيء الذي لا يُعرف؛ نتيجةً لعدم انضباطها ووضوحها!، في دلالة واضحة على أن الاختلاف حول المفهوم الاصطلاحي للحداثة كبير وواسع، إلى درجة أن البعض عبَّر عن ذلك بطريقة ساخرة؛ فقال: «إذا وضعتَ في حجرة واحدةٍ المناقشين الأساسيين للمفهوم، -وأنا معهم- ثم أغلقتَ الحجرةَ وألقيتَ بالمفتاح بعيداً، فلن يحدث إجماعٌ بين المشتركين في الجدل بعد أسبوع، وأنَّ خطاً رفيعاً من الدماء سوف يظهر من تحت الباب»[3].

وقد جاءت تعريفات الحداثة وفقاً لأكثر من اعتبار، يمكن إجمالها في الآتي:

أ- باعتبار علاقتها بالموروث: تقوم الحداثة وفق هذا على أساس التقاطع مع التراث، والماضي عموماً، ومن هنا عُرِّفت بأنَّها: «حركة انفصال وتقاطع عن التراث والماضي، لكن ليس لنبذه، وإنَّما لاحتوائه وتكوينه وإدماجه في مخاضها المتجدِّد، ومن ثَمَّ فهي.. استمرار تحويل لمعطيات الماضي وقطيعة مع الاندماج فيه»[4]، ومن هنا قيل: إن لكل عصرٍ حداثتَه.[5]

---

(١) هو: د.محمد رشيد ريان، الحداثة والنص القرآني، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٧م: (ص٩)، نقلاً عن: د.الحارث فخري، الحداثة وموقفها من السنة: (ص٩). الحارث ٢٨ .

(٢) محمد سبيلا وعبدالسلام بن عبدالعالي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء - المغرب، ط١، ٢٠٠٧م: (ص٧) وما بعدها.

(٣) د.عبدالعزيز حمودة، المرايا المقعّرة: نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، العدد: (٢٧٢)، جمادى الأولى ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م: (ص١٠١).

(٤) شيلي واليا، صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، ترجمة: عفاف عبدالمعطي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م: (ص١٤٢).

(٥) أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٩٣م: (ص٩٥- ٩٦).

ب- باعتبار مناهجها وأدواتها: تكون الحداثة في هذا الإطار عبارةً عن «الرؤية الفلسفية والثقافيـة الجديدة للعالم، الرؤية التي أعادت بناء مصوغ الإدراك الإنسـاني للكون والطبيعة والاجتماع البشـري...»[١]، وما تشـتمل عليه من أدوات؛ من مثل: «البنيوية والسـيمولوجيا ونظرية القراءة واستراتيجية التفكيك»[٢].

ج- باعتبـار موقفها من الصراع الحضاري: ينظر البعض إلى الحداثة باعتبارها أداة من أدوات الصراع الحضاري الذي يشـهده العالم اليوم، وبالذات بين المشرق والمغرب، ومن ثَمَّ فهي تسـعى إلى فـرض النموذج الغربي، الأمريكـي تحديداً، على العالـم في كافة ميادين الحياة، وهذا يجعل الحداثة قريبةً في مدلولها من العولمة.[٣]

د- باعتبـار صراعها مع الطبيعة: قد يكون أشـهر تعريـف للحداثة وفق هذا المرتكز ما أورده الدكتور محمد أركون، وتضمَّن أنها: «استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة علـى كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسـة عن طريق إخضاعهـا لمعايير الصلاحية أو عـدم الصلاحية»[٤]، فهي تحاول توظيف العلم والتقنية في ممارسـة السـيادات الثلاث: بدءاً بالسيادة على الطبيعة، مروراً بالسيادة على المجتمع، وانتهاءً بالسيادة على الذات.[٥]

هـ- باعتبار علاقتها بالكنيسـة: ارتبط مفهوم الحداثة بالأزمة الدينية التي عاشـتها أوربا في العصور الوسـطى، وهدفها في هذا يرتكز على تعزيز سـلطة الكنيسة الثيوقراطية، وتجديد الثيولوجية والعقد الاجتماعي، فهي «مجموعة العقائد والميول التي لها هدف مشترك يتمثَّل في تجديد الثيولوجية والعقد الاجتماعي وسلطة الكنيسة».[٦]

---

(١) د.عبدالإلـه بلقزيـز، العرب والحداثة: دراسـة في مقالات الحداثيين، مركز دراسـات الوحـدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م: (٥٨).

(٢) يُنظر: عبدالغني بارة، إشـكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر: مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م: (ص٢٦).

(٣) منيـر شـفيق، في الحداثة والخطاب الحداثـي، المركز الثقافي العربـي، الدار البيضاء، المغـرب، ط١٩٩٩،١م: (ص٤١- ٤٢).

(٤) مـن فيصـل التفرقة إلى فصـل المقال: أين هو الفكر الإسـلامي المعاصـر، ترجمة وتعليق: هاشـم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م: (ص١٨١).

(٥) يُنظر: د.طه عبدالرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسـيس الحداثة الإسـلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط١، ٢٠٠٦م: (ص٢٣).

(٦) عبدالغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة، مرجع سابق: (ص١٦- ١٧).

و- باعتبار شمولها وسعتها: حاول البعض إيجاد تعريف لها من مجموع ما دار حولها؛ فقال: إنَّ الحداثة «محاولة الإنسان المعاصر رفض النمط الحضاري القائم والنظام المعرفي الموروث واستبدال نمط - جديد معلمن - تصوغه حصيلة (خليط) من المذاهب والفلسفات الأوربية المادية الحديثة به على كافة الأصعدة الفنية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية»[1].

وخلص البعض من مجموع ما ذُكر من تعريفاتٍ للحداثة إلى القول بأنَّها: «محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرَّر من قيوده (ثوابته) ليحقِّق تقدّم الإنسان ورقيِّه بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدَّراته لخدمته»[2]، وبهذا يكون الحداثي هو من يطبِّق الحداثة ويمارسها في أسلوب حياته ويعدها منهجيته الفكرية، لكنَّ البعض رأى أن الحداثي العربي مقلِّدٌ لا مبدِعٌ، فهو يتعامل مع الحداثة باعتبارها ميزاناً للحق ويعد نتاجاتها نهاياتٍ معرفيةً، والمفارقة هنا تكمن في كونه يتعامل - في مقابل ذلك - مع النصوص الشرعية باعتبارها معطيات فكرية محتملة تقبل النقد والتمحيص، ولهذا أُطلق عليه (حداثوي)، تعبيراً عن تعصبه للحداثة التي لا يتعصَّب لها الحداثي[3]، وقد يكون هذا ردّاً على الحداثيين الذين يُطلقون على الإسلامي مصطلح (الإسلاموي) للتعبير عن كونه متعصباً للنصوص.[4]

* * *

(١) محمد رشيد ريان، الحداثة والنص القرآني، مرجع سابق: (ص١٥).
(٢) د.الحارث فخري، الحداثة وموقفها من السُنَّة النبوية: (ص٣٣).
(٣) يُنظر: د.طه عبدالرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق: (ص٤٧).
(٤) من هؤلاء: د.محمد أركون، فقد ذكر هذا المصطلح في كثير من مؤلفاته.

المبحث الثاني

أثر الهرمينيوطيقا الحداثية على الموقف من النَّص الشرعي

إنَّ التأثير الذي أحدثته نظرية الهرمينيوطيقا الحداثية على الموقف من النص الشرعي في الأوساط الإسلامية لم يعد بالأمر الخفي، ولا سيَّما أن شواهد إثبات ذلك كثيرة جداً، بل إنها تفوق الحصر وتتجاوز العد، ويوجد الكثير من الكتَّاب الذين تأثَّروا بهما، منهم – على سبيل المثال لا الحصر –: [1] محمد أركون، وطيب تيزيني، ومحمد عابد الجابري، وعلي حرب، ونصر حامد أبو زيد، وأدونيس (علي محمد سعيد)، ومحمد أحمد خلف الله، ومحمد شحرور، وصادق جلال العظم، وحسن حنفي، وهاشم صالح، وتركي علي الربيع، ورمضان بن رمضان، وعبدالهادي عبدالرحمن.

وكثيرة هي المظاهر التي يتجلَّى فيها هذا التأثّر، وهي متداخلة ومتشابكة فيما بينها، ونظراً للحجم المسموح به في البحث، فقد أجملها الباحث في مظهرَيْنِ رئيسَيْنِ:

أحدهما: أنسنة النص وتعطيل العمل به.

والآخر: تغليب الرمزية وتعدّد القراءة.

وسيتم الحديث عن أهم الجوانب المتعلقة بكلٍّ منهما، مع الشواهد.

المطلب الأول: أنسنة النَّص وتعطيل العمل به

أولاً: أنسنة النَّص ونزع القداسة عنه:

تعود فكرة «الأنسنة» في التعامل مع الكتب المقدَّسة أو النصوص الدينية إلى عصر النهضة الأوروبية؛ على اعتبار أن التمرّد الذي قام به البروتستانيون على الكنيسة الكاثوليكية كان له بالغ الأثر في شيوع هذه الحركة الإنسانية، التي تقوم على إسقاط كل سلطة، وعدّ الإنسان معيار كل شيء، والقول بأن الإنسان معيار ذاته.[2]

---

(١) ذكر هذه الأمثلة د.محمد بن سعيد السرحاني، في بحثه الموسوم (الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم)، منشور على الشبكة العالمية للمعلومات، عن طريق هذا الرابط:

http: / /d1.islamhouse.com /data /ar /ih_books /single8 /ar_Alathar_Alesteshraqy.pdf

(٢) يُنظر: إسماعيل عبدالفتاح عبدالكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م: (ص٢٩-٣٠)، كريين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي خليل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م: (ص٢٣).

فنزعة الإنسانية أو الأنسنة عبارة عن تصوّر يأتي ممثلاً لعدمية ما بعد الحداثة، وتنطلق من فكرة موت الإله، وكذلك تحرير الإنسان من أية أوهام -وفق تعبيرهم- تتعلَّق بالقيم والثوابت، فـ(نيتشه)، الذي ارتبط بفكرة الأنسنة، كان يرمي منها إلى القضاء على اليقين المعرفي، بل وحتى على مفهوم الإله بذاته، فيما جاء (لودفيج فيورباخ) ليحاول تأنيس الإله، واعتبار الوجود الحقيقي الفعلي صفةً للإنسان وحده، وجعل الإلوهية مجرَّد انعكاس للماهية الإنسانية.(١)

و يمثِّل قانون الأنسنة أبرز منطلقات الفكر الحداثي، وهو «يعني إعادة تصوير العلاقة بين الله والإنسان، بمعنى أن الانطلاق في البحث المعرفي والوجودي يجب أن يكون من منطلق ما يراه الإنسان لا من منطلق ما يريده الله»(٢).

وما سبق يؤكِّده الدكتور محمد عمارة، الذي قرَّر أن الهدف الأساسي من وراء التأويل الهرمينيوطيقي هو أنسنة الدين بإحلال الإنسان محل الله، ودورها في النص الديني هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارىء، وما توحيه كينونة العالم إلى القارىء، بدلاً عن العكس(٣)، وأن الحداثة الغربية دفعت روّادها في العالم العربي الإسلامي إلى استخدام المصطلحات الدينية بما يفرِّغها من مضامينها الإيمانية، وذلك بتأويل الدين لأنسنته وتحويله إلى نسق فكري إنساني.(٤)

ويُلحظ هذا لدى أقطاب هذا التيار في العالم العربي الإسلامي، فها هو حسن حنفي يتعامل مع القرآن والسنة على أساس أنهما معًا ليسا أكثر من مجرَّد وصفٍ للواقع، وهذا ما يُفهم من قوله بأنّه «نشأ التراث من مركزٍ واحدٍ وهو القرآن والسنة، ولا يعني هذان المصدران

(١) يُنظر: د.عبدالوهَّاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م: (ص٢٨-٢٩)، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٥٥هـ- ١٩٣٦م: (١/ ٥٠٧)، جيمس كولير، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣م: (ص٣٣٦- ٣٣٨).

(٢) د.محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، رسالة دكتوراه منشورة، إصدار: مجلة البيان، الرياض، ط١، ١٤٣٤هـ: (ص٢٣).

(٣) يُنظر: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م: (ص٧٨).

(٤) يُنظر: مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ١٤٣٢هـ- ٢٠٠٣م: (ص٢٨).

أي تقديس لهما أو للتراث، بل هو مجرَّد وصفٍ للواقع»[1]، بل إنَّه يصرِّح بعدم احتجاجه بالسنة النبوية؛ إذ يقول: «لم أستعمل الحديث الشريف تأييداً للقرآن حتى لا يعترض أحد الأدعياء برواية الحديث وسنده ودرجة صحته، وتضيع القضية في مماحكات العنعنة، هذا بالإضافة إلى أنَّه لا يوجد شيءٌ في الحديث لا يوجد أصله في القرآن. والاعتماد على القرآن وحده هو الرجوع إلى الأصل أولاً، وهو أوعى وأشمل وأكمل»[2].

إنَّ الربطَ بين أنسنة النص ونزع القداسة عنه نابعٌ من طبيعة العلاقة التي تربط بعضهما ببعض، إذ إن الأنسنة تستلزم الأخرى، فهي تعني التعامل مع النص الديني بوصفه نصاً غير مقدَّس، وفقاً وما ورد واستُورد من الغرب عن طريقة هذه النظرية التأويلية أو التفسيرية (الهرمينيوطيقا)، التي مثَّلت أرضية أو قاعدة انطلاق نحو إنكار المنزلة العالية لـ(الكتاب المقدَّس)، ومن هذه النظرية المادية الجدلية (الأنسنة) انبعثت مناهج تحليل النص الديني.

ويدخل الحداثيون إلى أنسنة النصوص الشرعية من بوابة أسباب النزول، وأُجملت طريقة ذلك في مسلَكَيْنِ رئيسَيْنِ:

١- فمنهم من يعدّون النَّص القرآني - مثلاً- ردَّ فعلٍ إلهيٍّ إزاء وضعٍ ثقافيٍّ بشريٍّ، وبالتالي فيكون الباب مفتوحاً والاحتمال وارداً لتغيّر معانيها وتبدّل أحكامها، وفقاً لتغيّر الظروف التي كانت سبباً لها. ويبرِز نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي أنموذجين بارزين لهذا الاتجاه.

٢- ومنهم من يميِّز في تعامله مع النص بين مرحلة المشافهة ومرحلة التدوين، وهذا ما سلكه محمد أركون وعبدالمجيد الشرفي، وشاركهما -أيضاً- حسن حنفي وغيره. كما يتطرَّق حنفي إلى الأنسنة من ناحية التشريع من مدخل التطوّر ليتمَّ تكييف الشريعة طبقاً لدرجة تقدم الوعي البشري في الأصول والفروع، معِدّاً الغاية من الوحي متمثِّلةً باستقلال الوعي الإنساني عقلاً وإرادةً.[3]

---

(١) التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٥، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م: (ص١٥٤).

(٢) مجلة اليسار الإسلامي: (ص٩٩). نقلًا عن: د.فهد القرشي، منهج حسن حنفي: (ص٤١٧).

(٣) من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٨م: (٤/ ١٠٤، ١٠٦). بتصرّف.

وإذا كان الحداثيون يحرصون على عدِّ النص القرآني أو النبوي (الوحي) ضمن ما يشتمل عليه التراث الإسلامي، فإن هذا يفيد بأنه أحد المداخل التي يلجون منها نحو الوصول إلى عملية الأنسنة ونفي طبيعة الوحي ونزع القداسة عن النص، ولم يميِّزوا بين الوحي وما سواه، حتى وإن كان الكل في خانة التراث، ويتعاملون معه كله على أساس أنه بشري المصدر، وأنَّ القداسة أو الهالة التي نالها ليست إلا نتيجةً لما أضفاه له الناس من تلقاء أنفسهم[1]، ويُعد حسن حنفي واحداً من هؤلاء[2].

ومن الوضوح بمكانٍ أن الحداثيين العرب ما نهجوا هذا النهج إلا تأثراً بما كتبه المستشرقون الغربيون الذين اهتموا بدراسة علوم الإسلام، وكان هدف غالبيتهم لا يخرج عن إثارة الشكوك وتغذية الشبهات وإضعاف الثقة لدى المسلمين بأصولهم وتراثهم، وبعضهم تأثَّر بما تضمَّنته الموسوعات الغربية، كالموسوعة البريطانية – على سبيل المثال– التي حاولت القيام بما يشبه وضع السم على الدسم!!.

ومن مداخل أنسنة الوحي لدى الحداثيين، إدخاله ضمن ما يشتمل عليه التراث الإسلامي، فيكون مثله مثل غيره من النقولات البشرية والآراء الاجتهادية، فيُقبل منها ويُرد، فيُنقل عن أركون قوله بأن «التراث يشمل كلام الله المنقول إلى البشر باسم القرآن عن طريق محمدٍ – صلى الله عليه وسلم– الذي تلقَّاه من الملك جبريل عليه السلام، ويشتمل – أيضاً –بشكل متضامن لا يتجزّأ كلام النبيّ –صلى الله عليه وسلَّم– وأعمال السنة»[3].

ومن عمل على أنسنة النص القرآني، فإنه من باب أولى يعمل على أنسنة النص النبوي، لكن العكس ليس بالضرورة أن يكون صحيحاً، فقد يكون هناك من ينزع صفة الوحي عن السنة النبوية، في الوقت الذي يؤكِّد فيه ويقرِّر ضرورة ملازمتها للقرآن الكريم.[4] ونصَّ بعضهم صراحةً على أن «الحديث النبوي ليس وحياً منزلاً، ولو كان كذلك لأصبح متنه

(١) د.الحارث فخري عبدالله، الحداثة وموقفها من السنة: (ص٤٧).
(٢) يُنظر: التراث والتجديد، مرجع سابق: (ص٢١٩).
(٣) الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م: (ص١٢٥).
(٤) يُنظر: د.الحارث فخري، الحداثة وموقفها من السنة: (ص١١٩ – ١٣١).

(نصـه) قرآنـاً يقرأه المسـلم عند أدائه فروض الصلاة»[1]، وأنـه «ليس هناك ما هو مقدَّس إلا كلمـات الله المباشـرة من كتابـه الحكيم»[2]، ويبـدو من الوضوح بمكان أن هذا الاسـتدلال متهـاوٍ؛ إذ ليس كلُّ وحيٍّ صالحـاً للقراءة في الصلاة، بل إن هناك أذكاراً من السـنة النبوية تتمَّ قراءتها فيها، ووفق هذا الاستدلال نفسه فالسنة تكون وحياً.

ثانيـاً: الدعوة إلى تعطيل العمل بالنصوص:

يحـاول الحداثيون جاهدين إرسـاء دعائم لفكرة تعطيـل العمل ببعض النصوص التي يـرون – متوهِّميـن– أنَّ أحكامها لم تعد –وفق نظرتهم– مناسـبةً لظروف الواقع، وهذا يعني أنهم ينطلقون في موقفهم هذا من الدعوة إلى وقف تطبيق الشـريعة بمعناها الضيِّق الذي يفيد ما يتصل بالعبادات والمعاملات.

وهـذا على خـلاف الحقيقة الواضحـة التي لا تخفـى إلا عن أعمى البصـر والبصيرة، وتتمثَّل في صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في كل زمان ومكان، ولا سيَّما أنَّها تجمع بين الثبات في الأصول والمرونة في الفروع، ومن ثَّم فهي تملك القدرة على معالجة المشـكلات الطارئـة والنـوازل المسـتجدة، وكانـت منهجيتهـم في تعاملهم مـع النصوص التي تشـتمل علـى أحكام، قائمةً على جملة من المرتكزات الرئيسـة؛ من مثـل: البحث عن مقصد النص قبـل إصـدار الحكم، وفهم النص في ضوء ملابسـاته وأسـبابه، والتمييز بيـن المقاصد الثابتة والوسـائل المتغيِّرة، والملاءمـة بين الثوابت والمتغيِّرات، والتمييـز في الالتفات إلى المعاني بين العبادات والمعاملات.[3]

فالحداثيون يسـتخدمون المناهج الغربية في تعاملهم مع نصوص الإسـلام، ويجعلون بعضهـا مدخـلاً إلى القول بأن أحكام الديـن مرتبطة بالبيئات التي نزلـت النصوص فيها، بل وبالوقائـع التـي نزلت بهـا، فالقراءة العصرية للـتراث – ويدخلون فيه الوحي قرآنـاً وسـنةً – تهدف إلى «جعل المقروء معاصراً لنفسـه على صعيد الإشكالية النظرية، والمحتوى المعرفي

(١) زكريـا أوزون، جنايـة البخـاري: إنقاذ الدِّين مـن إمام المحدِّثيـن، دار رياض الريس، بيـروت، ط١، ٢٠٠٤م: (ص١٤).

(٢) تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام: أنتم أعلم بأمور دنياكم، دار الساقي، بيروت، ط٤، ٢٠٠٦م: (ص٧٨).

(٣) يُنظـر: د.يوسـف القرضـاوي، دراسـة في فقه مقاصد الشـريعة بيـن المقاصد الكليـة والنصـوص الجزئية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ– ٢٠٠٦م: (ص١٤٥– ١٥٣).

والمضمون الأيدولوجي، أي قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصراً لنا من جهةٍ أخرى، على صعيد الفهم والمعقولية»[1]. فهم يربطون الأحكام بوقائع نزولها، ويقدِّمون المصلحة على النص، فلو كانت المصلحة – مثلاً- تقتضي أن يكون للأنثى أقل أو أكثر من نصف الذكر المساوي لها في الدرجة والرتبة، فلا ضير من ذلك وإن خالف نصاً صريحاً[2]، وهذا فهم قائم على أساس ليس بقويم؛ إذ إن من المصلحة ما هو ملغي وغير معتَبَرٍ في الشرع (المصلحة الملغيَّة)، ومنها ما لم يعتبره الشرع ولم يلغه، بل أطلقه وأرسله (المصلحة المرسلة)، ومنها المصلحة المعتبرة التي اعتبرها الشرع بأن شرع ما يحافظ عليها ويحظر التفريط بها (المصلحة المعتَبَرة).[3] ويقول الجابريُّ – أيضاً -: إن المصلحة كانت «المستند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم للشريعة، سواء تعلَّق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه... فإذا تعارضت المصلحة مع النص في حالة من الحالات وجدناهم يعتبرون المصلحة، ويحكمون بما تقتضيه، ويؤجِّلون بمنطوق النص فيها»[4]، وهذا الكلام ليس بدقيق –أيضاً-؛ فلم يكن الصحابة – رضوان الله عليهم – يقدِّمون المصلحة على النص، وإن كان بعضهم لم ينفِّذ بعض الأحكام على بعض الحالات، وهي قليلة جداً، فإن ذلك نتج عن عدم توفر شرائط التطبيق وليس فيه إيقاف أو تعطيل.

ما سبق يكفي لتوكيد أن «الخطاب العلماني العربي ينطلق منهجه من خلال توظيف الجانب الأصولي الفقهي في (المقاصد/ المصالح)، ووسائل من علوم القرآن؛ هي: (أسباب النزول) لإثبات أن: الأحكام الشرعية في القرآن الكريم انعكاس للواقع الاجتماعي في عصر نزول الوحي وما قبله، ومن ثَـمَّ فهي أحكام تاريخية مرتبطة بعصرها، والعبرة فيها ليست بعموم اللفظ وإنما بخصوص السبب»[5].

---

(١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩م: (ص٦٠).

(٢) المرجع السابق: (ص٥٥- ٥٦).

(٣) يُنظر: عبداللطيف العلمي، المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبيقاتها الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط- المغرب، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م: (ص٣٥).

(٤) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م: (ص٤١- ٤٢).

(٥) د.محمد علي أبو هندي، مشروع النهضة بين الإسلام والعلمانية: (ص٢٩٩).

فمثـلاً: يدَّعـي أركون صعوبة فهم الآيات القرآنيـة في الوقت الحاضر، ومن ثم فإن من الاسـتحالة، وليس فقـط الصعوبة، أن يتمَّ تطبيق تشـريعاته وتنفيذ أحكامـه، بدعوى أن فهم القـرآن يقتضي أن يُربط بوحدة نصية مرتبطة بسـلوك النبيِّ - صلى الله عليه وسـلم- وعلاقة فهـم العبارة والتصرف المباشـر لقائلهـا.[1]، ويقول أيضـاً-: «إنه وهم كبيـر أن يتوقَّع الناس علاقةً ما بين القرآن والشريعة»[2].

وهـذه النتيجة التي يصـل إليها هي ناتجة عـن مقدمته التي تتضمَّن عدم مشـاهدة كيفية وهيئـة وتاريخيـة نطق النبيِّ - صلى الله عليه وسـلم- لهذه الآيات، ومن ثـم فإن فهم القرآن يقتضـي تجريـد القرآن عـن مصدره، ودراسـته في هذا الزمن علـى أنه نص أدبـي تُطبَّق عليه مختلف المناهج المعتمدة في دراسـة أية نصوص أدبية أو تاريخية، ومن هنا يفرِّق بين القرآن والظاهـرة القرآنية، فيقول: «أما التمييز بين القرآن الكريـم والظاهرة القرآنية فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسـلامية بكلام الله تعالى، ودراسـة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية»[3].

كمـا ينطلـق عبدالمجيد الشـرفي من نفـس الحيثية في تفريقـه وتمييزه بيـن ما يصفهما بـ(إسـلام الرسـالة) و(إسـلام التاريخ)، جاعلاً هذا الأمـر مدخلاً لتعددية القراءة للإسـلام، مؤكِّـداً أنه «ليس هناك إسـلام واحد، لا عبر الزمان ولا عبر المكان.. لقد اسـتطاع الإسـلام أن يتكيَّـف مـع أوضـاع مختلفة متناقضة... ولا أحد يدَّعي أن إسـلامه هو أفضل من إسـلام غيره...»[4]، وهو -أي الشرفي- يظهر بكلامه هذا واقعـاً في مشكلة الخلط بين الدين والتدين، أو بين الإسـلام والفكر الإسـلامي، فيعد الصور المختلفة للتدين أديانـاً في ذات الدين نفسه، وهـذا مـا يتجلَّـى في حديثه عن (إسـلام المتصوفة) و(الإسـلام السـني) و(إسـلام الفقهاء) و(إسلام الفلاسفة).

(١) يُنظر: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مرجع سابق: (ص١٨).

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسـلامي، ترجمة: هاشـم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط٢، ١٩٩٦م: (ص٢٩٩).

(٣) الفكر العربي، ص١٩. نقلًا عن: د.نعمان عبدالرزاق السـامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشـراقي بين محمد أركون وأدوارد سعيد، دار صبري، الرياض، ط١، ١٤١٠ه: (ص٥٨).

(٤) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م: (ص١٤).

وتكاد لا تجد أحداً ممَّن ينظِّر للقول بهذا إلا وهو يستشهد -أساساً- بالاجتهادات العمرية، أي التي قام بها الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، بدعوى أنه أوقف قطع يد السارق عام الرمادة، وأوقف -كذلك- سهم المؤلفة قلوبهم، ولم يوزِّع أرض السواد في العراق على الفاتحين[1]، وهي استشهادات مكرَّرة، نالت الكثير من النقاشات والردود، بما يفيد في خلاصته أن عمر لم يعطِّل العمل بالنصوص الواردة في تلك الأحكام، ولكنه وجد أن سياقها الذي كانت تأخذ منه معناها غير موجود، وبالتالي فلا مجال للتطبيق مع عدم توفر أركانه.[2]

المطلب الثاني: تغليب الرمزيَّة وتعدُّد القراءة

أولاً: تغليب القراءة الرمزية للنَّص:

يجتهد الخطاب العلماني في إبراز النصوص الدينية بأنها مجموعة من الرموز والمجازات التي يرمز بها لما يريد، بما يتيح للقارىء حرية توجيه النص والخروج منه بالمعنى المطلوب، فهو يتعامل مع القرآن كما يتعامل مع الأناجيل، من حيث أنها مجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً، وزعم أن الخطاب القرآني تلميحي أكثر منه تصريحياً.[3]، وعبَّر أحدهم عن منهجهم هذا بأن الإنسان «يحيا بالرمز وللرمز وفي الرمز»[4].

ومع أنَّ التصوف يغلب عليه الخطاب الروحي القلبي على الفكري العقلاني، فإنَّه مثَّل أحد الملاجىء التي لجأ إليها واتَّكأ عليها الحداثيون العرب في تعاملهم مع النصوص الدينية الإسلامية، دون إغفال مؤاخذتهم إيَّاه إقصاء العقل وتهميش دوره وضعف تفعيله[5]، والاشتغال بالصلاح الفردي دون الجمعي مع مناصرة السلطات القائمة، سلطات الأمر الواقع، في البلدان العربية والإسلامية.[6]

---

(١) يبرز (جمال البنا) واحداً من أكثر المستشهدين بهذه الاجتهادات في كثير من كتبه. يُنظر: ١- نحو فقه جديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م: (٣/ ١١٥- ١١٦)؛ ٢- الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولةً، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م: (ص٨٠)؛ ٣- روح الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م: (ص١٣٨).

(٢) تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، مرجع سابق: (ص٣٦).

(٣) يُنظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي المعاصر: (ص٢٩٩)، وقارن: هاشم صالح، هوامشه على كتاب أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق: (ص١٥٤).

(٤) د.علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٥م: (ص١٩).

(٥) يُنظر: محمود إسماعيل، المهمَّشون في التاريخ الإسلامي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م: (ص١٥١).

(٦) يُنظر: محمود إسماعيل، التراث وقضايا العصر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م: (ص١٦٢- ١٦٤).

ويمثِّل الجانب الرمزي كلمة السر في لجوء الحداثيين إلى المنهج الصوفي، فالصوفيون يقولون بالرمزية والإشارة ويتعاملون بعضهم مع اللغة والكون من منطلق أنها عبارة عن منظومة من الرموز التي تشير إلى معانٍ خفيَّةٍ غير المعاني الجليَّة، الأمر الذي جعل الباب مفتوحاً أمامهم لتأويل النصوص وفقاً وما يريدون توظيفها له، وهذا ما يبرز لدى عددٍ من الحداثيين؛ مثل: محمد أركون[١]، نصر حامد أبي زيد[٢]، كما كان زكي نجيب محمود على نفس النسق[٣]، قبل أن تشهد حياته الفكرية تحوّلاً إيجابياً إلى المنهجيَّة الإسلاميَّة. ووصل الأمر بهؤلاء الحداثيين وأمثالهم إلى التحرر من المنطق، والاعتماد على الذوق[٤]، وأفرطوا في الاتكاء على المجاز والاستعارة والكناية ونحوها من الأساليب البيانية المعروفة في اللغة العربية[٥]، دونما تقيُّد بضوابط اللغة، ولعلَّ أقوى دليل على هذا يتمثَّل في تعبير أحدهم عن «مدى إمكانية التوسع الاحتمالية للخطاب القرآني، كما كان قد تلقَّاه خيالٌ خلاَّقٌ كخيال ابن عربي»[٦]، وأنّ «التصوف يقلِّل من مدوّنات الوحي إلا من أجل أن يحلَّ وحيه الخاص محلَّها»[٧].

ويحتل الرمز مكانةً مهمّةً وكبيرةً في الهرمنيوطيقا، وهذا ما يؤكِّده د.عبدالرحمن بدوي بقوله: «إن إدراك وتحديد المعنى المختبىء في النصوص كان يشغل دائماً مكانةً عظيمةً في نظرية الهرمنيوطيقا»[٨].

---

(١) يُنظر: الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٣، ١٩٩٨م: (ص١٦٢- ١٦٣).

(٢) يُنظر: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٦، ٢٠٠٧م: (ص٢٦٧- ٢٦٨).

(٣) يُنظر: قيم من التراث، مكتبة الأسرة، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، ط، ١٩٩٩م: (ص٥٦- ٥٧).

(٤) هناك من عدَّ الشعور النفسي أحد مصادر المعرفة. يُنظر: زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، مكتبة الأسرة، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، ط، ١٩٩٧م: (ص٨٠- ٨١).

(٥) يُنظر في هذا: الجابري، بُنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة الإسلامية، سلسلة: نقد العقل العربي (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٨، ٢٠٠٧م: (ص٢٤٧- ٢٤٨).

(٦) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: (ص٣٣).

(٧) علي المبروك، النبوّة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ: محاولة في إعادة بناء العقائد، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٩٣م: (ص٢٦).

(٨) المدخل إلى الدراسات التاريخية، أنجلو أوسينوبوس، ترجمها عن الفرنسية والألمانية: د.عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٩٧م: (ص١١٨).

ويقول أبو زيد: «يركز «بول ريكور» اهتمامه على تفسير الرموز ، وهو يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، الأولى هي التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى ، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف عما وراءه (!) هذه الطريقة يمثلها «بولتمان» في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم والكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير. وهذه الطريقة يُطلق عليها «ريكور» «Dymythologizing» والطريقة الثانية يمثلها كل من «فرويد» و «ماركس» و «نيتشه» وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المختبئ وراءها Dymystification؛ إن الرمز في هذه الحالة لا يشف عن المعنى، بل يخفيه ويطرح بدلاً منه معنىً زائفًا، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الصحيح. لقد شكَّكنا فرويد في الوعي باعتباره مستوىً سطحيًا يخفي وراءه اللاوعي، وفسَّر كل من ماركس ونيتشه، الحقيقة الظاهرة باعتبارها زائفة ووضعاً نسقًا من الفكر يقضى عليها ويكشف زيفها، وإذا كان تفسير الرموز عند بولتمان أو فرويد أو نيتشه أو ماركس ينصب على الرموز بمعناها العام اللغوي والاجتماعي؛ فإن تعريف ريكور للرمز معبراً عنه باللغة، ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، وهذه هي غاية الهرمينيوطيقا»[1].

ثانيًا: تعدُّد القراءة للنَّص الواحد:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن النص الواحد يقبل قراءاتٍ متعدِّدةً له؛ تبعًا لتعدد احتمالاته وتنوّعها، إلى درجة إمكانية قبول التناقضات، وهذا مدخلٌ خطيرٌ ومزلقٌ كبيرٌ يجعل البابَ مفتوحًا لذوي الأهواء والتشهي، بحيث يجد كلٌ منهم نفسَه قادراً على استعمال النَّص بما يوافق هواه ويصادف رغبته.[2]

ويذهب أحدهم إلى التوكيد بأن «هذه هي خاصية النص الجدير بالقراءة: إنه لا يحمل في ذاته دلالةً جاهزةً ونهائيةً، بل هو فضاءٌ دلاليٌّ وإمكانٌ تأويليٌّ، ولذا فهو لا ينفصل عن قارئه

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق: (ص٤٤- ٤٥).

(٢) يُنظر: د.طيب تيزيني، الإسلام والعصر- تحديات وآفاق، بالاشتراك مع د.محمد سعيد البوطي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٨م: (ص١١٢، ١١٣، ١٢٣)، د.محمد أركون، الفكر الإسلامي- قراءة علمية: (ص٢٧٤)، د.خالد السعيداني، إشكالية القراءة: (ص٢٢٣).

ولا يتحقَّق دون مساهمة القارىء، وكل قراءة تحقِّق إمكاناً دلاليّاً لم يتحقَّق من قبل، كل قراءة هي اكتشاف دون جديد»[1]، وهذا الكلام لم يأتِ به صاحبُه من فراغٍ، وإنَّما هو مبنيٌّ على مسلَّمةٍ مبدئيةٍ بالنسبة له، ينظر من خلالها إلى النص الإسلامي بأنه «كلام تتسع معانيه وتتعدَّد وجوه الدَّلالة فيه، إنَّه كلامٌ لا يمكن استقصاء معانيه أو حصر دلالاته، ولا يمكن لأحدٍ أن يقبض عليه أو يفوز بحقيقته»[2].

وتقرير هؤلاء بأنَّ النَّص الإسلامي متعدِّد الدَّلالات، متنوِّع الاحتمالات، أوصلهم إلى الخروج بنتيجة مؤدَّاها أنه نصٌّ قابلٌ لعددٍ كبيرٍ من القراءات، وتوجيه ذلك أن «تتناول كلُّ قراءةٍ مستوىً واحداً أو عدداً من المستويات كموضوعٍ للقراءة والمعاينة، وتعدّد المستويات وتنوّع الأصعدة السيميائية لا يعني انغلاق كل صعيد أو مستوىً على نفسه، بل يعني انفتاحه على غيره من المستويات وعلى الواقع»[3]، وفي هذا إتاحة فرصة التلاعب بالنصوص ومعانيها أمام كل ذي هوىً، ولا سيَّما أنهم يرون النصَّ الإسلاميَّ قابلاً لكثير أوجهٍ من المجاز وقائماً عليها، ومن ثَمَّ فكل محاولة فهم أو شرح لآيةٍ ما، إنَّما هي «تمثِّل نمطاً قرائيّاً محتملاً للقرآن الكريم والسنة النبوية، فهي من ثَمَّ واحد من أنماطٍ قرآنيةٍ محتملةٍ ومتعدِّدةٍ للنَّص القرآني السُنِّي المركَّب ذي البُنية المفتوحة، فهي تمثِّل مشروعيةً اجتماعيةً.. كما تملك شرعيَّةً نصيَّةً منطلقةً على نحوٍ تأويليٍّ ما من ذلك النص»[4].

والحديث عن الرمزية اللغوية للنص من المداخل التي يدخلون منها إلى زعم وجود تعدد قرائي للنصوص، فعندهم أن «وظيفة الرموز في الأصل فتح عالم النص على التعددية وعلى تأويلات متعارضة؛ أي أن الرمز يعيد تشكيل العالم لتمثّلات اللغة وإشاراتها، وكذا تنشيط فعل التخييل في الذات، ففي الرمز يكمن المعنى المزدوج، والمعنى المزدوج هو موضوع التأويل»[5].

---

(١) د.علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م: (ص٩).

(٢) المرجع السابق: (ص٣٤، ٣٥).

(٣) د.حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، مرجع سابق: (ص١٠٣).

(٤) د.طيب تيزيني، النَّص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، د.ط، ١٩٩٧م: (ص٣١). ويُنظر ما بعدها.

(٥) عمارة الناصر، اللغة والتأويل: (ص٤٢).

لقـد أجمل أحد الباحثين خصائص القراءة التأويلية الهرمنيوطيقية عند حسـن حنفي، من هذه الناحية، في الآتي:

«أ- أن الشـخص بإمكانه قراءة النص وفي غمضة عين يفهم معناه ويسـتعمله كحجة - هذا بناءً على الطريقة الحدسية عنده -

ب- أن النـص ليـس بثابـت، بل هـو مجموعة متغيـرات، وكل عصر وجيـل فهمه الخاص للنصوص، ومن ثم فليس لأحدٍ أن يلزم أحداً بفهمه وتأويله، ولا سيَّما أن النسبية طاغية في المعرفة.

ت- أن العصـر هـو الذي يفسـر النـص في القراءة، كمـا أن النص هو الذي يفسـر العصر في التدين؛ لأن التفسير الحرفي للنص موت للنص، وإيثار للفظ على المعنى، وللثبات على التغير، وللسكون على الحركة.

ث- أن التفسير الحرفي للنصوص أشبه ما يكون بمحاولة تثبيت الزئبق بالأصبع فيفر المعنى منه خارج القصد.

ج-أن معنى النص قد يتغيّر حسـب الأحوال النفسـية للقارىء الواحد، وحسب الفروق بين الأفراد، وتبعـاً للبيئات الثقافية والحضارات والعصور...»[1].

***

(١) د.فهد محمد القرشي، منهج حسن حنفي: (ص٤٥٢- ٤٥٣).

الخاتمة

يمكـن الخلـوص من مجموع ما سـبق ذكره وإيراده في هذه الدراسـة إلـى مجموعة من النتائج؛ أهمّها:

١- أن هنـاك الكثيـر مـن المؤثّـرات السـلبية في الموقـف مـن النص الشـرعي، تـأتي نظرية الهرمينيوطيقـا المنبثقة مـن منهج الحداثة والمولودة من رحمها، في مقدّمتها، ولا سـيَّما أنها نظرية في التعامل مع النص الديني، فهمـًا وتنزيلاً، تفسيراً وتأويلاً.

٢- أن مصطلح الهرمينيوطيقا، وإن كان قد يبدو غريبـًا لدى البعض في الأوسـاط الإسلامية، فإنه جدّ قديم في التراث الغربي، فقد بدأ اسـتعماله في دوائر الدراسـات اللاهوتية للدلالة على القواعد والمعايير التي تضبط حركة المفسّر أو المؤوّل في تعامله مع النص الديني، ثم مرّ بمراحل تاريخية كان لها تأثيرها على مدلوله أو مفهومه.

٣- أن الهرمينيوطيقا نظرية في تأويل النص الديني، وهو علم فقه اللغة أو علم الفهم اللغوي، أو أساس منهجي لدراسة العلوم الإنسانية وظاهرة في دراسة الوجود.

٤- أن مفهوم الحداثة غير منضبط ولا محدّد، فلها تعريفات كثيرة تختلف بعضها في المبنى، وبعضهـا الآخر في المبنى والمعنى معـًا، وأن تعريفها ورد وفقـًا لأكثر من اعتبار؛ أهمّها: علاقتهـا بالمـوروث، مناهجهـا وأدواتها، موقفها مـن الصراع الحضـاري، صراعها مع الطبيعة، علاقتها بالكنيسة، شمولها وسعتها.

٥- أن التأثيـر الذي أحدثته نظريـة الهرمينيوطيقا الحداثية على الموقف من النص الشـرعي في الأوسـاط الإسـلامية، فلم يعد بالأمر الخفي، ولا سـيَّما أن شـواهد إثباته طفتْ على السطح، ولكثرة المتأثّرين به في عموم أنحاء العالم الإسلامي.

٦- أن هناك الكثير من المظاهر التي يتجلَّى فيها مدى تأثير نظرية الهرمينيوطيقا الحداثية على الموقف من النص الشـرعي، وهي متداخلة ومتشابكة، وقد أجملها الباحث في مظهرَيْنِ رئيسينِ:

الأول: أنسنة النص وتعطيل العمل به. الثاني: تغليب القراءة الرمزية وتعدّد القراءة.

المصادر والمراجع

•القرآن الكريم.

١- ابـن فارس، أبو الحسـن أحمد بن فارس بـن زكريا، معجم مقاييس اللغـة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

٢- أدونيس (علي محمد سعيد)، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٣- إسماعيل عبدالفتاح عبدالكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٤- أنجلو أوسينوبوس، المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمها عن الفرنسية والألمانية: د.عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٩٧م.

٥- أيمـن علي صالح، مصطلح النص في الفقه الأصولي، بحث منشـور في مجلة (إسـلامية المعرفة)، المعهد العالمي للفكر الإسـلامي، فيرجينيا- أمريكا، العدد: ٣٣- ٣٤، السنة التاسعة، ٢٠٠٣م.

٦- تركـي الحمـد، السياسـة بين الحـلال والحرام: أنتـم أعلم بأمـور دنياكم، دار السـاقي، بيروت، ط٤، ٢٠٠٦م.

٧- جمال البنا، الإسلام دين وأمة وليس دينـاً ودولةً، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م.

٨- جمال البنا، روح الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م.

٩- جمال البنا، نحو فقه جديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٩م.

١٠-جيمس كولير، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣م.

١١-الحـارث فخري عيسـى عبـدالله، الحداثة وموقفهـا من السـنة النبوية، رسـالة دكتوراه منشورة، الجامعة الأردنية، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٣٤ه- ٢٠١٣م.

١٢-حسـن الشافعي، حركة التأويل النَّسـوي للقرآن والدِّين، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ١١٥، السنة ٢٠٠٥م.

١٣-حسن حنفي، (قراءة النص) في مجلَّة (ألف/ مجلة البلاغة المقارنة)، الجامعة الأمريكية، القاهرة، العدد الثامن، ربيع ١٩٨٨م، ضمن ملفٍ حول (الهرمينيوطيقا والتأويل).

١٤- حسـن حنفي، مجلة اليسـار الإسـلامي، نقلاً عن: د.فهد القرشـي، منهج حسـن حنفي: دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه منشورة، مكتبة مجلة البيان، الرياض، ط١، ١٤٣٤هـ.

١٥-حسـين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سـيميائية الدال، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧م.

١٦-خالد السعيداني، إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: نتائج محمد أركون أنموذجاً، الجامعة التونسية، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، ١٩٩٨م.
١٧-د.محمد بن سعيد السرحاني، في بحثه الموسوم (الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم)، منشور على الشبكة العالمية للمعلومات، عن طريق هذا الرابط: http://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single8/ar_Alathar_Alesteshraqy.pdf
١٨-زكريا أوزون، جناية البخاري: إنقاذ الدِّين من إمام المحدِّثين، رياض الريس، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
١٩-زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، مكتبة الأسرة، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، ط، ١٩٩٧م.
٢٠-زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٥٥هـ- ١٩٣٦م.
٢١-زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مكتبة الأسرة، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، ط، ١٩٩٩م.
٢٢-شيلي واليا، صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، ترجمة: عفاف عبدالمعطي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.
٢٣-البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦ه)، صحيح البخاري «الجامع الصحيح»، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧ه/ ١٩٨٧م.
٢٤-طه عبدالرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط١، ٢٠٠٦م.
٢٥-طيب تيزيني، الإسلام والعصر- تحديات وآفاق، بالاشتراك مع محمد سعيد البوطي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.
٢٦-طيب تيزيني، النَّص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، د.ط، ١٩٩٧م.
٢٧-عبدالإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م.
٢٨-عبدالعزيز حمودة، المرايا المقعّرة: نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، العدد: (٢٧٢)، جمادى الأولى ١٤٢٢ه- ٢٠٠١م.
٢٩-عبدالغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر: مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.

٣٠-عبداللطيف العلمي، المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبيقاتها الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط- المغرب، ط١، ١٤٢٥ه- ٢٠٠٤م.
٣١-عبدالمجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
٣٢-عبدالوهَّاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
٣٣-عبدالوهاب المسيري، الموضوعية والذاتية، مقالة منشورة في موقع «فلاسفة العرب» على شبكة الإنترنت، http: / /www.arabphilosophers.com /Arabic /adiscourse / aeastwest /Knoweldge /Objectivity_and_Subjectivity.htm
٣٤-عبدالوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.
٣٥-علي المبروك، النبوّة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ: محاولة في إعادة بناء العقائد، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
٣٦-علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
٣٧-علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
٣٨-عمارة الناصر، اللغة والتأويل: مقاربات في الهرمينيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
٣٩-فهد محمد القرشي، منهج حسن حنفي: دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه منشورة، مكتبة مجلة البيان، الرياض، ط١، ١٤٣٤ه.
٤٠-كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي خليل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.
٤١-محمد أركون، الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٣، ١٩٩٨م.
٤٢-محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م.
٤٣-محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م.
٤٤-محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.

٤٥-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.
٤٦-محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، رسالة دكتوراه منشورة، إصدار: مجلة البيان، الرياض، ط١، ١٤٣٤ه.
٤٧-محمد بن ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
٤٨-محمد رشيد ريان، الحداثة والنص القرآني، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٧م.
٤٩-محمد سبيلا و عبدالسلام بن عبد العالي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٧م.
٥٠-محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٨م.
٥١-محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩م.
٥٢-محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
٥٣-محمد عابد الجابري، بُنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة الإسلامية، سلسلة: نقد العقل العربي (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٨، ٢٠٠٧م.
٥٤-محمد عمارة، في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ١٤٢٣ه/ ٢٠٠٣م.
٥٥-محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ.
٥٦-محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ١٤٣٢ه- ٢٠٠٣م.
٥٧-محمود إسماعيل، التراث وقضايا العصر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.
٥٨-محمود إسماعيل، المهمَّشون في التاريخ الإسلامي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

٥٩-مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
٦٠-معتمد علي أحمد سليمان، الإسلام بين عصمة النص وضوابط نقد الفهم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٣م.
٦١-من النَّص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسَّان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.
٦٢-منير شفيق، في الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط١، ١٩٩٩م.
٦٣-نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
٦٤-نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٦م.
٦٥-نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الدينية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٧م.
٦٦-نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
٦٧-نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٩٩٩٥م.
٦٨-نصر حامد أبو زيد، الهرمينيوطيقا وعلوم التأويل، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد التاسع عشر.
٦٩-نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٦، ٢٠٠٧م.
٧٠-نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٧م.
٧١-نعمان عبدالرزاق السامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وأدوارد سعيد، دار صبري، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.
٧٢-يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.
٧٣-يول ريكور، من النَّص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسَّان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.

التأويل الحداثي للقرآن الكريم
الرؤية والمنهج
(محمد عابد الجابري نموذجاً)

د / عبد الكبير حميدي
جامعة مولاي إسماعيل
الكلية المتعددة التخصصات/ الرشيدية
المملكة المغربية

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد أفضل الذاكرين، وإمام الشاكرين، وسيد المرسلين، وقائد الغر المحجلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى من سار على دربهم واقتفى أثرهم إلى يوم الدين، وبعد:

فإن البحث في اتجاهات التفسير، وفي مناهج تأويل النص القرآني الكريم، يحظى بأولوية خاصة وأهمية كبرى، بين القضايا والمواضيع، التي انصرفت إليها جهود العلماء والباحثين في العقود والسنوات الأخيرة، وذلك لموجبات واعتبارات، أهمها:

أ-منزلة النص القرآني المجيد، باعتباره نصاً ربانياً خالداً، لا تنقضي عجائبه، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد، نص يستوعب الزمان والمكان والإنسان، ويتفاعل مع الظروف الطارئة والنوازل المستجدة، ولا يفتأ في معترك التدافع الفكري والنزال الحضاري، صامداً شاهداً ثابتاً، يتحدى الأفكار الأرضية والإيديولوجيات الوضعية، ويثبت في كل يوم أنه وحي الله الكامل، وحبله المتين، وكلامه الخالد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد.

ب- واقع المسلمين، وما يعتريه من انحرافات واختلالات، وما يعج به من مفاسد وتشوهات، ترجع -في نهاية المطاف-إلى أفهام ناقصة للدين، وتمثلات قاصرة لأصوله وفروعه، يستوجب تصويبها وتصحيحها؛ إعادة النظر في طرائق التلقي عن الله، ومناهج فهم نصوص الوحي، حتى تعود التصورات والأفهام، والتصرفات والأعمال، إلى صفائها وخلوصها، وإلى اعتدالها ووسطيتها، وحتى يعود المسلم إلى سالف عهده، وتعود للأمة سيرتها الأولى.

ج-تسلل طائفة من الدخلاء والمتطفلين خلسة وعلى غفلة من الأمة، إلى ساحة القرآن والتفسير، وإلى ميدان الاجتهاد والتجديد، بشعارات برّاقة وأقنعة خدّاعة، يظهرون الغيرة على الدين ويبطنون الرغبة في تحريف نصوصه وتشويه مفاهيمه، يدعون الاجتهاد وهم ليسوا من أهله، ويتشدقون بالإصلاح وهم لا يقصدونه، أولوا بغير فهم، وأفتوا بغير علم،

فضلـوا وأضلـوا، وهلكوا وأهلكـوا، فاقتضت الغيرة على الإسـلام والقـرآن، والنصيحة لله ورسـوله، التصدي لترهاتهم بالبيان، ولأباطيلهم بالتفنيد، حتى لا يغتر بهم الشباب، ولا تتأثر بهم الناشئة.

هـذا وقـد اقتضت طبيعـة الموضوع، اعتمـاد المنهج الاسـتقرائي الوصفـي التاريخي، الذي سـعينا من خلاله إلى فهم ظاهرة «القراءات الحداثية» للنص القرآني، باستحضار سياق نشـأتها ومراحل تطورهـا، قبل الانتقال لدراسـة «التأويل الحداثي للنص القـرآني»، مفهومـاً ورؤيـة ومرجعيـة، بالبحث في الأصـول المرجعية الغربية لهـذه الطريقة التأويليـة، وتحديداً منهـا الأصل الهيرمينوطيقي والأصل الأدبي، من أجل التوصل إلى بناء تعريف علمي ورؤية موضوعيـة لها. وحتى لا يظل الحديث في موضوع شـائك ومعقد من هذا النوع مجرد ادعاء أو كلام نظـري عـام، لا تسـنده نماذج عملية وأمثلة حيـة، فقد وقع اختيارنـا على أحد رموز التيار التأويلي الحداثي، أو من أسـميناهم في ثنايا البحث بـ «الباطنية الجدد»، وأحد أكثر هذا الاتجـاه تمثـلاً لأفكارهم، وتمثيـلاً لآرائهم، هو الفيلسـوف والمفكر المغربـي محمد عابد الجابري، من خلال كتابه «فهم القرآن الحكيم».

وبناء على ما سـبق، فقد اسـتقر الـرأي على بحث هذا الموضوع، وفـق خطة مكونة من ثلاثة محاور على النحو الآتي:

أولاً: المدرسة الحداثية في تأويل النص القرآني: نشأتها وتطورها.

ثانيـًا: التأويل الحداثي للنص القرآني: المفهوم، الرؤية، المرجعية.

ثالثـًا: نماذج من تأويلات الجابري للقرآن الكريم من خلال كتابه (فهم القرآن الحكيم).

***

بين يدي الورقة

لـم يعد مجال الدراسـات الإسـلامية عموما، ومجال التفسـير بوجـه خاص، حِكراً على أصحاب التخصص، من ذوي الخلفية العلمية الشـرعية، مفسرين ومحدثين وأصوليين وفقهـاء، وإنما دخله قوم من مشـارب ومجالات وتخصصات أخـرى، بعضها أبعد ما يكون عن ميدان الدراسـات الإسلامية والعلوم الشـرعية. فقد دخل قوم من حقل الفلسفة، ودخل آخرون من حقل اللسـانيات، ودخـل قوم من علم التاريـخ والأنثروبولوجيا، ودخل آخرون من علم الاستشراق والهيرمينوطيقا، فظهرت – خلال العقود الثلاثة الأخيرة – مجموعة من الكتابات والدراسـات والبحوث، لثلة من المفكريـن العلمانيين العرب المعاصرين، تناولوا من خلالها عدداً من مواضيع الفكر الإسلامي، وقضايا العلوم الشرعية، تحت عناوين شتى، مـن قبيل «نقد الفكر الديني» و «تجديد الفكر الإسـلامي»، وغيرها من العناوين. ولم يكتف هؤلاء ببحث بعض جزئيات وقضايا الفكر الإسـلامي، بطريقة انتقائية، كما كانوا يفعلون من ذي قبل، بل انتقلوا – في وقت لاحق– إلى دراسة نصوص ومصادر الفكر الإسلامي نفسها، فاقتحمـوا ميدان الدراسـات القرآنية والحديثية، ففسـروا القرآن العظيم، وشـرحوا أحاديث الرسـول الكريم، واستنبطوا الأحكام الشـرعية، وتكلموا في التصحيح والتضعيف، وناقشوا علـل الأحاديث، وتناولوا بالنقد علوم الفقه والأصـول والمقاصد وغيرها، كل ذلك من غير أهلية ولا خبرة ولا مراس، فجاءوا بغرائب النتائج وعجائب الأقوال.

ولقد مثل تأويل النصوص الشرعية، وفق رؤية معينة ومنهج محدد، عمدة الحداثيين العلمانييـن، في محاولاتهم الفكرية، واجتهاداتهم التفسـيرية، وفيما يرجحونه من ترجيحات، ومـا يختارونـه من اختيـارات، إذ حاولوا من خلاله القفـز على ما تواضع عليـه علماء الأمة من شـروط الاجتهاد وضوابطه في الشـرع، كما سـعوا إلى تجاوز تراث الأمة من علوم الآلة المؤهلـة لفهم النصوص الشـرعية والاسـتنباط منهـا، كعلمي أصول الفقه وأصول التفسـير اللذين يرشدان الفهم ويضبطان الاستنباط، وكعلوم القرآن الكريم (أسباب النزول، والمكي والمدني، والمحكم والمتشـابه...)، التي لا يسـتغني عنها المفسـر لكلام الله تعالى، وكعلوم الرواية والدراية في الحديث، التي من خلالها يفهم حديث رسـول الله صلى الله عليه وسـلم، وكالعلوم العربية (النحو، والصرف، والاشتقاق، والبلاغة)، التي لا بد منها لفهم بيان القرآن

المعجز، وتذوق البلاغة النبوية الرفيعة.

والورقة التي نقترح المشاركة بها في ندوتكم الدولية المباركة، تهدف إلى الكشف عن رؤية الحداثيين إلى النص الشرعي، وعن منهجهم في تأويله، من خلال كتابات رائد من رواد هذه المدرسة، هو الباحث والمفكر المغربي الدكتور محمد عابد الجابري. ونقترح بحث الموضوع من خلال المحاور الآتية:

أولاً: المدرسة الحداثية في تأويل النص القرآني: نشأتها وتطورها.

«التأويل الحداثي» أو «القراءة الحداثية» للقرآن الكريم هي فكرة تفرعت عن أطروحة أوسع وأكبر، هي ما عرف في بداية القرن الرابع عشر الهجري، العشرين الميلادي، بـ«إعادة قراءة التراث» أو «إعادة النظر في التراث»، أو «إعادة صياغة العلاقة مع التراث»، وغير ذلك من العناوين.

وقد ظهرت أطروحة «إعادة قراءة التراث» في سياق الجدل والنقاش، الذي واكب احتكاك المسلمين بالغرب حضارة و ثقافة، إبان حقبة الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، وهي أطروحة وراءها سببان اثنان:

الأول: انبهار المسلمين بالحضارة الغربية، وبما حققه الغرب في عالم الصناعة والمادة والعلوم من طفرة نوعية، فنجم عن ذلك لدى فئة من مثقفي العالم الإسلامي نوع من الإحباط والصدمة، ونوع من الهزيمة النفسية؛ أدت إلى ارتمائهم في أحضان الغرب، واعتناقهم لثقافته و فلسفته ومفاهيمه بشكل أعمى. يقول الدكتور توفيق يوسف الواعي، في هذا الصدد: «لقد واجه العالم الإسلامي مشكلة تقدم الغرب العلمي، وجهاً لوجه، وهذا التحدي السافر على طريق واحد، وهو صاحب الحضارة العريقة، والرسالة الدينية الخاتمة، وصاحب الشهادة على البشرية، بعدما انسحبت كل الديانات والمذاهب القديمة، متوارية من نوره الوهاج، وحجته المشرقة، وصاحب الرقعة الواسعة، والثقافة المنتشرة، والقوة الكبرى التي يحسب لها ألف حساب. فكان تحدي الحضارة المادية للعالم الإسلامي، أعظم من تحديها لأي أمة، ولأي حضارة، ولأي ثقافة، وقد صاحب تلك الحضارة مذاهب فكرية، وفلسفات مادية، ونظم سياسية، واقتصادية، وعمرانية، واجتماعية، وخلقية، وكان لا بد أن ينظر الناس- وخاصة الشعوب المتخلفة- إلى هذه المذاهب، والفلسفات، والنظم، نظرة تقدير

واحترام، لأنها إنتاج تلك الشعوب المتقدمة، وحصاد تلك الأمم المتطورة، التي فتتت الذرة، وصنعت الطائرة والصاروخ وأدارت الأقمار».[1]

العامل الثاني: الاستشراق ودوره الخبيث في تشويه صورة الإسلام عقيدةً وحضارة وتاريخًا، حيث كتب المستشرقون حول الإسلام ما يزيد على ستين ألف بحث وكتاب، لا تخرج في معظمها عن الدور الذي ذكرناه. يقول الأستاذ فتحي يكن، في ذلك: «نشطت حركة الاستشراق في القرن الرابع عشر الهجري، وبخاصة بعد سقوط الخلافة نشاطا ملحوظا، وتتلخص حركة الاستشراق هذه بأنها إحدى المحاولات التي اعتمدها الغرب عبر العديد من مؤسساته وعلمائه للدس على الإسلام، وإلقاء الكثير من المفتريات والأباطيل في محيط الإسلام وأفكاره ومصادره وتاريخه، تحت مظلة البحث العلمي...».[2]

ويؤكد الدكتور محمود حمدي زقزوق: «إن مما لا جدال فيه أن الاستشراق له أثر كبير في العالم الغربي وفي العالم الإسلامي على السواء، وإن اختلفت ردود الأفعال على كلا الجانبين، ففي العالم الغربي لم يعد بوسع أحد أن يكتب عن الشرق، أو يفكر فيه، أو يمارس فعلاً مرتبطًا به، أن يتخلص من القيود التي فرضها الاستشراق على حرية الفكر أو الفعل في هذا المجال... وفي عالمنا العربي الإسلامي المعاصر، لا يكاد يجد المرء مجلة أو صحيفة أو كتابًا، إلا وفيها ذكر أو إشارة إلى شيء عن الاستشراق، أو يمت إليه بصلة قريبة أو بعيدة».[3]

وقد أدى ذلك الزخم الاستشراقي إلى ظهور فئة من المستغربين، تبنت أطروحات الاستشراق وأفكار المستشرقين، وسعت إلى نشرها والتمكين لها بكل ما أوتيت من إمكانيات، وما وضع تحت تصرفها من وسائل. لقد «سرت روح الهزيمة في طائفة عريضة ممن تثقفوا بثقافة الإسلامية أمام الهجمات الاستشراقية، مما ولَّد عندهم الشعور بالمذلة في الانتماء إلى الفكر الإسلامي، أو التربية الإسلامية، أو الأعراف والمفاهيم

(١) الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، للدكتور توفيق يوسف الواعي، ص ٦٨٦، ط. دار الوفاء، المنصورة، ١٤٠٨هـ.

(٢) العالم الإسلامي والمكائد الدولية خلال القرن الرابع عشر الهجري، لفتحي يكن، ص ٥٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م.

(٣) الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، للدكتور محمود حمدي زقزوق، ص ١٣، كتاب الأمة، ط١، ١٤٠٤هـ.

الإسلامية، وولَّد حب التخلص من هذا الانتماء بأي وسيلة».[1]

وقد تضافر العاملان السابقان في ظهور مقالات وبحوث ومؤلفات، تبنت نظرة الغرب إلى الإسلام، وروجت لأفكار المستشرقين تجاهه، مما يمكن اعتباره إرهاصاً لظاهرة «القراءات الحداثية» للقرآن، ومناخاً عاماً مهد لظهورها.

لقد نشأت «القراءة الحداثية» للقرآن وتطورت على مراحل، وكانت في بداياتها عبارة عن ظاهرة فردية، تأخذ شكل آراء ومواقف فردية متفرقة، لا يكترث لها ولا يهتم بها إلا قليلاً، باعتبارها شذوذاً في الرأي وخروجاً عن الإجماع. ثم ما لبثت أن تحولت إلى ظاهرة جماعية وتيار فكري إيديولوجي، ينتمي إليه كتاب وباحثون من مختلف الأقطار العربية والإسلامية، تجمعهم أفكار متقاربة، ويوحدهم أو يكاد منهج مشترك، ويمثلون نِحلة واحدة واتجاهاً واحداً.

كانت البداية في مطلع القرن العشرين الميلادي، عندما كتب محمد توفيق صدقي مقالاً بعنوان: «الإسلام هو القرآن وحده»، نشره في مجلة المنار، العدد ٩، عام ١٩٠٦م، ذهب فيه مذهباً تأويلياً مغرقاً في الغرابة، والبعد عن المألوف، والخروج عن قواعد ودلالات اللغة العربية، حاول فيه التشكيك في ثبوت السنة وحجيتها، وسعى إلى إدخالها في خانة الصراع السياسي الإسلامي، بعد ما عُرف بالفتنة الكبرى، كل ذلك من أجل إقصائها من مصادر الإسلام، وقصر هذا الأخير على القرآن لا أكثر.[2]

وفي سنة ١٩١٤م، نشر منصور فهمي كتاباً تحت عنوان «حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها» في باريس، وهو في الأصل رسالة حصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون. وقد عرض في هذا الكتاب لتأويل كثير من الآيات المتضمنة لأحكام خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم، في موضوع العلاقة الزوجية وغيرها، وانتهى إلى نتائج وآراء سخيفة، منها ما ذكره من أن «محمداً يُشرّع لجميع الناس ويستثني نفسه... ومع أنه كان المشرع الذي ينبغي أن يخضع لما يدعو إلى تطبيقه على الآخرين؛ إلا أنه كان له ضعفه

(١) العالم الإسلامي والمكائد الدولية، لفتحي يكن، ص ٥٨.

(٢) الأنسنة والعقلنة والأرخنة: أفكار عفنة، للدكتور محمد كالو، مقال منشور بموقع: ملتقى البيان في تفسير القرآن، بتاريخ: ١٦-٠٨-٢٠٠٧م.

واختـص نفسـه ببعض المزايا».[1] ومنهـا قوله: «لقد حد النبي من نظـام تعدد الزوجات، إلا أنه تعدى بالنسـبة إلى نفسـه ما وضعه من حدود للآخرين، فمع أن بقية المؤمنين لم يكن في مقدورهم أن يتزوجوا بأكثر من أربع نسـاء، فإن محمدا أجاز لنفسه أن يتزوج بأكثر من ذلك، هذا كما أنه اسـتلزم لشرعية الزواج دفع مهر، ووجود شهود، إلا أنه في زواجه أعفى نفسه من المهر والشهود».[2]

بعد ذلك بقليل، ظهرت مجموعة من البحوث والدراسات الاستشراقية، التي تبنت نفس المنظـور، وتعاملت مع النـص القرآني تعاملها مع أي نص بشـري، فأخضعته لكل ما توصل إليـه العقـل الغربي من مناهج ومعارف وعلوم، مجردة إياه من أي خصوصية، أو قدسـية، أو صفة ربانية، فأسـفر ذلك عن إبطال نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، واعتبارها مجرد امتداد لنبـوات العهد القديـم، وأن القرآن الكريم مأخوذ عن المأثورات اليهودية والمسـيحية. وقد كان رائد هذا الاتجاه المستشرق «نولدكه» في دراسته عن «تاريخ القرآن» الكريم.[3]

وفي سـنة ١٩٢٥م، أصدر الشـيخ علي عبد الـرازق – وكان قاضيـا بمحكمة المنصورة الشـرعية الابتدائية – كتابه المشحون بالسموم الاستشراقية «الإسلام ونظام الحكم»، عرض فيـه لمناقشـة الآيات والأحاديث الـواردة في مواضيع الحكم والسياسـة، بمنهج استشـراقي ورؤية علمانية واضحة؛ لينتهي منها إلى إنكار وجود نظام سياسي إسلامي، وليقطع كل صلة بين الإسـلام و السياسـة، ثم أتبعه بكتاب آخر، يعد امتداداً للأول، بعنوان «الإسـلام وسلطة الأمة»، خلاصته – على حد تعبيره –: «أن هذه المسألة – أي الخلافة – دنيوية وسياسية أكثر من كونها مسـألة دينية، وأنها من مصلحة الأمة مباشـرة، ولم يرد بيان صريح في القرآن الكريم ولا في الأحاديث النبوية، في كيفية نصب الخليفة وتعيينه، وشروط الخلافة وماهي...».[4]

---

(١) أنظر: العالم الإسلامي والمكائد الدولية، ص ١١٥.

(٢) العالـم الإسـلامي والمكائد الدولية، ص ١١٦. يقول فتحي يكن: «وقد كتـب المرحوم (محمد لطفي جمعة) مقـالاً طويلاً نشـرته صحيفة «المؤيـد» في٢٨يناير ١٩١٤، وفيه رد قوي على مزاعم منصـور فهمي، الذي اعتمد على الأحاديث الموضوعة والضعيفة، ومع ذلك فلن يشأ أن يفهمها على وجه صحيح، بل فهمها على وجه خطأ لأغراض قبيحة انطوت عليها نفسه القبيحة». العالم الإسلامي والمكائد الدولية، ص ١١٧.

(٣) الأنسنة والعقلنة والأرخنة: أفكار عفنة، د. محمد كالو، مقال سابق، على شبكة الانترنت.

(٤) الإسلام وسلطة الأمة، للشيخ علي عبد الرازق، ص ٥، ط: المجلس الوطني التركي (د. ت).

ويتابع قوله مستغربـاً: «إنه لعجب عجيب أن تأخذ بيدك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر فيمـا بين فاتحته وسـورة الناس، فـترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شـيء من أمر هذا الدين ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾، ثم لا تجد فيه ذكرا لتلك الإمامة العامة أو الخلافة، إن في ذلك لمجالاً لمقال! ليس القرآن وحده الذي أهمل تلك الخلافة، ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضا قد تركتها ولم تتعرض لها». (١)

وفي سـنة ١٩٢٦م، أصـدر طه حسـين كتابـه « في الشـعر الجاهلي»، عرض فيـه للقرآن وناقشه في غير مناسبة، ومما جاء فيه: أن «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا أيضا، ولكن ورود هذين الاسـمين في التوراة والقرآن، لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي». (٢)

ويضيف في نفس السياق: «... فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشـأة العرب المسـتعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى هذه القصة نوعـاً مـن الحيلة في إثبات الصلـة بين اليهود والعرب مـن جهة، وبين الإسـلام واليهودية، والقـرآن والتـوراة من جهـة أخرى، وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشـأت فيـه هذه الفكرة، إنما هو العصر الذي أخذ اليهود يسـتوطنون شـمال البلاد العربية، ويبنون فيه المستعمرات، فنحن نعلم أن حروبـاً عنيفة شـبت بين هؤلاء اليهود المسـتعمرين، وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد، وانتهت بشيء من الملاينة، ونوع من المحالفة والمهادنة، فليس ببعيد أن يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام، لا سيما وقد رأى أولئك وهؤلاء أن بين الفريقين شيئـاً من التشابه غير قليل، فأولئك وهؤلاء ساميون...». (٣)

---

(١) المرجـع السـابق، ص١٦. يقول الأسـتاذ فتحـي يكن: «وقد قابلـت الدوائر الاسـتعمارية و المراكز التبشـيرية النصرانية كتاب الشـيخ علي عبد الرازق، بالترحيب والتصفيق، لأنه في الحقيقة يخدم أهداف الاسـتعمار وأعداء الإسـلام، في تشـويه الإسـلام من جانب، وفي السـيطرة على الشـعوب الإسـلامية وإذلالها إلى الأبـد». العالم الإسلامي و المكائد الدولية، ص ٦٠.

(٢) في الشعر الجاهلي، لطه حسين، ص ٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦.

ثـم يخلـص إلى القـول: «وقد كانـت قريش مسـتعدة كل الاسـتعداد لقبـول مثل هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح...».[1]

وفي سـنة ١٩٤٧ ، أنجـز محمـد أحمد خلف الله رسـالة لنيل الدكتوراه من قسـم اللغة العربية بجامعة القاهرة، في موضوع «الفن القصصي في القرآن الكريم»، رأى فيها أن القصص القـرآني نمط من أنماط القصـة الفنية التي لا يلتزم الفنان فيها الصـدق وتحري الواقع، وإنما يعطـي نفسـه من الحرية ما يغير به ويبـدل و يزيد و يخترع. ولا يقف بهذا عند قصة أو قصص بعينها، ولكنه يطرد هذا الشأن في كل ما قصه القرآن. وقد زعم أن هذا تأويل للآيات، وخاصة آيات القصص التي هي عنده من المتشـابه، يجري فيها مذهب السلف ومذهب الخلف، من التسليم أو التأويل.[2]

وقـد تطـورت الدراسـات الاستشـراقية حـول القـرآن الكريـم في سـتينيات القرن العشـرين، على يد مجموعة من المستشرقين ممن يسـمون أنفسهم ب«التفكيكيين»، أمثال: «جون واسبنرو» و«كوك» و«كرون» و غيرهم.

وعن هؤلاء المستشرقين أخذ كثير من أصحاب القراءات الحداثية للقرآن الكريم، أمثال العلماني الجزائري المتفرنس محمد أركون، الذي كان لا يخفي رغبته بأنسـنة النص القرآني، وإحالته إلى التاريخ، وينظر إلى النص على أنه من إنتاج محمد صلى الله عليه وسلم، والذي لا يرى أهمية أو مرجعية في المواضيع القرآنية إلا للبحث والدرس الاستشراقي.

وأمثـال الشـيوعي السـوري مـن أصـل تركـي صادق جـلال العظـم (١٩٣٤م)، اعتنـق الفكر الشـيوعي، وجهر بإلحاده في كتابه «نقد الفكر الدينـي» الصادر عام (١٩٦٩م)، وخلاصته: أن الإسـلام يناقض العلم الحديث، وعقـد فيه فصلاً خاصـاً يدافع فيه عن إبليس سـماه «مأسـاة إبليس»، رد عليه كثير من العلماء، وله أيضـاً: «ما بعد ذهنية التحريم» دافع فيه دفاع المستميت عن سلمان رشدي.

---

(١) نفسه، ص ٢٧.

(٢) رفضت هذه الرسـالة في حينها، فرفع صاحبها الأمر إلى وزير المعارف الذي أحال الرسـالة إلى الشـيخ محمود شلتوت، عضو جماعة كبار العلماء للنظر فيها وإبداء الرأي، فكتب فضيلته تقريراً بين فيه خطأ الطالب فيما ذهب إليه. العالم الإسلامي والمكائد الدولية، ص ١٢٣- ١٢٤.

علـى أن مـن أشـدهم تأثرا بأفكار المستشـرقين وحماسـاً لأطروحاتهم: المصري نصـر حامد أبو زيد، وأسـوأ ما كتبه «نقد الخطاب الدينـي»، الذي أعاد طبعه عام (١٩٩٥م)، مع مقدمة طويلة جداً كلها إصرار على خطاياه، حاول إلصاق النص القرآني بالتاريخ لتسويغ التخلي عنه.

والسـوري محمد شحرور، الذي يقف على خلفية فلسفية ماركسية، فخرج علينا بكتابه المهلهل: «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة» (١٩٩٠م).

والمصري حسـن حنفي، أسـتاذ الفلسـفة عن الفكر الاعتزالي ومنظر ما يسمى باليسار الإسـلامي، أخرج مؤلفاته التي تسـير على غرار المنظومة الماركسـية، وأهم أفكاره ضمنها كتابه «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم» صدر سنة (١٩٨٠م).

والتونسي عبد المجيد الشرفي، وله صلة وثيقة بالدوائر الدينية المسيحية في إيطاليا على وجه الخصوص، ويتميز بكفاءته المنهجية العالية، وبأسـلوبه العربي المتين، وبسعة اطلاعه علـى التراث الإسـلامي علـى وجه العموم، وهو لذلـك يعتبر أكفأهم في نصـرة هذه الوجهة التأويليـة التي يلتفون عليها، وفي الترويج لها والدفاع عنها، أهم آرائه ضمنها كتابيه: «لبنات» (١٩٩٤م)، و«الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (٢٠٠١م).

وأخيـراً محمـد عابـد الجابـري، الذي اسـتقبلت مقالاتـه الرمضانية المنشـورة -قبل سـنوات - في صحيفة «الاتحاد» الإماراتية وكتابه «مدخل لدراسـة القرآن» بهجوم شرس من قبـل العديد مـن الباحثين والكتاب.[1]، حتى إن بعض المقـالات والتعليقات ذهبت إلى حد إدراج آراء الجابري ضمن إطار الحرب التي تشنها أمريكا والغرب على الإسلام والقرآن.[2]

وقـد تطـورت «القـراءات الحداثية» للنصوص الشـرعية معرفيـاً ومنهجيـاً، عبر ثلاث مراحل:

---

(١) قارن وسـام فؤاد في مقاله: الفكر الإسـلامي بين ضغوط بنيدكت والجابري، المنشور بموقع الشهاب بين أقوال بابا الفاتيكان وآراء الجابري، متهمـاً إياه بجهله التام بعلوم الحديث والناسخ والمنسوخ.

(٢) مما يستشـهد به في هذا الصدد دراسـة صدرت قبل سـنوات عن البنتاغون الأمريكي، خلصت إلى أن المشـكلة الحقيقيـة هـي مـع القـرآن، اقترحت ما أسـمته بـ«تحقيـق القـرآن» أو «تنقيح القرآن» تحت شـعار «الإسـلام و التحديـث»، وقـد تـردد بعض من صـدى ذلك في بعض النـدوات والملتقيـات التي احتضنتها بعـض العواصم العربية، كتلك التي عقدت في بيروت يومي ٢٥- ٢٦ يونيو ٢٠٠٣م.

الأولى: كانت فيها على شكل مواقف وآراء جزئية متفرقة، من بعض الآيات والقضايا القرآنية المنتقاة، كتلك التي تناولت المرأة، والميراث، وتعدد الزوجات، وغيرها، ولعل سبب ذلك يرجع إلى المستوى الذي كانت عليه الدراسات الاستشراقية التي تأثرت بها في ذلك الوقت، حيث كانت تركز على هذا النوع من القضايا، بشكل جزئي وسريع، ومن غير استيعاب وعمق.

الثانية: انتقلت من النمط الجزئي الانتقائي في التعامل مع القرآن، إلى نمط جديد، هو نمط الدراسة الموضوعية، التي اهتمت بمواضيع قرآنية بنوع من الاستقصاء والاستيعاب، بجمع ودراسة الآيات الواردة في الموضوع الواحد، كتلك المتعلقة بمواضيع: الحكم، والحرية، والمساواة، والقضايا الاجتماعية، وما إلى ذلك، وإن كانت تلك المحاولات والدراسات لا تخلو من قدر غير يسير من العموم والسطحية، بحكم أن أصحابها جاءوا من تخصصات بعيدة عن مجال الدراسات الإسلامية والعلوم الشرعية.

الثالثة: انتقلت فيها تلك القراءات من دراسة قضايا جزئية ومواضيع قرآنية منفصلة، إلى محاولات لتفسير بعض سور القرآن الكريم، مثل محاولات كل من محمد أركون، ومحمد شحرور، ليصل الأمر إلى ذروته مع أول محاولة شاملة لتفسير القرآن، مع محمد عابد الجابري، الذي أصدر «تفسيره»: «فهم القرآن الحكيم»، ومع التونسي أبو يعرب المرزوقي، الذي أصدر مؤخرا كتابه: « التفسير الفلسفي للقرآن الكريم».

ثانياً: التأويل الحداثي للنص القرآني: المفهوم، الرؤية، والمرجعية.

قلما يستعمل الحداثيون في كتاباتهم المنهجية التنظيرية مصطلح «التأويل»، وإنما يشيع عندهم استعمال مصطلح «القراءة« مرادفاً له وبديلاً عنه، وعلى الرغم من كون مصطلح «القراءة» مصطلحاً إسلامياً قرآنياً أصيلاً، بل أول مصطلحات الوحي نزولا، فإنه -في العقود الأخيرة -شاع استعماله بدلالة جديدة، هي: دراسة وتأويل النصوص المختلفة وفق مناهج غربية معينة، مستمدة من حقول معرفية مختلفة، كالسوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا، والنقد الأدبي، واللسانيات، والفلسفة، وغيرها.

ومصطلح القراءة -بالمفهوم السابق-نشأ أصلاً في إطار ما يسمى بعلم «الهرمينوطيقا» Hermeneutique، وهي: (فن وأسلوب الفهم والتأويل، والقضية الأساسية التي تتناولها هي

مشكلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص تاريخياً أم دينياً، والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها أسئلة كثيرة و معقدة ومتشابكة، حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى، والأهم من ذلك أنها تركز على علاقة المفسر بالنص)[1].

ثم انتقل هذا المصطلح بعد ذلك إلى دائرة العلوم الإنسانية، وإلى مجال الدراسات الأدبية على وجه التحديد، وهنالك تطور ليتحول إلى «نظرية» مع أصحاب «نظرية التلقي» من أقطاب مدرسة (كونستانس) الألمانية للنقد الأدبي.

ومن مجال النقد و الدراسات الأدبية، أدخله البعض-بحذافره - إلى مجال الدراسات الإسلامية، من خلال محاولة إخضاع النص القرآني لنفس مناهج و تقنيات وأساليب تحليل النصوص الأدبية، عند أصحاب نظرية التلقي[2].

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد: «إن النص أداة اتصال يقوم بوظيفة إعلامية، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله. و القول إن كل نص رسالة يؤكد أن «القرآن» و«الحديث النبوي» نصوصاً يمكن أن نطبق عليها مناهج تحليل النصوص، و ذلك ما دام ثمة اتفاق على أنهما «رسالة». ومعنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية

(١) « تعاريف» لمحمد صهيب الشريف، ص: ٢٠٦، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٠ه- ٢٠٠٠م.

(٢) لأستاذنا العلامة الدكتور الشاهد البوشيخي كلام نفيس في قضية المصطلح الوافد، يقول فيه: «والأمة اليوم، وهي على عتبة تجديد النطق بالشهادتين، تعاني من أمر المصطلح الوافد، الذي يمثل فيضان الغرب و طوفانه الذي أغرق أغلب أجزاء الأمة، ولا سيما في العلوم المادية والعلوم الإنسانية، نتيجة هبوطها وارتفاعه. ولا عجب أن يغرق البحر ما انخفض عن سطحه، ولكن العجب في «حسن الاستقبال»، إذ الاهتمام بالمسألة المصطلحية اليوم، حيثما كان في أمتنا، قد ولى وجهه، كلية أو كاد، شطر المصطلح الوافد، لا تشذ-أو لا تكاد تشذ- عن ذلك مؤسسة أو فرد، من مجامع إلى جامعات، ومن معاهد ومراكز إلى لجن ومنظمات، كلها تتسابق، بتنسيق أو بدون تنسيق، «متنافسة» في تلقي المصطلح الوافد. ومن رجالها من يستقبله استقبال الفاتح المنقذ، بقلبه وقالبه، معنى ومبنى، ومن رجالها من يلبسه الزي العربي كيفما كان، لاعتبارات شتى، دون أي مس لمفهومه. ومن رجالها- وهم القلة النادرة- من يقفونه في حدود الأمة الحضارية للسؤال، والتثبت من الهوية، وحسن النية، ودرجة النفع، وقد يتعقبونه في مختلف المجالات والتخصصات التي قد يكون عشش فيها، أو باض وفرخ بغير حق. فالإشكال المصطلحي في الأمة اليوم عميق وخطير ودقيق؛ لأنه «يتعلق ماضياً بفهم الذات، وحاضراً بخطاب الذات، ومستقبلاً ببناء الذات» .قول في المصطلح، مجلة دراسات مصطلحية، ع١، ص ٥- ٦، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

علـى النصوص الدينية لا يفـرض على هذه النصوص نهجـًا لا يتلاءم مع طبيعتها. إن المنهج هنا نابع من طبيعة المادة ومتلائم مع الموضوع»[1].

ومن هنا شـاعت مصطلحـات وتعبيرات من قبيـل «القراءات الجديـدة»، أو«القراءات الحداثية» أو «القراءات المعاصرة« للقرآن الكريم، وأصبحت تملأ الساحة الفكرية، وتحظى بقدر من الانتشار والجاذبية، تحولت معهما إلى نوع من الموضة الفكرية.

علـى أن مصطلـح «القـراءة» في حقيقـة الأمـر يحيل علـى إحـدى النظريـات التأويلية المعاصرة، التي تدور حول مركزية القارئ «المتلقي وأثره في فهم النص»[2].

تلك النظرية، هي ما يعرف في دائرة النقد الأدبي بـ«نظرية التلقي» التي تنسب إلى مدرسة «كونسـتانس» (جامعـة جنـوب ألمانيا) في النقـد الأدبي، ومن أبرز منظريهـا (هانز روبرت ياوس) صاحب نظرية «هيرمينيوطيقا التلقي» أو «جمالية التلقي»، و(فولفغانغ إيزر) صاحب نظرية «فينومينولوجيا التلقي».

والذي يقرأ لأصحاب هذا الاتجاه يلمس تأثرهم الواضح بهذه النظرية، لدرجة تدفع إلى الإحساس بأن المتلقي -عندهم-أكثر أهمية وتأثيراً، في تحديد دلالة النص من النص نفسه، وإليك هذا النموذج: يقول الدكتور محمد عابد الجابري في «تعليقه» على سورة العصر: «إن عبارة السـورة بسيطة واضحة، ولكن البسيط في شؤون المعرفة - علمية كانت أو دينية- هو الميسر، ليس هناك في مجال المعرفة بسيط في نفسه، بل البسيط هو ما يعتبره محصل المعرفة بسيطـًا. من أجل ذلك كان كل شرح لـ« البسيط» من هذا المنظور هو تعقيد. لننظر كيف عقد بعض المفسرين مضمون هذه السورة..»[3].

بنـاءً علـى ماسـبق، يمكـن تعريف «القـراءات الحداثيـة» أو «المعاصـرة» للقرآن الكريم، بأنها: مجموعة من الدراسات والمقاربات، التي تحاول تأويل النص القرآني وحمله علـى أي معنـى ودلالة تناسـب أهواء أصحابها مهمـا كانت بعيدة غريبة، تحـت ذريعة حرية

(١) مفهوم النص: دراسـة في علوم القرآن، للدكتور نصر حامد أبو زيد، ص ٢٦- ٢٧، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٥، ٢٠٠٠م.

(٢) القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، د. فريدة زمرد، حوار مع موقع الرابطة المحمدية لعلماء المغرب على شبكة الأنترنت، بتاريخ ١٤/ ٠٢/ ٢٠٠٨م.

(٣) فهم القرآن الحكيم، للدكتور محمد عابد الجابري، ١/ ٥٣، دار النشر المغربية، ط١، ٢٠٠٨م.

الفهـم والتأويل، بعيداً عن أية أهلية علمية أو ضوابط منهجية، وباسـتخدام مناهج ونظريات وضعية مسـتفادة من حقول معرفية، تنتمي إلى دائرة الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية، كاللسانيات، وعلم الاجتماع (السوسيولوجيا)[1]، والتاريخ، والأنثروبولوجيا[2]، والفلسفة، وغيرها.

يقول نصر حامد أبو زيد – وهو من أشد المنافحين عن فكرة «القراءات الجديدة» للقرآن الكريـم–: «واجبنا كباحثين معاصريـن أن نفيد من إنجازات المناهـج الحديثة المعاصرة في (اللسانيات) و(علم تحليل الخطاب) و(السيميولوجيا)، وكل ما تقدمه من آليات وإجراءات ناجـزة لفهـم القرآن وتحليلـه. إن التخوف مـن هذه الإنجـازات، وتصور أنهـا تمثل تهديداً لقداسة النص، إنما تعكس رقة في الإيمان وضعفاً في الثقة بالنفس، إن حسنت النوايا. أما إذا غاب حسـن النية فإن التخوف تعبير عن موقـف ضمني يعكس حرصا على إبقاء الحال على ماهو عليه لصالح قوى يهدد (التجديد) و (التقدم) مصالحها... وفي يقيني أن هذا المنهج في أصوله التراثية وبتواصله مع التطور المذهل في مناهج القراءة والتحليل هو القادر على حماية النص الديني من التوظيفات الإيديولوجية التي شهدناها في القرن العشرين، سياسية كانت أو اقتصادية، علمية كانت أو فلسفية»[3].

وتقـوم «القـراءة الحداثيـة» للنص القرآني – عند أصحابها – على أسـاس: «أن وعي الباحـث هو الذي يدخل في عملية اسـتنطاق النص، لا أن النص هو الذي يرسـم أفق القارئ

(١) السوسـيولوجيا: (النزعة الاجتماعية) Sociologism : (يقصد بذلك التفسـير والتأويل الشـامل للمجتمعات و تنظيمهـا ومضمـون قيمها وتطورها عن طريـق مناهج علم الاجتماع وحدها. وتتجه النزعة السوسـيولوجية إلى استيعاب القيم الخلقية بل والقواعد القانونية، وتحاول تفسير نشأتها وتطورها عن طريق النظرية السوسيولوجية وحدهـا، كمـا تعمل علـى أن تختزل عالم القيم والعالم الإنسـاني وحتى علم النفس نفسـه في محصلة تنظيمات تضعها النظرية السوسـيولوجية في صورة تفسير نهائي).انظر: «تعاريف» لمحمد صهيب الشريف، ص ١٩٧، ط دار الفكر/ دمشق، ط ١، ١٤٢٠ه/ ٢٠٠٠م.

(٢) الأنتروبولوجيا: Anthropology: (علم الإنسـان من حيث هـو كائن فيزيقي واجتماعي، ويتفرع من هذا العلم مجموعة من العلوم المتخصصة في دراسـة الإنسـان، من الأنتروبولوجيا الثقافية، والأنتروبولوجيا الاجتماعية، والأنتروبولوجيا الفيزيقية). المرجع السابق، ص: ١٩١.

(٣) الخطـاب والتأويل، للدكتور نصـر حامد أبو زيد، ص ٢٦٢– ٢٦٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.

ووعيـه، بالتأكيـد نقصد هنا النص المفتوح على التأويل لا مطلـق النص، بعبارة أخرى نقول إن للقارئ دوراً حاسـمًا في اكتشـاف أبعـاد النص ودلالات معانيـه، إذ يدخل معه في عملية تباصر – من تبصر – فيضيئ الباحث الزوايا الخفية في النص بما يتوفر لديه من مخزون معرفي، في المقابل يشـعر النص القارئ بخفايا المعنى التي قد تكون محتجبة ومسـتترة، لكن دون أن ترتقي دلالة النص إلى مستوى قلب المفاهيم ورسم السياسات وتوليد الرؤى لدى الباحث. لهـذا يتحـول النص إلى مختـبر حقيقي يمارس فيـه الباحث مهارته المعرفيـة فيقلب أوجهه ويتخير منها ما يتناغم ورؤيته وحدود وعيه واهتماماته، والنص القرآني تحديداً حمال أوجه، وبالتالي فهو حقل خصب يصلح لاستنبات المعاني والأفكار والمنظومات».[١]

ويدعو أنصار هذا الاتجاه «إلى اجتهاد بلا حدود ولا قيود، وإلى تأويل بلا قواعد ولا ضوابط».[٢]

وهو «اتجاه يمكن أن نسـميه اتجاه التغيير، وهو أشبه ما يكون باتجاه الباطنية في التاريخ الإسلامي، حيث يخرج النص عن كل معنى للمردود اللغوي ومما عليه تعارف الناس، على عد اللغة وسـيلة لنقل الأفكار، إلى شـيء يشبه الرمز، بحيث نتحرر من النصوص ونصل إلى تحقيق المصلحة كيف كانت..».[٣]

يقـول الدكتور حسـن حنفي – أحد رموز تيـار – « القراءات الحداثيـة» و صاحب كتاب «التراث والتجديد»: «القراءة هي التي تقرأ النص وتسـتعمله كحامل لشـيء آخر لا يوجد في النـص، فنحـن الذين نعطـي النصوص معانيها، تسـتطيع أن تقرأ قصة موسـى على أنه تحرر ضد فرعون، وتسـتطيع أن تقرأ قصة موسـى على أنه يدافع عن بني إسرائيل بمفردهم، فلماذا وأيـن باقـي المصريين؟! فكل نص له عدة قـراءات، هذا هو علم القـراءات الموجود حالياً في الفلسـفات الغربية المعاصرة، وكل الفلسـفات الآن هي قراءة على نـص قديم، ومحاولة للتأويل لنص قديم، حتى نبين أن النص متعدد الاتجاهات»[٤].

(١) التاريخي واللاتاريخي في النص الديني، د. حسن جابر، مجلة المنطلق العدد ١٢٠، ربيع – صيف ١٩٩٨م، ص ٢٦ – ٢٧.

(٢) الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، د. أحمد الريسوني، ص: ١٦، ط دار الفكر/ دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

(٣) قضية تجديد أصول الفقه، د. علي جمعة، ص: ٤٦، ط دار الهداية ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

(٤) الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، حوار مع الدكتور حسـن حنفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٤،

فهـذا النص واضح وصريح في أن «القراءات الحداثية» لا تحترم النص، ولا تهتم بما إذا كان يدل على المعنى أو لا يدل عليه، المهم عندهم أن يكون للقارئ القدرة والخبرة في السير بالنـص وتوجيهـه حيث يريد. وهذه فكرة نشـأت أصـلا في مجال النقـد الأدبي مع أصحاب «نظرية الاستقبال» أو« التلقي» فأدخلها هؤلاء عنوة إلى مجال الدراسات الإسلامية.

علـى أن الوقوف علـى المرجعية النظريـة والمنهجية للقراءة الحداثية للنص الشـرعي؛ يقتضي دراسة وتحليل «نظرية التلقي» في النقد الأدبي، التي تمثل الأصل النظري والمنهجي الأبرز لتلك القراءة.

يقـرر أحـد رواد نظرية التلقي، الألمـاني فولفغانغ إيزر – وهو ثاني اثنيـن فيها بعد زميله هانز روبرت ياوس– أن «النص ليس في وسعه أن يمتلك المعنى إلا عندما يكون قد قرئ». [1]

أي أن النـص – عنـده – إنما يتخلق بين ثنايا فعل القراءة، أمـا قبل ذلك فإنه يبقى بدون معنى.

ويرى كذلك، أن النص ليس إلا إطاراً، يسـتطيع القارئ أن يملأه بما شاء من المضامين والمعاني، يقول: «إن الذخائر والاستراتيجيات النصية تقدم فقط إطاراً يجب على القارئ أن يركب فيه موضوعـاً جماليـاً لنفسه».[2]

ولذلـك «تبـدأ متعة القـارئ عندما يصبح هو نفسـه منتجـا، أي عندما يسـمح النص له بـأن يأخـذ ملكاته الخاصة بعيـن الاعتبار، وهنـاك بالطبع حدود لاسـتعداد القارئ من أجل المشاركة، وستتجاوز هذه الحدود إذا جعل النص الأشياء واضحة أكثر من اللازم، أو جعلها من ناحية أخرى بالغة الغموض».[3]

يقـول الدكتور محمد عباس عبد الواحد في شـرح «نظريـة التلقي»: «يقرر أصحاب هذه النظريـة، في إجراءات التفاعل مع النص؛ أن يشـارك القارئ في صنع المعنى، لا أن يقف عند مهمـة التفسـير التقليدي، الذي يؤدي بدوره إلـى الثنائية بينه وبين النـص، أي يصبح القارئ

١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، ص ٣٣.

(١) فعـل القراءة..نظريـة جمالية التجـاوب (في الأدب)، فولفغانغ إيزر، ص ١١، ترجمـة: د.حميد لحميداني، ود. الجلالي الكدية، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٥م.

(٢) فعل القراءة..نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، ص ٥٥.

(٣) نفسه، ص ٥٦.

عنصـراً خارجـاً عن النـص، و لكنه بالمشـاركة في صنع المعنى يتحـول التركيز من موضوع النص إلى سلوك القراءة، فلا تكون مرجعية العمل الفني إلى الموضوع ولا إلى ذاتية القارئ بل إلى الالتحام بينهما. ولتوضيح مسـألة المشـاركة في صنع المعنى، فقد ميزوا بين مهمتين للقارئ، هما:

١- مهمة الإدراك المباشر.

٢- مهمة الاستذهان.

أما مهمة الإدراك المباشـر فهي تمثل المسـتوى الأول في التعامل مع النص، حيث يبدأ القـارئ في تفهـم الهيكل الخارجي للنص متمثـلاً في معطياته اللغوية و الأسـلوبية. والنتيجة التـي يصل إليها القارئ في هذه المرحلة التفسـيرية لا تسـمى- عندهم عملاً فنيـاً- يحسـب للقارئ، لأن العلاقة بينه وبين النص مازالت مفصولة أو معزولة بهذا البناء اللغوي، وهو واقع تحت سيطرة الإشارات والرموز والمفاتيح النصية... أما مهمة الاستذهان - أي عمل الذهن والخيال- فهي المهمة التي تتشـكل فيها ذاتية القارئ، ويكتشف عالمـاً داخليـاً لم يفطن إليه في المرحلة الأولى. فالاسـتذهان جزء أساسـي من الخيال الخلاق الذي ينتج و بشـكل غير نهائـي مواضيع جمالية، ولا يتـم إنجاز ذلك دائمـاً بصورة مباشـرة، فعندما ينتقل القارئ من مهمته المباشـرة إلى المسـتوى الثاني للقـراءة تبدو أمامه (فراغـات) أو (غموض) أو (بقع إبهام) عليه أن يستكملها، ليكون مشاركـاً في صنع المعنى».[١]

وينتقد (فولفغانغ إيزر) ما يراه شـكلاً تقليديـاً في التأويل؛ لأنه يحول - في نظره- دون جعل النص تجربة للقارئ، ويكتفي بجعله تجربة لصاحبه، يقول: «الشكل التقليدي للتأويل قائم على البحث عن المعنى الوحيد بإرشـاد القارئ، وبالتالي جنح إلى تجاهل طبيعة النص بوصفه حدثـاً وتجربة للقارئ ينشطها هذا الحدث في آن واحد».[٢]

يذهـب الناقـد الأمريكي (روبرت هولـب) إلى القول: بأن (إيزر) يقـدم «جملة مختلفة مـن الاعتبـارات التي تزعزع حقـاً ما في وجهـة النظر التقليدية المتعلقة بالنص من اسـتقرار،

(١) قـراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي (دراسـة مقارنة، د. محمود عباس عبد الواحد، ص ٢٢- ٢٣، دار الفكر العربي، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

(٢) فعل القراءة..نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، فولفغانغ إيزر، ص١٤ (مرجع سابق).

فعنده أن العمل الفني يتشكل عن طريق فعل القراءة وفي أثنائه، وجوهر العمل الأدبي ومعناه لا ينتميـان إلى النـص، بل إلى العملية التـي تتفاعل فيها الوحدات البنائيـة النصية مع تصور القارئ. وفي أثناء هذه العملية يناط بالقارئ مهمة إنشـاء عمل فني متفرد لم يكن قد تشـكل بعـد، وتمييز أشـكال المعنى التي تتولد عن هذه الإنشـاءات، وتمثل فاعليـة القارئ في توليد معنى النص، وليس الرسالة المزعومة الكامنة فيه، تمثل بؤرة اهتمامات إيزر».[١]

بينمـا يرى الدكتور عباس عبد الواحد: أن «الرؤيـة النقدية التي تتبناها النظرية في مفهوم الاستقبال ترتبط بالقارئ أكثر من ارتباطها بصاحب النتاج، فهم يستبعدون دراسة النص على أسـاس منهـج يهتم بحياة الكاتـب أو المؤلف، لأن النص في ذاتـه، أو في ارتباطه بصاحبه، لا يمثـل- عندهـم- فنّـًا ما لم يخضع لعمليـة الإدراك، وهذا يتم بواسـطة القارئ خلال تفاعله مع النص، ولكي يتحقق التفاعل بالصورة التي يرونها كان تركيزهم على أهمية الدور الواسع الذي ينهض به القارئ عبر مجموعة من الإجراءات المنظمة في عملية القراءة».[٢]

وخلاصة القول، أن القارئ عند منظري التلقي أهم من النص نفسـه، فقد «أزاح منظّروا التلقي البؤرة التفسيرية لديهم من النص إلى القارئ».[٣]

ولذلك فإن حياة النص تنتهي ببداية اشتغال القارئ به، يقول هولب: «وفي نظرية التلقي لا يعيـش النص، بعد أن زحزح عن مركز الدراسـة الأدبيـة، إلا من خلال القارئ ومن خلال تاريخ اشتغال القارئ به».[٤]

هـذا وقـد تعرضـت نظريـة «الاسـتقبال» أو«التلقـي» لانتقـادات واسـعة مـن كثير من الهيرمينوطيقييـن والنقاد، وحتى من بعض منظريهـا وروادها أحيانا، فهذا (فولفغانغ إيزر) - أحد رواد النظرية- يعترف باستناد عملية «القراءة» إلى ذوق القارئ ومزاجه، وليس إلى النص المقروء، مما يوقع في نوع من الاعتباطية والذاتية [٥]، يقول: « من بين الاعتراضات الرئيسـية

(١) نظريـة التلقي..مقدمـة نقدية، روبـرت هولب، ص ٢١٧، ترجمة د. عـز الدين إسـماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠م.

(٢) قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي (دراسـة مقارنة)، د. محمود عباس عبد الواحد، ص ١٩ (مرجع سابق).

(٣) نظرية التلقي..مقدمة نقدية، روبرت هولب، ص ٢٢٤. (مرجع سابق).

(٤) المرجع السابق، ص ٢١٧.

(٥) الدليـل علـى اعتباطيـة المنهج في «نظرية التلقـي» أن (إيزر) يتحدث عن أصناف من القـراء، يقول: «إن عدداً =

على نظرية التجاوب الجمالي كونها تضحي بالنص من أجل الاعتباطية الذاتية للفهم».[1]

كما يعترف بأن للنص سلطة وتأثيراً على القارئ، لا يمكن إلغاؤهما بالمرة، يقول: «رغم أنه من الواضح أن أفعال الفهم موجهة ببنيات النص، فإن النص لا يمكنه أن يمارس مراقبة كاملة، وهنا قد يشعر المرء ببعض الاعتباطية».[2]

ويقول في نفس الموضوع: «إن القراءة نشاط موجه من النص، وهذا النص يجب أن يعالجه القارئ ليتأثر بدوره بما سبق أن عالجه».[3]

ومما عابه النقاد على نظرية التلقي، أن الطرائق والمناهج المعتمدة فيها، لم تثبت فائدتها وجدوائيتها دائماً، في دراسة النصوص والوصول إلى أعماقها المستترة وأبعادها الخفية، يقول الناقد الأمريكي (روبرث هولب): «لا شك في أن نظرية التلقي كان لها تأثير هائل على الطريقة التي توجه بها الدراسات الأدبية في الوقت الحاضر، ولكن الطرق التي استكشفتها لم تثبت دائماً أنها منفتحة ومثمرة كما كان المتوقع أصلاً. وكثيراً ما انتهت الرحلة إلى منعطفات ونهايات مسدودة وطرق ملتفة».[4]

كما أن فكرة «قابلية النص للقراءة المتعددة» كانت محل انتقادات واسعة أيضاً، يقول الشيخ علي أكبر رشاد: «الهرمنيوطيقون) متناقضون في الأفكار والأفعال، فكما يدعي

=كبيراً من نماذج القراء المختلفين يستحضرون هنا عندما يصدر الناقد الأدبي أحكاماً حول تأثيرات الأدب أو التجاوبات معه... هناك في المقام الأول القارئ «الحقيقي» الذي نعرفه من خلال ردود أفعاله الموثقة، وهناك في المقام الثاني القارئ « الافتراضي» وهو الذي يمكن أن تسقط عليه كل تحيينات النص الممكنة، وعادة ما تتفرع المقولة الثانية إلى ما يدعى بالقارئ «المثالي» ثم القارئ «المعاصر». ولا يمكن القول بأن القارئ المثالي موجود موضوعياً، بينما القارئ المعاصر يصعب تكييفه لشكل من أشكال التعميم، رغم أنه موجود بدون شك». «فعل القراءة..نظرية جمالية التجاوب (في الأدب) »، فولفغانغ إيزر، ص٢٠ (مرجع سابق). ويضيف -في نفس السياق-: «إن الرغبة في الإفلات من هذه الأصناف التقليدية للقراء - لما لها أساساً من دور تقليدي- يمكن أن تلاحظ سلفاً في مختلف المحاولات التي جرت سابقاً لتطوير فئات جديدة من القراء...منها القارئ الأعلى (ريفاتير)، والقارئ المخبر (فيش)، والقارئ المقصود (وولف)، وأخيراً القارئ الضمني (إيزر) ». فعل القراءة، لفولفغانغ إيزر، ص: ٢٤- ٢٩.

(١) فعل القراءة.. نظرية جمالية التجاوب في الأدب، فولفغانغ إيزر، ص ١٥ (مرجع سابق).

(٢) المرجع السابق، ص ١٦.

(٣) نفسه، ص ٩٤.

(٤) نظرية التلقي.. مقدمة نقدية، روبرت هولب، ص ٢١٦ (مرجع سابق).

(غادامر): «لا يمكننا تشخيص مفردات تدل على شيء دلالة قطعية»، وبهذا سيعود التفهيم والتفهم غير ممكنين أو لا يمكن الوثوق بهما، إذاً فلماذا يحاولون تفهيم أفكارهم للآخرين أصلاً؟ ولماذا يكتبون وينتجون النصوص؟ فبحسب تصورات (غادامر) وأضرابه يتساوى الكلام والسكوت وتتعادل الكتابة وعدمها». (١)

ويضيف في نفس السياق: «القابلية للقراءة خلاف سيرة العقلاء الذين ما فتئوا يتحاورون ويتفاهمون ويضعون القوانين ويبلغونها ويدونون اللغة والآداب ويدرسونها ويؤلفون الكتب ويترجمونها ويتنازعون ويدافعون ...الخ متوكئين في كل ذلك على ما تعنيه الأقوال والنصوص، وواثقين بوجود مفاهيم مشتركة بين الأذهان، وبغير هذا لكانت كل المحاورات والأحكام والاختلافات والوفاقات لغواً وعبثاً لا تدل على أي شيء». (٢)

وفكرة «قابلية النص للقراءة المتعددة»، تقتضي القبول بالأفهام المتعارضة والمتناقضة في فهم النصوص، وهذا أمر مرفوض عقلاً وعرفاً، فـ «القابلية للقراءة لا سيما في صيغتها المتطرفة تقتضي اجتماع النقيضين، فهي تبارك فهمين متناقضين لعبارة واحدة». (٣)

على أن السؤال الأساس الذي يوجه إلى «نظرية التلقي» وإلى إطارها المرجعي «الهيرمينوطيقا»، هو – على حد تعبير الشيخ أحمد واعظي-: «ماذا يجب أن يفعل المفسر لذهنيته عند فهم النص؟ هل يقصي ذهنيته أم يسمح لها بالتدخل؟». يجيب على هذا السؤال بالقول: «الأسلوب المتعارف عليه في فهم النص يوصي المفسر بالاحتراس الشديد من إشراك ذهنيته، وأحكامه، وتطلعاته المسبقة، لأن هذا يقود إلى التفسير بالرأي والتفسير بالرأي مرفوض وممنوع، وتحميل المفسر نزعاته وأغراضه على النص ممارسة مدانة، أما الهرمنوطيقا المعاصرة – أو طيف محدد منها هو الهرمنوطيقا الفلسفية – فتؤكد أن إشراك ذهنية المفسر ليست عديمة الضرر وحسب، بل تمثل شرطاً لازماً لحصول الفهم. فمن شروط حصول الفهم أن يسمح المفسر لذهنيته بالتدخل والنظر». (٤)

---

(١) منطق فهم الدين...قراءة النص الديني بين التعددية والاكتشاف، علي أكبر رشاد، ص١٦٣-١٦٤، تعريب: حيدر نجف، مجلة المحجة، ع ٣، نيسان ٢٠٠٢م- محرم ١٤٢٣هـ.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٤.

(٣) نفسه، ص ١٦٤ .

(٤) الدين و تعدد القراءات، للشيخ أحمد واعظي، ص ٢١، تعريب (عن الفارسية) حيدر نجف، مجلة المحجة، ع ٣، نيسان ٢٠٠٢م- محرم ١٤٢٣هـ.

ويحسم الشيخ واعظي هذا الخلاف المفتعل بالقول: «ليست مهمة المفسر صناعة المعاني، وإنما فهم المعاني وتفهيمها».[1]

ومن عجب أن يكون لأتباع هذه النظريات ومقلديها في البلاد الإسلامية، من الثقة والإيمان بها، وإلإذعان لمفاهيمها ومناهجها، أكثر مما عند مبدعيها ومنتجيها من الغربيين. وهذا ما سنقف عليه من خلال استعراض نماذج من «القراءات الحداثية» للنص القرآني والحديثي في المحور الموالي.

ثالثاً: نماذج من تأويلات الجابري للقرآن الكريم من خلال كتابه (فهم القرآن الحكيم)[2]

من أجل ألا يبقى حديثنا عن «القراءات الحداثية» للقرآن الكريم مجرد كلام نظري، مما قد يعتبر ادعاء أو تحاملاً، فقد خصصنا هذا المحور لنموذج من تلك القراءات نستدل به على الباقي. وقد حرصنا على أن يكون هذا النموذج لأحد كبار رموز هذا التيار، هو المفكر والفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري رحمه الله وغفر له.

أ-من هو محمد عابد الجابري؟.[3]

من المناسب - قبل الدخول في صلب هذا المحور- أن نعرف بشخصية الجابري، من باب الربط بين القول وقائله، والفكرة وصاحبها، ومن باب فهم النصوص والأفكار في ضوء ميول واتجاهات ونزعات أصحابها:

ولد محمد عابد الجابري نهاية عام ١٩٣٥م، في مدينة فكيك شرقي المغرب، وارتقى في مسالك التعليم في بلده، حيث قضى فيه ٤٥ سنة مدرساً ثم ناظر ثانوية ثم مراقباً وموجهاً تربوياً لأساتذة الفلسفة في التعليم الثانوي، ثم أستاذاً لمادة الفلسفة في الجامعة. حصل عام ١٩٦٧ على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام١٩٧٠م، من كلية الآداب التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، وعمل أستاذاً للفلسفة والفكر العربي والإسلامي بالكلية نفسها. انخرط الجابري في خلايا المقاومة ضد الاستعمار

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، د. محمد عابد الجابري، القسم الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٨م.

(٣) انظر: ترجمة الجابري في موقعه الرسمي: منبر الجابري : / www.al**jabriabed**.net.

الفرنسي للمغرب بداية الخمسينيات من القرن الماضي، وبعد استقلال البلاد اعتقل عام ١٩٦٣م، مع عدد من قيادات حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، كما اعتقل مرة ثانية عام ١٩٦٥م، مع مجموعة من رجال التعليم إثر اضطرابات عرفها المغرب في تلك السنة. كما كان قيادياً بارزاً في حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية فترة طويلة، قبل أن يقدم استقالته من المسؤوليات الحزبية في أبريل/ نيسان ١٩٨١م، ويعتزل العمل السياسي ليتفرغ للإنتاج الفكري. وكان له أيضاً نشاط في المجال الإعلامي، حيث اشتغل في جريدة «العلم» ثم جريدة «المحرر»، وساهم في إصدار مجلة «أقلام»، وكذا أسبوعية «فلسطين» التي صدرت عام ١٩٦٨م.

حصل الجابري على مجموعة من الجوائز الفكرية والفلسفية، منها:

- جائزة بغداد للثقافة العربية، اليونسكو، يونيو/ حزيران ١٩٨٨م.
- الجائزة المغاربية للثقافة، مايو/ أيار ١٩٩٩م.
- جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي، نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠٠٥م.
- جائزة الرواد، مؤسسة الفكر العربي، ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٥م.
- ميدالية ابن سينا من اليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة، نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠٠٦م.
- جائزة ابن رشد للفكر الحر، أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٠٨م.

ومن أهم مؤلفات الجابري، نذكر:

- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، وهو نص أطروحته لنيل الدكتوراه.
- مدخل إلى فلسفة العلوم (جزآن).
- نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.
- الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية.
- تكوين العقل العربي.
- بنية العقل العربي.
- العقل السياسي العربي.

- حوار المغرب والمشرق: حوار مع د. حسن حنفي.
- مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب.
- الدين والدولة وتطبيق الشريعة.
- المشروع النهضوي العربي.
- ابن رشد: سيرة وفكر ١٩٩٨م.
- العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية.

ب- نماذج من تأويلات الجابري للقرآن الكريم:

يحـدد الجابـري - في مقدمة كتابه- نظرته إلى بعض القضايا المتعلقة بعلم التفسـير، مثـل قضية الحاجة إلى هذا العلم، والمنهج الموصـل إلى فهم القرآن، والموقف من التراث التفسيري للأمة، وغيرها من القضايا.

يـرى الجابري أن الحاجة إلى تفسـير القـرآن الكريم، هي حاجة متجددة ومطلوبة في كل مكان وزمان، ويعترف بأن «المنهج» - في ذلك - يظل هو العقبة الكأداء والسؤال الأكبر، يقول: «فهم القرآن» مهمة مطروحة في كل وقت ومطلوبة في كل زمان، وقد يكفي التذكير بأن اقتناعنـا بأن القـرآن يخاطب أهل كل زمان ومكان يفرض علينا اكتسـاب فهم متجدد للقرآن بتجـدد الأحـوال في كل عصر، وإذن فطرح السـؤال بصيغة « كيف نفهـم القرآن؟» لا ينطوي علـى أية مغامرة، لكن الإجابة عنه، على ضوء معطيات العصر الذي نعيش فيه، هي المغامرة الكبرى»[1].

ويحدد الجابري منهجه في التفسير، وهو التعامل المباشر مع النص، من خلال فصله عن التراث التفسـيري للأمة، يقول: «فهم القرآن» ليس هو مجرد نظر في نص ملئت هوامشـه وحواشيه بما لا يحصى من التفسيرات والتأويلات، بل هو أيضـاً «فصل» هذا النص عن تلك الهوامش والحواشي، ليس من أجل الإلقاء بها في سلة المهملات، بل من أجل ربطها بزمانها ومكانهـا، كي يتأتى لنا «الوصل» بيننا نحن في عصرنا وبين «النص» نفسـه، كما هو في أصالته الدائمـة... وما نقصد بـ «أصالـة النص»...هنا على صعيد الفهم، هو هـذا النص مجرداً عن

(١) فهم القرآن الحكيم، د. محمد عابد الجابري، القسم الأول، المقدمة، ص ٦.

أنواع الفهم له، التي دونت في كتب التفسير باختلاف أنواعها واتجاهاتها. إن الأمر يتعلق هنا أساساً بعزل المضامين الإيديولوجية لتلك الأنواع من الفهم».[1]

لكن الجابري سرعان ما يدرك ثقل المهمة ووعورة الطريق، فيقرر الاستفادة من بعض التفاسير غير الإيديولوجية حسب تصنيفه، يقول: «أما المحتوى المعرفي في كتب التفسير فلأنها – في الجملة – يكرر بعضها بعضاً، فإنه يمكن الاستغناء عن كثير منها والاقتصار على التفاسير المؤسسة: مثل التفاسير التي ألفها بعض علماء اللغة، وبعناوين لغوية الطابع مثل «مجاز القرآن» و«معاني القرآن»، والتفسيرين اللذين يمكن اعتبارهما بحق عمدة التفاسير اللاحقة لهما، وهما «جامع البيان في تفسير القرآن» لمحمد بن جرير الطبري... و«الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» للزمخشري... أما التفاسير الأخرى التي لا يكرر بعضها بعضاً كحلقات متفرعة عن سلسلة الطبري أو الزمخشري، فهي في الغالب تتحرك بوضوح وسبق نية، في إطار مذهب من المذاهب التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي، ومع أننا لم نقص هذه من اهتمامنا إقصاء، فإننا قد تجنبنا صحبتها لما يغمرها من «مياه» إيديولوجية متدفقة».[2]

ثم ما يلبث الجابري أن يقرر الاستفادة من جميع التفاسير، بما فيها التفاسير الإيديولوجية، يقول: « كان علي الرجوع إلى جميع ما أمكنني الحصول عليه من المؤلفات السابقة التي لها علاقة بـ «فهم القرآن»، ويقع جلها تحت عنوان التفسير. والتفاسير كثيرة جدا: منها الطويل والوسيط والوجيز، ومنها السني والشيعي والصوفي، ومنها الذي يغلب عليه الاعتماد على المأثور، ومنها الذي يغلب عليه الرأي، ومنها الذي يهيمن فيه المنظور الفقهي، ومنها الذي يستهوي صاحبه الجدل «الكلامي» (نسبة إلى علم الكلام)، كما أن منها ما ليس تفسيراً للقرآن بالمعنى الاصطلاحي بل حديثاً تحت ظلاله، أو اجتهاداً على ضوء مناره إلخ، إلخ».[3]

---

(١) فهم القرآن الحكيم، المقدمة، ص ٧.

(٢) فهم القرآن الحكيم للجابري، القسم الأول، المقدمة، ص ٧- ٨.

(٣) المرجع السابق، المقدمة: ص٩. لعل الجابري لم يطلع على تفسير العلامة الفلسطيني محمد عزة دروزة «التفسير الحديث»، فإنه اعتمد تفسير القرآن حسب ترتيب النزول كذلك.

كما يقرر اعتماد ترتيب النزول بدل ترتيب المصحف، يقول: «النتيجة العامة والعملية التي خرجت بها من مصاحبة التفاسير الموجودة، هي أن المكتبة العربية الإسلامية تفتقر إلى تفسير يستفيد في عملية الفهم من جميع التفاسير السابقة، ولكنه يعتمد ترتيب النزول، ويسلك طريقة في «الإفهام» ألصق بالطريقة التي تعتمد اليوم في الكتابة، مع الاستفادة مما يقدمه الحاسوب من إمكانيات على مستوى التنظيم والتصنيف واستعمال العلامات إلخ».[1]

وأما من ناحية الترتيب والتبويب، فيقول الجابري: «وزعنا مادة «التفسير» في كل سورة إلى ثلاثة أقسام: تقديم، وهوامش، وتعليق. أما التقديم فقوامه عرض مختصر، صدرنا به كل سورة، خصصناه لأهم المرويات التي وردت حولها كسورة، أوحول بعض آياتها، مما يعتبر من «أسباب النزول» أو ما هو مجرد مرويات تعين على الفهم أو على تحديد تاريخ نزول السورة أو ظروف نزولها.. إلخ، مع التخفيف من سلاسل السند[2] إلى أقصى حد، إذ ما الفائدة من ذكر السند لغير المختص فيه؟ أما المختص فله مراجعه ومقاييسه».[3]

ويحدد الجابري في نهاية مقدمته المنهجية جوهر محاولته، والأساس العلمي الذي استند إليه فيها، بالقول: «إذا كان من الضروري التعبير، في كلمات معدودة، عن جوهر ما دشنا القول فيه بهذا العمل، فنحن لا نتردد في ادعاء أننا نشعر بالتوفيق في (قراءة القرآن بالسيرة وقراءة السيرة بالقرآن)».[4]

وبعد المقدمة المنهجية التي استهل بها الجابري كتابه، شرع في التفسير الفعلي لسور القرآن الكريم، وفيما يلي أمثلة من فهمه للقرآن:

يقول الجابري في تفسيره للآيات الخمس الأولى من سورة العلق – وهي قوله تعالى ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ [العلق ١ – ٥.]–: «والمعنى: تبرك يا محمد باسم ربك، واعلم أن هذا الرب الذي يوحي إليك هو الذي خلقك من دم علق برحم أمك، تحولت إليه نطفة من أبيك.

(١) فهم القرآن الحكيم، ص ١٠– ١١.
(٢) لاحظ كيف عبر الجابري عن الأسانيد – التي هي عماد النقل و الرواية في تاريخ الأمة– بـ«سلاسل السند».
(٣) فهم القرآن، القسم الأول، ص ١٣.
(٤) فهم القرآن الحكيم، ١/ ١٥.

واعلم كذلك أنه هو نفسه الذي علم بالقلم، وعلمك ما لم تكن تعلم».[1]

ويستدل على ما ذهب إليه بالقول: «وما يرجح لدينا هذا المعنى هو أن حديث القرآن عن الخلق قد ورد على ثلاث مستويات: ١- خلق الإنسان الشخص من علق، ٢- خلق الإنسان النوع (آدم) من طين، ٣- خلق الكون (السماوات والأرض) من دخان كما سيرد ذلك مفصلاً. أما العلق فجمع علقة وهو الدم الجامد، «سميت بذلك لأنها تعلق لرطوبتها بما تمر عليه، فإذا جفت لم تكن علقة». ونحن نرى أنه لا معنى لاستنتاج القرطبي من كون الآية استعملت «العلق» بالجمع، أن المراد هو «الإنسان الجمع»، يعني بني آدم. ذلك أنه لا معنى لمقولة «الإنسان الجمع». فالإنسان إما شخص مشار إليه (مفرداً أو جمعاً) وإما نوع (نوع الإنسان أي مفهومه). وفي القرآن: الإنسان النوع الذي هو آدم قد خلقه الله من طين، أما الإنسان الشخص وهو متعدد (بنو آدم) فقد خلقه من علق. أما الإنسان الشخص الواحد غير المتعدد فلا وجود له. يشهد بالصحة لما قلناه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوۡجَيۡنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰ ٤٥ مِن نُّطۡفَةٍ إِذَا تُمۡنَىٰ﴾ [النجم ٤٥- ٤٦]والخطاب هنا عن الإنسان الشخص، هو حسب الروايات شخص معين، وهو الوليد بن المغيرة ﴿أَفَرَءَيۡتَ ٱلَّذِي تَوَلَّىٰ ٣٣ وَأَعۡطَىٰ قَلِيلٗا وَأَكۡدَىٰٓ﴾، [النجم ٣٣- ٣٤]، ومثل ذلك قوله: ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ٣٦ أَلَمۡ يَكُ نُطۡفَةٗ مِّن مَّنِيّٖ يُمۡنَىٰ ٣٧ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةٗ فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ٣٨ فَجَعَلَ مِنۡهُ ٱلزَّوۡجَيۡنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ﴾ [القيامة ٣٦- ٣٩]، فالخطاب فيه عن أبي جهل بن هشام».[2]

فانظر واعجب، كيف خصص الجابري لفظ «الإنسان» بالنبي صلى الله عليه وسلم بغير مخصص، مع أن ذلك مخالف لعرف اللغة والشرع معًا، فإن لفظ «الإنسان« في لسان العرب عام يطلق على جنس بني آدم وليس على فرد بعينه، ثم إن الاستعمال القرآني ليس من عادته مخاطبة النبي صلى الله عليه و سلم بوصف «الإنسان»، بل درج على مخاطبته بوصف الرسالة (**يأيها الرسول**) أو بوصف النبوة (**يأيها النبي**) أو بوصف العبودية (**تبارك الذي نزل الفرقان على عبده**) أو باسمه الشخصي (**محمد رسول الله**). ثم إن الجابري كرر نفس الخطأ مرة أخرى، حين خصص «الإنسان» - في الآيات التي استدل بها من سورة القيامة- بأبي جهل بن هشام.

(١) نفسه، ق١/ ص ٢٢.

(٢) فهم القرآن الحكيم، ١/ ٢٢.

والذي أوقع الجابري فيما وقع فيه من خطأ، هو ما أسماه في مقدمة كتابه بـ«قراءة القرآن بالسيرة»، وهذه المقولة ليست إلا قناعًا لما يسميه أصحاب «القراءات الجديدة» بـ«تاريخية النص القرآني» أي: قصر القرآن على الإطار الزماني والمكاني والإنساني الذي نزل فيه بحيث لا يتعداه إلى غيره. وهو أمر يتعارض مع خلود القرآن وعموم الشريعة، ويخالف قول جمهور العلماء والأصوليين، من أن «العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب»، وأن «العام يبقى على عمومه حتى يرد ما يخصصه»، فأين هؤلاء من هذه القواعد، وهم يدعون إلى ما يسمونه بـ«التعامل المباشر مع النص»، ومن أين لهم بها وقد جاؤوا من تخصصات بعيدة متطفلين على القرآن والتفسير.

وقد تكرر خطأ التخصيص بغير مخصص - مع الجابري - في غير سورة، وإليك هذا المثال من «تفسيره» لقوله تعالى من سورة الفجر: ﴿فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ ﴿١٥﴾ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ﴾ [الفجر ١٥ - ١٦]، أن المراد به: «التنبيه إلى سلوك الملأ من قريش، الذين كان الواحد منهم إذا ما اختبره ربه بالغنى والثروة فرح وقال: (ربي أكرمني)، وأما إذا ما اختبره بالفقر والحاجة فهو يشتكي ويقول: (ربي أهانني). ويضيف: «ذلك ما يعطيه السياق على سبيل العموم. وروي أن المقصود أشخاص من قريش ذكروا أسماءهم. وعندما يذكر الإنسان في مثل هذا السياق فالمراد به في الغالب خصوم الدعوة المحمدية».[1]

نفس الخطأ كرره الجابري في «فهمه» لسورة الأعلى، قال: «لنختم إذن بما ختمت به السورة، وهو أن الناس (والخطاب إلى قريش) يفضلون الحياة الدنيا على الأخرى مع أن هذه خير وأبقى، كما أوضحت ذلك «الصحف الأولى» أي الكتب السماوية منذ إبراهيم وموسى».[2]

وما أكثر ما يعمد الجابري إلى تفسير اللفظ القرآني بمجرد المعنى اللغوي العام، وإهمال (المعنى الشرعي) الذي من خلاله يعرف قصد المتكلم:

يقول في «فهمه» لقوله تعالى من سورة الضحى: ﴿وَلَلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الآية:

(١) فهم القرآن الحكيم، للجابري، ١/ ٤٥- ٤٦.
(٢) المرجع السابق، ١/ ٤١.

٤]: « وفي نظرنا، فليس المقصود هنا بـ«الآخرة» و«الأولى» المعنى الشرعي: الحياة الأخرى بعـد الدنيا، بل المقصود هو المعنى اللغوي، أعنـي: المرة الأولى في مرحلة الطفولة، والمرة التاليـة في مرحلـة النبوة».[١] فالمراد – عنده– إذاً: « (وللآخرة): ما يعطيك في المرة الثانية أي النبوة. (خير لك من الأولى): مما أعطاك في المرة الأولى في مرحلة طفولتك».[٢]

ويقول في «فهمه» لقوله تعالى من سورة الضحى: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴾ [الآية: ٧]: «كان قد ضل الطريق عند رجوع مرضعته به إلى أهله».[٣]

ويقول في «فهمه» لسـورة الشـرح: « ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾ [الآية: ١]: ألم نوسـع من أفق رؤيتك بالوحي الذي ننزله عليك؟ اسـتفهام تقريري. ﴿ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝٢ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ﴾ [الآيـة: ٢-٣]: «أذهبنـا عنك ما عانيتـه في ابتداء النبوة من هموم وأحـزان خصوصـاً عند انقطاع الوحي»[٤] .. ﴿ فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴾ [الآية: ٥]: وهكذا فبعد الشـدة والضيق اللذين عانيت منهما حين انقطاع الوحي عنك، ها هي حالة اليسـر تعود إليك، لقد اسـتؤنف الوحي، وسـيأتي النصر، تماما كما بعد الليل يأتي الضحى، ... ﴿ فَإِذَا فَرَغْتَ ﴾: والآن وقد استرحت من العسر الذي أصابك في طفولتك، ﴿ فَٱنصَبْ ﴾ [الآية: ٧]: فاجتهد في تبليغ الرسالة التي كلفناك بها».[٥]

فمتى كان (شرح الصدر) في اللغة يعني توسيع أفق الرؤية كما زعم الجابري؟ ومتى كان (الوزر) بمعنى الهم والحزن؟ وأين هذا من المعنى اللغوي بل والشرعي لهذين اللفظين؟.

بل كثيراً ما يقفز الجابري حتى على المعنى اللغوي العام و يتجاهله، حين لا يسـعفه بما يريد، يقول في «فهمه» لسـورة الكوثر: (إِنَّا أَعْطَيْنَـاكَ الْكَوْثَرَ) [الآية: ١]: «الكثير من النعم»، ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴾ [الآية: ٢]: «فأخلص لربك العبادة».[٦]

---

(١) نفسه، ١/ ٤٩.

(٢) نفسه، ١/ ٤٩- ٥٠.

(٣) فهم القرآن الحكيم، ١/ ٥٠.

(٤) علق الجابري على تفسيره لهذه الآية– بعد ذكره لأقوال المفسرين فيها– بقوله: «ونحن قد ارتأينا ما ذكرناه، لأنه أكثر انسـجاماً مع السـياق الذي يجمع هذه الآية مع الآيتين السـابقة واللاحقة (شرح الصدر، و رفع الذكر) من جهة، وأكثر ارتباطاً مع الظروف الموضوعية التي كان يعيشـها النبي عليه السـلام حين نزول هذه السورة». فهم القرآن الحكيم، ١/ ٥٢.

(٥) فهم القرآن الحكيم، للجابري، ١/ ٥١.

(٦) المرجع السابق، ١/ ٥٨.

وقد أغرب الجابري غاية الإغراب في «فهمه» لسورة العصر، وقال في معناها ما لم يقله أحد من المفسرين، قال: «يمكن التعبير عن مضمونها كما يلي: إن الإنسان، (أي إنسان كان)، سيتعاقب عليه في هذه الحياة العسر واليسر، كما يتعاقب الليل والنهار، إلى أن تقوم القيامة ويحين وقت الحساب والجزاء، فأما الذي استسلم في الدنيا لهذا التعاقب يدور مع الليل والنهار، مع اليسر والعسر، من دون تفكير في النهاية، ومن غير إعداد لها فسيكون الخسران له نهاية أبدية (جهنم). أما ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ بالبعث والحساب والجزاء ﴿وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ وهم أحياء، فأطعموا الفقراء والمساكين وحافظوا على أموال اليتامى... ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ﴾ أي باتباع الصراط المستقيم الذي يرسمه القرآن، ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾ على ما يصيبهم من العسر في أوقات من الدنيا، هؤلاء لن يكون مصيرهم الخسران، بل الربح (جنات النعيم) ».[1]

ونحن لا ندري سند الجابري فيما ذهب إليه هذه المرة، أهو المعنى اللغوي العام الذي كثيراً ما يلوذ به؟ أم هو مجرد الذوق والتخمين المرادف للقول في القرآن بالرأي المذموم؟. وانظر كيف حمل لفظ (**الإنسان**) هذه المرة على العموم على غير عادته، وكيف خصص (**الصالحات**) بغير دليل.

والذي أوقع الجابري في هذا الإغراب والبعد أنه فسرها في ضوء سابقتيها في النزول- حسب ترتيبه- سورتي الضحى والشرح، يقول: «وتأتي سورة العصر لتستخلص العبرة مما ورد في السورتين السابقتين: فبعد أن أقسم تعالى بالضحى الذي هو زمان الخروج من ظلمة الليل وسكونه ووحشته، وبعد أن عدّد النعم التي أنعم بها على رسوله، كيسر جاءه بعد عسر، أقسم بالعصر الذي هو بداية نهاية النهار ومجيء ليل آخر تهيمن فيه الظلمة والضيق، ليعقبه نهار جديد يأتي بالفرج، وهكذا... وبالتالي فالحياة ليست كلها عسراً يعقبه يسر (ليل يعقبه نهار) بل هي أيضاً يسر يعقبه عسر (نهار يعقبه ليل). وهذا في نظرنا ما استوجب تكرار ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾. إنه تكرار يحث على الأمل في نهار جديد كلما كان هناك ليل طارئ. فعلى الرسول أن يستعد لما قد يحدث من عسر بما يصرفه بسلام ويفسح المجال

(١) فهم القرآن الحكيم، للجابري، ١/ ٥٥.

ليسر جديد. ذلك ما ستؤكد عليه السورة التالية».[1]

ولا شك أن تفسير القرآن بالقرآن أصل كبير من أصول التفسير، ولكن العلماء وضعوا لذلك ضوابط وتفاصيل، منها أن يكون المبين والمبين في نفس الموضوع، لا في مواضيع مختلفة وإن كانت متقاربة أو متلازمة.

ومن المزالق التي يقع فيها الجابري: الخروج عن ظواهر النصوص القرآنية بغير أدلة، أو بأدلة وقرائن واهية، بل وأحيانا خاطئة. يقول في «فهمه» لقوله تعالى من سورة الماعون: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ﴾ [٤-٥]: «لا شيء في السورة يصرف معنى الصلاة إلى المعنى الاصطلاحي الشرعي، خصوصاً والصلاة والزكاة لم تكونا معروفتين بهذا المعنى الشرعي في المرحلة التي نزلت فيها هذه السورة. كل ذلك يحملنا على اعتبار المعنى اللغوي وحده، أعني الزكاة بمعنى الصدقة. أما الصلاة فيمكن أن يكون المقصود بها في السورة هو الدعاء أو العبادة على العموم أو الصلاة كما مورست في العهد المكي (مرتين في اليوم)، وبالتالي يكون قوله تعالى ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ﴾عبارة عن وعيد للمتعبدين الذين هم عن «عبادتهم» ساهون أي غافلون. والغفلة هنا لا تعني عدم أدائها في وقتها فحسب، بل تعني بالأولى والأحرى عدم مراعاة المضامين الاجتماعية في العبادة التي من بينها الرأفة باليتيم والحض على طعام المسكين والتواضع وعدم المراءاة وابتغاء ما ينفع الناس.. الخ. هذا مع العلم أن «الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» ﴿ٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَصۡنَعُونَ﴾ [العنكبوت ٤٥]، وبالتالي فـ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ﴾ يمكن تفسيره على ضوء هذه الآية بالذين يسهون عن اجتناب الفحشاء والمنكر...».[2]

صحيح أن القرآن يستعمل بعض الألفاظ المشتركة – أحيانا – بمعناها اللغوي العام، ولكن من قال بأن الصلاة والزكاة بمعناهما الشرعي لم تكونا معروفتين في العهد المكي؟ ومن قال بأن معنى الصدقة في لفظ «الزكاة» ومعنى الصلاة مرتين في اليوم في لفظ «الصلاة»، من قال بأنهما معنيين لغويين؟.

(١) فهم القرآن الحكيم، ١/ ٥٣.
(٢) المرجع نفسه، ١/ ٦٣- ٦٤.

وانظر كيف يفتح الجابري الباب على مصراعيه لحمل اللفظ القرآني على أكثر ما يمكن من المعاني من غير ترجيح، كما فعل مع لفظ «الصلاة»، حين زعم أنه قد يراد به معنى الدعاء، وقد يراد به معنى العبادة على العموم، وقد يراد به الصلاة مرتين في اليوم كما كان عليه الأمر في بداية العهد المكي. صحيح أن لفظ «الصلاة» مشترك بين معناه اللغوي (الدعاء) ومعناه الشرعي (العبادة المعروفة)، لكن لا أحد من المفسرين وغيرهم حمله على معنى (العبادة على العموم) كما فعل الجابري. ثم انظر كيف أول الجابري (السهو في الصلاة) بالغفلة عن المضامين الاجتماعية للعبادة التي من بينها الرأفة باليتيم والحض على طعام المسكين والتواضع و عدم المراءاة. أين الدليل على هذا المعنى الذي لا يحتمله لفظ «السهو» أصلاً ؟ أم هو السياق الذي يوجهه الجابري كما يشتهي ويتصرف فيه كما يريد؟.

نفس الخطأ وقع فيه الجابري في«تعليقه»[1] على قوله تعالى: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴾ [الآية ٦ من سورة الأعلى]، بعد أن ذكر أقوال العلماء في تفسيرها، فعلق عليها بالقول: «أما الطبري الذي أورد كثيراً من الأقوال في الموضوع، فيقول: «والقول الذي هو أولى بالصواب عندي، قول من قال: معنى ذلك: فلا تنسى إلا أن نشاء نحن أن ننسيك بنسخه ورفعه»، ويضيف: «وإنما قلنا ذلك أولى بالصواب، لأن ذلك أظهر معانيه». أما نحن فقد نؤيد الطبري في قوله ذلك «أظهر معانيه»، ولكننا نرى أن هناك حاجة إلى التدقيق في النص. فمن جهة، قوله تعالى : ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴾ ، غير ظاهر منه أن المفعول الثاني لـ﴿ سَنُقْرِئُكَ ﴾ ، هو القرآن. إن اللفظ الذي يستعمله القرآن بكثرة في هذا المجال هو الوحي (أوحينا إليك). وعلى كل حال فالضمير في ﴿ سَنُقْرِئُكَ ﴾ لا يعود بالضرورة على القرآن، ولا على شيء معين من أمور الشرع، فالباب مفتوح: فما قبل هذا القول (أي القسم الأول من السورة) يتعلق بـ «المعاد» كما أشرنا إلى ذلك في الشرح، أما ما

(١) لا أدري لماذا اختار الجابري لفظاً صحفياً مبتذلاً مثل «التعليق» ليعبر به عن فهمه لكلام الله تعالى بدل « التفسير»، مع أنه يدرك تمام الإدراك عدم انتماء هذا اللفظ إلى حقل العلوم الشرعية عموماً والتفسير خصوصاً. وعموماً فإن هذه الملاحظة الشكلية الدالة تنطبق على معظم أصحاب القراءات الجديدة للقرآن، فهم «يستعملون مصطلحات غير المصطلحات المعروفة المتداولة، فبدل نزول القرآن استعملوا (الواقعة القرآنية)، وبدل القرآن (المدونة الكبرى)، وبدل الآية (العبارة) » د. محمد كالو، الأنسنة والعقلنة والأرخنة: أفكار عفنة، مقال بموقع ملتقى البيان في تفسير القرآن، ١٦ – ٠٨ – ٢٠٠٧م. ولا يمكن تفسير هذا الحرص الزائد على التميز إلا بعقلية «خالف تعرف».

بعـده، أعنـي قولـه: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلۡجَهۡرَ وَمَا يَخۡفَىٰ ۝٧ وَنُيَسِّرُكَ لِلۡيُسۡرَىٰ﴾ فمعناه: أن الله يعلم ما تذكره ولم تنسه (أي ما تجهر به منه) كما يعلم (مَا يَخْفَىٰ)، أي ما لم تجهر به لنسيانك إياه. ويأتي قوله تعالى: (وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ) كإشارة إلى أن النسيان وعدم النسيان، كلاهما يمكن أن يكون وسيلة للتيسير، حسب مقتضى الأحوال. ما نريد تأكيده هنا هو ضرورة التفكير في آي الذكر الحكيم بعيداً عن الأفكار المسبقة، مثل فكرة العصمة التي اكتست طابعاً مذهبياً سياسياً في الفكر الإسلامي: لأهل السنة رأي، وللمعتزلة رأي، وللشيعة رأي وهكذا. والغالب ما يقول صاحب المذهب برأي في مسألة من المسائل، ليس لأنه عنصر في أصل مذهبه، بل لكون هذا الرأي يدفع به احتمال أن يؤيد به رأي خصمه».[1]

انظر كيف جعل الجابري نفسه نِدّاً للإمام الطبري في التفسير: يؤيده تارة، ويستدرك عليه أخرى. وانظر كيف يسعى - بنوع من الحيلة والدهاء- إلى تمطيط العبارات القرآنية لتصبح مفتوحة على كل المعاني، ومتناولة لكل الاحتمالات، حتى لا يكون هناك قول صواب وقول خطأ، وفهم راجح وآخر مرجوح، وحتى يتسنى لمن شاء أن يقول ما شاء في كتاب الله، من غير رقابة من أحد، ودون تصويب أو تخطئة من أحد. وهذا لعمري ما صنعه الباطنية في تاريخ الإسلام.

ومن مزالق المنهج عند الجابري: التوظيف السيء للسياق، الذي كثيراً ما يستنجد به لتسويغ ما يراه راجحاً ومقصوداً من المعاني. وقد أوقعه هذا الخلل في كبيرة من الكبائر وزلة من الزلات التي ارتكبها، وهي مجاراة المعتزلة في إنكار رؤية الله تعالى في الآخرة، التي هي جزء من عقيدة السلف والخلف من أهل السنة والجماعة[2]، قال - بعد ذكر الخلاف

---

(١) فهم القرآن الحكيم، للجابري، ١/ ٤٠- ٤١.

(٢) قال العلامة ابن كثير - رحمه الله - في تفسير آيات الرؤية من سورة القيامة: « ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ﴾ من النضارة أي: حسنة بهية مشرقة مسرورة، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ أي: تراه عياناً، كما رواه البخاري في صحيحه: (إنكم سترون ربكم عياناً). و قد ثبتت رؤية المؤمنين لله عز و جل في الدار الآخرة، في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث، لا يمكن دفعها ولا منعها، لحديث أبي هريرة وهو في الصحيحين أن ناسا قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: (هل تضارون في رؤية الشمس و القمر ليس دونهما سحاب؟) قالوا: لا، قال: (إنكم ترون ربكم كذلك) أخرجه الشيخان.. وفي الصحيحين عن جرير قال: نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى القمر ليلة البدر، فقال: (**إنكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس و قبل غروبها فافعلوا**) أخرجاه في الصحيحين. وفي الصحيحين عن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (**جنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما، وجنتان من فضة آنيتهما وما فيهما**) وما بين القوم وبين أن

الحاصل في الموضوع بين المعتزلة من جهة، وأهل السنة والأشاعرة من جهة ثانية -: «أما نحن فنرى أن الذي أدى إلى الانسياق مع هذا النوع من « الكلام» هو الانغلاق في الألفاظ وإهمال السياق. ذلك أن قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾، [القيامة ٢٢-٢٣]، ليس قولاً مستقلاً معزولاً، بل هو مرتبط بما بعده أعني قوله: ﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ۝٢٤ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾: فلفظ (نَّاضِرَةٌ) يقابله لفظ (بَاسِرَةٌ) أي ضده (وهو كالحة)، كما أن لفظ (ناظِرَةٌ) يقابله لفظ (فَاقِرَةٌ) بمعنى: عقاب. وغني عن البيان القول: إن انتظار العقاب ضده انتظار الثواب. وإذن فالسياق التقابلي يقتضي أن يكون مقابل (أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ): (العقاب) هو (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ): (تنتظر ثواب ربها) ».[1]

هكذا، بتحكيم «السياق»، وبهذه البساطة، أخرجنا الجابري من الخلاف في مسألة الرؤية، وأقنعنا بصواب رأي المعتزلة. ولكي يخفي نزعته الاعتزالية هذه؛ حرص على أن ينهي كلامه بالقول: «وهناك من المعتزلة من اقترح قراءة عبارة (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)، هكذا: (آلاء ربها ناظرة)، أي تنتظر نعم ربه! ولكن الانتقال من (إلى) إلى (آلاء) يصعب تبريره، حتى ولو استحضرنا اختلاف القراءات، وعدم التنقيط في الكتابة العربية».[2]

ومما يسترعي الانتباه في عمل الجابري حرصه - في تقديمه للسور- على ذكر ما أمكن من روايات في أسباب النزول، ولكن تعامله مع تلك الروايات أبعد ما يكون عن قواعد المنهج العلمي، الذي وضعه علماء الحديث، لتمحيص المرويات، والجمع بينها، وترجيح بعضها على بعض، فقد جعل الجابري من رأيه ومزاجه المعيار الوحيد في الحكم على المرويات، واختيار ما يريد منها، ورد ما يريد، حتى اتهمه البعض بالجهل التام بعلوم الحديث.

ينظروا إلى الله عز وجل إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن) رواه البخاري ومسلم. وفي مسلم عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا دخل أهل الجنة الجنة - قال - يقول الله تعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا ! ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار! قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم، و هي الزيادة) ثم تلا هذه الآية: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ رواه مسلم. ففي هذه الأحاديث أن المؤمنين ينظرون إلى ربهم عز و جل في العرصات وفي روضات الجنات. و روى الإمام أحمد عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن أدنى أهل الجنة منزلة لينظر في ملكه ألفي سنة يرى أقصاه كما يرى أدناه، ينظر إلى أزواجه وخدمه، وإن أفضلهم منزلة لينظر في وجه الله كل يوم مرتين) أخرجه أحمد و الترمذي». مختصر تفسير ابن كثير، ٣/ ٥٧٦- ٥٧٧.

(١) فهم القرآن الحكيم، للجابري ١/ ١٤٣.

(٢) المرجع السابق، ١/ ١٤٣.

بل لقد عمد الجابري في أكثر من سورة إلى الاجتهاد في افتراض وتقدير أسباب نزول، لا رواة ولا وجود لها إلا في ذهنه، وإليك هذه الأمثلة:

يقول الجابري في «تعليقه» على سورة العاديات: «يبقى بعد هذا، البحث عن «سبب نزول» هذه السورة ككل، ومع أنه ليس من الضروري البحث لكل آية أو سورة في القرآن عن «سبب نزول» لكون القسم الأعظم من القرآن قد نزل ابتداء، فإن ما ذكروه من أسباب نزول تخص سوراً سابقة لهذه، يسمح بافتراض أن تكون هذه السورة قد نزلت في أحد أغنياء قريش ممن كانوا يسيئون للنبي عليه السلام، ويستهزئون به، ويعيرون المؤمنين بالفقر.. الخ، وبالتالي يكون المقصود بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ﴾ وما تلاه هو هذا الشخص بالذات، وهذا الافتراض يجد ما يسنده في ما روي عن سبب نزول السورة التالية لهذه: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴾، كما سنرى».[1]

ويقول في تقديمه لسورة الضحى: «يذكر المفسرون والمؤلفون في «أسباب النزول» روايات متعددة حول سبب نزول هذه السورة، أشهرها واحدة (متعددة الصيغ و المعنى واحد) مفادها: أن جبريل أبطأ عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يأته بالوحي مدة، فحزن لذلك، وأن امرأة (بعضهم يقول زوجته خديجة) قالت له تعليقاً على ذلك: «ما أرى صاحبك إلا قد قلاك». فحزن النبي صلى الله عليه وسلم لذلك، فنزلت هذه السورة تسلية له. قد تكون تلك الرواية صحيحة لكونها رويت من جهات متعددة وذكرها البخاري ومسلم، غير أن ربط سبب نزول هذه السورة بـ «إبطاء جبريل» عن النبي صلى الله عليه وسلم لسبب من الأسباب، لا يستقيم مع سياق آيات السورة. وقد شعر كثير من المفسرين بذلك فتساءلوا عن وجه اتصال قوله ﴿وَلَلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ ﴾، بما قبله ﴿وَمَا قَلَىٰ ﴾ فأدلوا بآراء لا تجيب عن السؤال بما ينسجم مع السياق!. ونحن نرى في سياق هذه السورة ما يفيد نوعاً من العتاب موجه للنبي صلى الله عليه وسلم!. أما سبب هذا العتاب كما يفهم من السياق فقد يكون فعلاً، أن أحداً قال للنبي صلى الله عليه وسلم: «**إن ربك قلاك**»، بمعنى أنه أهمل شأنك ولم يرفع من درجتك أمام أعين قريش، سواء بمال أو جاه وما أشبه، وأن النبي صلى الله عليه

(١) فهم القرآن الحكيم، للجابري ١/ ٥٧.

وسلم ربما تأثر بذلك، فجاء الرد المناسب: ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ﴾».[1]

وفي تقديمه لسورة التكوير، يقول الجابري: «أما هذه السورة – أعني سورة التكوير – فلم يرد عنها ما يشير إلى مناسبة نزولها لا إلى أي خلاف حول رتبتها، كل ما ذكرته مصادرنا لا يتعدى رواية تقول: «لما نزل قوله تعالى في هذه السورة: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾، قال أبو جهل بعدها: «ذاك إلينا، إن شئنا استقمنا وإن شئنا لم نستقم»، فأنزل الله ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾. وهذا نموذج من نماذج كثيرة من روايات «أسباب النزول»، حيث تقتطع آية واحدة، وأحياناً جزء من آية، ليؤتى لها بسبب نزول يخصها بمفردها من غير اعتبار لما قبلها وما بعدها، ولا للسياق الذي تنتمي إليه، والحق أن النموذج الذي بين أيدينا هنا أخف من نماذج كثيرة، لأنه يتعلق بآخر آية من السورة، الشيء الذي يسمح بافتراض أن السورة كانت قد ختمت أصلا بقوله تعالى: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾، ثم كان تعليق أبي جهل، ثم جاء الرد عليه، ولو فرضنا أن أبا جهل لم يتدخل لكانت السورة قد ختمت بهذه الآية، أعني قوله تعالى: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾، لكن هذا لا يغير من الأمر شيئا، فقد وردت آيات بهذا المعنى، أي دون استدراك، مثل قوله تعالى: (﴿نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ ﴿٣٦﴾ لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾، [المدثر ٣٦- ٣٧]، وقوله: ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١١﴾ فَمَن شَاءَ ذَكَرَهُ﴾، [عبس ١١ – ١٢] وقوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، [الكهف: ٢٩]، كما وردت آيات أخرى مصحوبة باستدراك مماثل للسابق كقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ ﴿٥٤﴾ فَمَن شَاءَ ذَكَرَهُ ﴿٥٥﴾ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ﴾، [المدثر ٥٤-٥٦]. وإذن فإقحام رواية تدخل أبا جهل هنا فضل وزيادة، ونحن إنما أثرناها هنا لأننا لا نستبعد أن تكون هذه الرواية وضعت تحت تأثير الخلاف الحاد الذي نشب بين المعتزلة من جهة وأهل السنة والأشاعرة من جهة أخرى حول مسألة الجبر والاختيار».[2]

وكثيراً ما يضرب الجابري صفحاً عن كل الروايات الواردة في أسباب النزول، دون بيان سبب موجب لذلك، قال في تقديمه لسورة الأعلى: «لم يرد حول هذه السورة وظروف نزولها ما يستحق الذكر، ولذلك سننتقل مباشرة إلى محتواها».[3]

(١) فهم القرآن الحكيم، ١/ ٤٩.
(٢) فهم القرآن الحكيم، للجابري، ١/ ٣٥.
(٣) المرجع السابق، ١/ ٣٨.

ومـا أكثـر ما ذكر الجابري مـن روايات زائفة وأخبار كاذبة، دون إشـارة إلى ضعفها وتهافتها، وإليك ما أورده في «تعليقه»لى سورة العصر، قال: «روي أن عليـًا بن أبي طالب كان يقرأ الآية، يعني الآية الثانية من سورة العصر، كما يلي: «والعصر ونوائب الدهر، إن الإنسان لفي خسر، وإنه فيه إلى آخر الدهروكأنه يحكي حاله بعد تعيين عثمان خليفة».[1] !!

وصفوة القول: أن من يقرأ «فهم الجابري للقرآن الحكيم»، يشـعر أنه أمام باحث مبتدئ في التفسـير، وليس أمام مفسـر، باحث له من الثقة والاعتداد بالنفس الكثير[2]، ولكن ليس له من ثقافة وذوق وعدة المفسر إلا القليل القليل.

وختاما – وعلى حد تعبير الدكتور محمد كالو– فإنه «بقدر ما يأسـف المسـلم المثقف وغيـر المثقـف لمثل هذه القراءات والمشـاريع المشـبوهة، بقدر ما يرى أن مـن نعم الله عز وجل على هذا الدين أن قيض له أناسـًا يهاجمونه ويعارضونه، ويعلنون عليه حربـًا ضروسـًا لا هـوادة فيهـا بأفكارهم وأقلامهم، ويرصـدون لذلك الأموال العظيمـة، والجهود الكبيرة، ويجندون لهذه الحرب أفتك ما لديهم من أسـلحة فكرية مدمـرة، ومادية مبيدة، ثم ينتظرون انتهاء دور الإسلام في قيادة العالم، ولكنهم سرعان ما تتجهم جباههم، وتكلح وجوههم، يوم يرون النار التي أوقدوها على الإسـلام ارتدت إليهم، فأحرقت باطلهم، وكشـفت عوارهم، فما زادت الإسلام إلا انتشارا، حتى كأنهم بذلك إنما يبشرون بالإسلام ليعرف الناس حقيقته فيدخلـوا فيـه أفواجـا، ويدير النـاس حينئذ ظهورهـم للأباطيل حيـن تحرقها نـار الحقيقة. ولا نـدري فلربمـا كانت القـراءات الجديدة للقرآن الكريم نعمة للإسـلام لإظهار محاسـنه وجواهـره، وبضدها تتميز الأشـياء، وصدق الله عز و جل حينما قـال: ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴾ ، [الأنبياء: ١٨]»[3].

---

(١) نفسه، ١/ ٥٤.

(٢) يكثر الجابري في بحثه من استعمال عبارات من قبيل: «وهذا المعنى يتفق تماماً مع ظروف نزول الآية« ١/ ٢٧. «أما نحن فنرى أن المعنى الذي يعطيه السياق« ١/ ٢٧. «وهذه تأويلات تبتعد في نظرنا عن الإطار الذي نزلت فيه الآيات« ١/ ٢٨ «هـذه التأويـلات تعبر عن اتجاه صاحبها أكثر مما تعبر عن الحقيقة التاريخية« ١/ ٢٨ .« هناك روايات أقرب في نظرنا من حيث اللفظ إلى القول بأولوية..« ١/ ٢٥. « وهذا التأويل في نظري بعيد« ١/ ٢٩... إلخ.

(٣) الأنسـنة والعقلنـة والأرخنـة: أفكار عفنـة، د. محمد كالو، مقال منشـور بموقع: ملتقى البيان في تفسـير القرآن، بتاريخ: ١٦– ٠٨– سنة ٢٠٠٧م.

المصادر والمراجع

- أحمد الريسوني، «الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع»، ط دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- أحمد واعظي، «الدين وتعدد القراءات»، تعريب (عن الفارسية) حيدر نجف، مجلة المحجة،ع ٣، نيسان ٢٠٠٢م- محرم ١٤٢٣هـ.
- توفيق يوسف الواعي، «الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية»، ط دار الوفاء، المنصورة، ١٤٠٨هـ.
- حسن حنفي، «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٤، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.
- حسن جابر، «التاريخي واللاتاريخي في النص الديني»، مجلة المنطلق العدد ١٢٠، ربيع- صيف ١٩٩٨م.
- روبرت هولب، « نظرية التلقي.. مقدمة نقدية»، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م.
- الشاهد البوشيخي، «قول في المصطلح»، مجلة دراسات مصطلحية، ع١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.
- فتحي يكن، «العالم الإسلامي والمكائد الدولية خلال القرن الرابع عشر الهجري»، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م.
- فريدة زمرد، «القراءات المعاصرة للقرآن الكريم»، حوار على موقع الرابطة المحمدية لعلماء المغرب على شبكة الأنترنت، بتاريخ ١٤/ ٠٢/ ٢٠٠٨م.
- فولفغانغ إيزر، «فعل القراءة.. نظرية جمالية التجاوب (في الأدب) »، ترجمة: د. حميد لحميداني، ود. الجلالي الكدية، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٥م.
- علي أكبر رشاد، «منطق فهم الدين...قراءة النص الديني بين التعددية والاكتشاف»، تعريب: حيدر نجف، مجلة المحجة، ع ٣، نيسان ٢٠٠٢م- محرم ١٤٢٣هـ.
- علي جمعة، «قضية تجديد أصول الفقه»، ط دار الهداية ١٤١٤ه- ١٩٩٣م.
- علي عبد الرازق، «الإسلام وسلطة الأمة»، ط: المجلس الوطني التركي (د. ت).

- محمد حمدي زقزوق، «الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري»، كتاب الأمة، ط١، صفر الخير ١٤٠٤هـ.
- محمد كالو، «الأنسنة والعقلنة والأرخنة.. أفكار عفنة»، مقال بموقع: ملتقى البيان في تفسير القرآن، نشر بتاريخ: ١٦- ٠٨- ٢٠٠٧م.
- محمد صهيب الشريف «تعاريف» ، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.
- محمد عابد الجابري، «فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»، القسم الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٨م.
- محمود عباس عبد الواحد، « قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي (دراسة مقارنة) »، دار الفكر العربي، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.
- نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٠م.
- نصر حامد أبو زيد، «الخطاب والتأويل»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.

❊ ❊ ❊

المنهج التأويلي
وأثره على النص الشرعي

د. منال سليم رويفد الصاعدي
الأستاذ المساعد في الفقه وأصوله
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى

مُقَدِّمَة

إن الحمد لله ، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وآله وسلم.

أما بعد؛

فإن النص الشرعي- المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية - هو أصل هذا الدين له قدسيته ومكانته الرفيعة، وقد امتاز هذا الأصل العظيم بخصائص وتفرد بفضائل منها: أن الله تعالى تكفل بحفظه حيث قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[1]، كما أن هذا الأصل هو طريق التحليل والتحريم، ومعرفة أحكام الله وشرعه، كما أنه الميزان لمعرفة صحيح الآراء وسقيمها، قال الشافعي رحمه الله تعالى: (وأن يجعل قول كل أحد وفعله تبعاً لكتاب الله ثم سنة رسوله)[2].

لذا أحاطه علماء الأمة بعناية كبيرة، فقد اهتموا بفقه النص الشرعي تنظيراً وتطبيقاً، وبذلوا في سبيل ذلك جهوداً كبيرةً وأنتجوا مجموعة من العلوم الخادمة للنص الشرعي والمستمدة منه كالتفسير، وعلوم القرآن، وعلوم الحديث وأصول الفقه، وغيرها من العلوم.

ولم يكن المعاصرون من علماء الأمة أقل اهتماماً بالنص الشرعي من أسلافهم الأوائل، فنظّروا، وأصّلوا، وألّفوا الكتب، وسعى بعضهم للجمع والتحقيق، وبعضهم للتجديد، فظهرت المناهج المعاصرة في التعامل مع النص الشرعي، فكان المنهج التأويلي أحد هذه المناهج، وقد يكون خادماً للنص، محققاً لمقاصده؛ إذا توفرت فيه الشروط الصحيحة، أما إذا كان خلاف ذلك فيكون ضرباً من ضروب إنكار النص بل هو أخطر منه لما فيه من التدليس والتلبيس.

ونظراً لأهمية النص الشرعي حيث يعتبر أصل الدين - كما ذكرت سابقاً - فقد سعت جامعة القصيم مشكورة لإقامة مؤتمر عالمي عن «النص الشرعي، القضايا والمنهج»، وقد

---

(١) سورة الحجر، آية: ٩.

(٢) الرسالة، ص ١٩٨.

أحببت المشـاركة فيه، ووقع اختياري على المحور السـادس: المناهج المخالفة في التعامل مع النص الشرعي، وتحديداً على المنهج التأويلي وأثره على النص الشرعي.

وذلك للمسـاهمة في بيان حقيقته، وأنواعه، وشـروطه، وآثاره على الأمة، وقد اقتضت طبيعة هذا البحث تقسيمه إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المبحث الأول: «حقيقة التأويل» ويشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: تعريف التأويل.
- المطلب الثاني: الفرق بين التأويل والتفسير.

المبحث الثاني: « أنواع التأويل وضوابطه» ويشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: أنواع التأويل.
- المطلب الثاني: ضوابط التأويل.

المبحث الثالث: « آثار التأويل» ويشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: آثار التأويل الصحيح.
- المطلب الثاني: آثار التأويل الخاطئ.

وقـد اعتمـدت في هـذا البحث علـى المنهـج الاسـتقرائي ثم المنهـج التحليلـي، وقد اصطلحـت بكلمة (انظـر) عند إثبـات المصدر في الهامـش إذا كان النقـل بالمعنى، وإثبات المصـدر مباشـرة إذا كان النقل نصـاً، واعتمدت على المنهج العلمـي في كتابة البحوث؛ من الاعتماد على المصادر الأصليـة، وتخريج الأقوال من مصادرها، وتوثيق النقول، كما قمت بعـزو الآيات إلى سـورها، وتخريـج الأحاديث والحكـم عليها، وغيرها من أسـس البحث العلمي، ثم أعقبت ذلك بخاتمة ذكرت فيها أهم ما توصلت إليه من نتائج وتوصيات.

وأخيـراً أسـأل الله أن يجعـل هذا العمـل خالصـاً لوجهـه الكريم، وأن يرزقنـي التوفيق والسـداد؛ إنـه ولي ذلك والقادر عليه وصلى الله وسـلم على نبينا محمـد وعلى آله وصحبه أجمعين .

المبحث الأول

حقيقة التأويل

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: تعريف التأويل.

التأويل لغة:

التأويـل في اللغـة: مأخوذ مـن الأول وهو الرجوع، قال في القامـوس: آل إليه أولاً ومآلاً رجع وعنه ارتد، وأول الكلام تأويلاً، وتأوله دبره وقدره وفسره، والتأويل: عبارة الرؤيا [(١)].

وقـال ابـن منظور: التأويـل من أوّل، أي رجع وعـاد، ونقل أيضـاً: إن التأويل والمعنى والتفسير واحد.

وقـد عُرف التأويل لغة بأنه: تفسـير الكلام الذي تختلف معانيـه ولا يصح إلاّ ببيان غير لفظه.

وعرفه بعضهم بقوله: التأويل جمع معاني أَلفاظ أَشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه[(٢)].

* قـال الراغـب الأصفهـاني: التأويل مـن الأول أي الرجوع إلى الأصـل، ومنه الموئل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علمـاً كان أو فعلاً [(٣)].

واصطلاحـًا:

يطلق التأويل على ثلاثة معانٍ:

١. التفسير والبيان: وهو أكثر ما كان يستخدمه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن، كما يقول ابن جرير والقرطبي وأمثالهمـا من المصنفين في التفسـير: اختلف علمـاء التأويل في المـراد بقوله تعالى كذا وكذا، أو القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا يريد تفسيره[(٤)].

٢. الحقيقـة التـي يـؤول إليها الكلام: وهـذا المعنى الذي يـراد بلفظ (التأويـل) في الكتاب

---

(١) انظر: القاموس المحيط، ص ٨٦٦.

(٢) انظر: لسان العرب، ١١ / ٣٢.

(٣) المفردات في غريب القرآن، ١/ ٩٩.

(٤) انظر: تفسير الطبري، ١٧/ ٢٧٣.

والسنة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾[1] أي: يوم يقع هذا الذي ينكرون، وتنكشف عاقبته[2]، وفي قصة يوسف قال تعالى: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَىَ مِن قَبْلُ﴾[3] أي: وقت وقوع الرؤيا التي رآها وهو صغير وهي قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَٰجِدِينَ﴾[4]. وقوله صلى الله عليه وسلم في دعائه لابن عباس رضي الله عنه: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»[5].

٣. صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به[6]: وهو اصطلاح كثير من علماء أصول الفقه والمتكلمين، وهذا المعنى هو الذي وقع فيه الجدل، فهو قد يكون صحيحاً إذا توفرت فيه شروط التأويل الصحيح، وقد يكون فاسداً مذموماً إذا اختل فيه شرط من الشروط التي وضعها العلماء.

المطلب الثاني: الفرق بين التأويل والتفسير.

١. أنهما بمعنى واحد، وعليه فهما مترادفان، وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير، كالإمام ابن جرير وغيره[7].

٢. التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها[8]، فالتفسير إمَّا أن يستعمل في غريب الألفاظ كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام، أو في تبيين المراد وشرحه، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[9]، وأما

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٥٣.
(٢) تفسير الطبري، ٨/ ٢٠٣.
(٣) سورة يوسف، آية: ١٠٠.
(٤) سورة يوسف، آية: ٤.
(٥) رواه ابن حبان في صحيحه، كتاب إخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن مناقب الصحابة، ١٥/ ٥٣١. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، انظر: المستدرك على الصحيحين، ٣/ ٦١٥.
(٦) انظر: معاني التأويل الثلاثة المذكورة في مجموع الفتاوى، ٣/ ٥٥.
(٧) مجاز القرآن ١/ ٨٦، الإتقان في علوم القرآن ٤/ ١٦٧.
(٨) الإتقان في علوم القرآن، ٤/ ١٦٧، وانظر: مفهوم التفسير والتأويل، ص ١١٠.
(٩) سورة البقرة، آية: ٤٣.

التأويـل فإنه يسـتعمل مرةً عامًّا، ومـرةً خاصًّا، نحو (الكفر) المسـتعمل تارةً في الجحود المطلق، وتارةً في جحود الباري خاصة، و(الإيمان) المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفي تصديـق دين الحق تارة، وإما في لفظ مشـترك بين معـانٍ مختلفة، ونحو لفظ (وجد) المستعمل في الجد والوجد والوجود[١].

٣. التفسير القطع بأن مراد الله من اللفظ كذا بدون تردد وبدون شك ، والتأويل ترجيح أحد الوجوه المحتملة دون قطع[٢].

٤. التفسير بيان وضع اللفظ؛ إما حقيقةً وإما مجازًا، كتفسير (الصراط) بالطريق و(الصيب) بالمطـر، والتأويـل تفسـير باطن اللفـظ، مأخوذ مـن الأول، وهو الرجـوع لعاقبة الأمر، فالتأويـل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسـير إخبار عن دليل المراد؛ لأن اللفظ يكشـف عن المراد، والكاشف دليل، مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾[٣]، تفسيره: أنـه من الرصد، يقال: رصدتـه أي: رقبته، والمرصاد: مفعال منـه، وتأويله: التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة، والاسـتعداد للعرض عليـه، وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة[٤].

٥. التفسـير يتعلق بالرواية، مما لا يدرك إلا بالنقل ، كأسـباب النزول، والقصص ، والتأويل يتعلق بالدراية[٥] من المعاني، ويتوقف على الفهم.

٦. ما وقع مبينـًا في كتاب الله، ومعينًا في صحيح السنة، سُمي تفسيرًا؛ لأن معناه قد وضح وظهر، وليـس لأحد أن يتعرَض إليه باجتهاد ولا غيره، بل يحمله على المعنى الذي ورد لا يتعداه، والتأويل ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم[٦].

٧. التفسـير بيان المعاني التي تُستفاد من وضع العبارة، والتأويل هو بيان المعاني التي تُستفاد بطريق الإشارة، فالنسبة بينهما التباين، وهذا هو المشهور عند المتأخرين[٧] .

---

(١) البرهان، ٢/ ١٤٩، والتفسير والمفسرون، ١ / ٢٠.
(٢) انظر: مفهوم التفسير والتأويل ، ص ١١٠، وكشف الأسرار، ١ / ١٢١.
(٣) سورة الفجر، آية: ١٤.
(٤) الإتقان في علوم القرآن، ٤/ ١٦٨، التفسير والمفسرون، ١٠/ ٢٠، وانظر كشف الأسرار، ١ / ١٢٠.
(٥) الإتقان، ٤/ ١٦٨، البرهان، ٢/ ١٥٠ ، روح المعاني ١/ ٥ .
(٦) الإتقان، ٤/ ١٦٨، ١٦٩، وانظر: مفهوم التفسير والتأويل ، ص ١١١.
(٧) روح المعاني، ١/ ٦، التفسير والمفسرون، ١/ ٢١.

المبحث الثاني

« أنواع التأويل وضوابطه»

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: أنواع التأويل.

تتعدد أنواع التأويل بحسب اعتبارات مختلفة، ومن هذه الاعتبارات ما يلي:

أولاً: أنواع التأويل باعتبار الصحة والفساد:

التأويل بهذا الاعتبار ينقسم إلى ثلاثة أنواع وهي:

النوع الأول: التأويل الصحيح: وهو التأويل الذي يصار إليه بدليل، يقول ابن تيمية: (إنا لا نذم كل ما يسمى تأويلاً مما فيه كفاية، إنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنة، والقول في القرآن بالرأي)[1]. وقال في موضع آخر: (ويجوز باتفاق المسلمين أن نفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سمى تأويلاً وصرفاً عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيراً له بالرأي)[2].

ومثاله: قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾[3]: الميتة تدل على تحريم اللحم والجلد، فهل المراد بالتحريم اللحم والجلد أو جاء ما يخرج الجلد؟ جاء ما أخرج الجلد فنحن هنا نؤول التحريم ونصرفه إلى اللحم فقط، فإذا جئنا نفسر هذه الآية ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾، نقول حُرم عليكم لحمها دون جلدها فإذا دبغ فإنه يجوز وليس محرم وقد دل على هذا التأويل قوله ﷺ: (**أيما إيهاب دبغ فقد طهر**)[4] وقوله ﷺ: **(هلا انتفعتم بجلدها)**[5]، فهذا الدليل لم يُحمل على ظاهره وإنما حُمل على المعنى المؤول وهو تأويل صحيح لصحة دليله.

---

(١) مجموع الفتاوى، ٦ / ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ٦/ ٢١.

(٣) سورة المائدة، آية: ٣.

(٤) أخرجه النسائي في سننه، باب جلود الميتة ٤ / ٣٨٢، والترمذي في سننه، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، ٤ / ٣٢١ وقال عنه: هذا حديث حسن صحيح، وابن حبان في صحيحه، ٤/ ١٠٤، وقال: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، باب الصدقة على موالي أزواج النبي ﷺ ٢/ ١٢٨، ومسلم في صحيحه، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ ١/ ٢٧٦ .

النـوع الثـاني: التأويل الفاسـد: وهو التأويل الذي يصـار إليه بما يظنه المـؤوِّل باعتقاده دليلاً، وهو ليس كذلك في الواقع ونفس الأمر.

ومثاله : ما وقع في تأويل (ذوي القربى) في قوله تعالى : ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ .... ﴾ (١)، وقولـه تعالى ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ .... ﴾ (٢)، ظاهـر النـص يُجـوز أن يعطى قرابة الرسـول صلى الله عليه وسلم من الفيء سواء كانوا أغنياء أو فقراء فوصف قربى النبي ﷺ هو سبب ثبوت الحق لهم في خمـس المغنم دون تقييد بوصف فقرهم، وهذا قـول جمهور العلماء. وقال أبو حنيفة: لا يعطـون إلا بوصف الفقر ففائدة تعيين خمس الخمس لهم أن لا يحاصهم فيه من عداهم من الفقراء وعللوا هذا التأويل الذي ذهبوا إليه بأن الأغنياء مسـتغنون عن هذا المال ولا يستحقه إلا الفقـراء ،وقالـوا لأن المقصـود من التوزيع سـد الحاجة والغني لا حاجة عنـده(٣)، وهذا تأويل فاسد لأنه صير إليه بما يظنه المؤول دليلاً وهو ليس بدليل في واقع الأمر.

النـوع الثالـث: التأويـل الباطـل المردود: وهـو التأويل الـذي يصار إليه بـلا دليل، بل هـو لعب، وعبـث، وتحكم. وهو ما جنح إليـه أصحاب الأهواء، من الملاحـدة، والباطنية، والمجسمة، والرافضة ،وغيرهم، ويحكم بكفر من صار إليه بعد بيان الحقيقة له(٤).

ومثالـه: تأويـل الرافضـة قولـه تعالـى: ﴿ يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴾ (٥) بالحسـن والحسين(٦) .

ثانيـًا: أنواع التأويل باعتبار قرب المعنى وبعده:

التأويل بهذا الاعتبار ينقسم إلى نوعين:

النـوع الأول: التأويل القريب :وهو التأويل الذي يُصرف فيه اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر قريب الاحتمال(٧).

---

(١) سورة الأنفال، آية: ٤١.
(٢) سورة الحشر، آية: ٧.
(٣) التحرير والتنوير، ١١/ ٩، وانظر: المستصفى، ٣ / ١١٣.
(٤) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ٨ / ١١، وانظر: الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية، ١/ ١٨٥.
(٥) سورة الرحمن، آية: ٢٢.
(٦) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ٧/ ٢٤٥.
(٧) أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، ص ١٣، أصول الفقه الإسلامي، للزحيلي، ١/ ٣١٦.

ومثالـه قولـه تعالـى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ .... ﴾[1].

إن القيـام إلى الصـلاة في هذه الآية مصروف عن معناه الظاهر إلـى معنى آخر قريب منه وهـو العـزم على أداء الصلاة لقيام الدليـل على ذلك؛ وهو أن الشـارع الحكيم لا يطلب من المكلفين الوضوء بعد الشـروع في الصلاة، وإنما يطلبه منهم قبل الشـروع فيها؛ لأن الوضوء شـرط في صحتها، والشـرط يوجد قبل المشـروط لا بعده، وهو تأويل قريب يتبادر فهمه من الآية بمجرد قراءتها أو سماعها[2] .

النـوع الثاني: التأويـل البعيد: وهو التأويل الذي يُصرف فيـه اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر بعيد الاحتمال[3].

ومثاله: ما يقوله أصحاب أبي حنيفة في قوله ﷺ: «في أربعين شـاة شاة»[4]، من أن المراد بـه مقـدار قيمة الشـاة؛ وذلـك لأن قوله ﷺ «في أربعين شـاة شـاة» قوي الظهـور في وجوب الشـاة عينـاً، حيث إنه خصصها بالذكر، ولا بد في ذلك من إضمـار حكم، وهو إما الندب أو الوجوب، وإضمار الندب ممتنع لعدم اختصاص الشاة الواحدة من النصاب به، فلم يبق غير الواجب.

ولا يخفـى أنـه يلزم من تأويل ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمة الشـاة بناء على أن المقصود إنما هو دفع حاجات الفقراء وسد خلاتهم جواز دفع القيمة؛ وفيه رفع الحكم وهو وجوب الشاة بما استنبط منه من العلة ،وهي دفع حاجات الفقراء واستنباط العلة من الحكم، إذا كانت موجبة لرفعه ، كانت باطلة[5].

---

(١) سورة المائدة، آية: ٦.

(٢) أصول الفقه الإسلامي، للدكتور زكي الدين شعبان، ص ٤٥٣.

(٣) أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، ص ١٣، وانظر: أصول الفقه الإسلامي، لزكي الدين شعبان، ص ٤٥٣.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، باب زكاة السائمة ٢/ ٩٩، والترمذي في سننه، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، ٢/ ٨، وقال عنه: حديث حسـن، ثم قال: وسـألت البخاري عنه، فقال: أرجو أن يكون محفوظاً، خلاصة البدر المنير، ١/ ٢٩٨.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، ٢ / ٥٢، ٥٣، وانظر: المستصفى، ٣ / ٩٨.

ثالثًا: أنواع التأويل باعتبار الإجمال والتفصيل:

ويستعمل هذا النوع من التأويل في تأويل أسماء الله وصفاته خاصة، وينقسم التأويل بهذا الاعتبار إلى نوعين هما:

النوع الأول: التأويل الإجمالي: هو أن ترد كل معاني الصفات في الجملة ونقول بأن ظاهرها غير مراد؛ لقواطع وبراهين عقلية على أن الله لا يشبهه شيء[1]. قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[2].

النوع الثاني: التأويل التفصيلي: أن نأخذ كل آية من آيات الصفات ونخرجها بتأويل على مقتضى أي وجه من أوجه اللغة أو أي معنى، ولو كان بعيداً[3]، ومثال ذلك ما ذكره أبو حامد الغزالي في قوله ﷺ: « **لا تمتلئ النار حتى يضع الجبار فيها قدمه، فتقول: قطٍ قط، وينزوي بعضها إلى بعض**»[4]، قال الجبار: «هو الرجل الظالم، أو ملك يخلقه الله يضع قدمه في النار»[5].

رابعًا: أنواع التأويل باعتبار الحقيقة التي يؤول إليها الكلام:

ينقسم التأويل بهذا الاعتبار إلى نوعين:

النوع الأول: تأويل الخبر: والخبر: هو ما احتمل الصدق والكذب لذاته بقطع النظر عمن أضيف إليه، فإذا أضيف إلى الله ورسوله قطع بصدقه[6].

والخبر يدور بين الإثبات مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[7]، والنفي مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[8].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، لسفر الحوالي، ١/ ٩٤٤.

(٢) سورة الشورى، آية: ١١.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، لسفر الحوالي، ١/ ٩٤٤.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأيمان والنذور، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته، ٤/ ٢٠٨٠، ومسلم في صحيحه كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون، والجنة يدخلها الضعفاء ٤ / ٢١٨٧.

(٥) شرح العقيدة الطحاوية، لسفر الحوالي، ١/ ٩٤٤.

(٦) مصطلحات في كتب العقائد، ١/ ١٨، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ٨ / ١٨٩.

(٧) سورة طه، آية: ٥ .

(٨) سورة الشورى، آية: ١١ .

وتأويل الأخبار: هو حقيقتها، ونفس وجودها، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه المقدسة الغنية بما لها من حقائق الأسماء والصفات هو حقيقة نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الأسماء والصفات.

وتأويل ما أخبر الله به من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد[1].

وتأويل قيام الساعة، وما أخبر به في الجنة من الأكل والشرب، والنكاح، هو الحقائق الموجودة أنفسها.

وتأويل رؤيا يوسف عليه السلام هو وقوعها في الخارج، وتحققها، وهكذا.

والخبر لا يلزم من تأويله العلم به، فهو واقع وإن لم يُعْلم به، فأشراط الساعة وأحوالها ستقع وإن لم يُعلم بها ، وكذلك حقائق أسماء الله وصفاته هي حقيقة وإن لم يُعلم بها[2].

النوع الثاني: تأويل الطلب أو الإنشاء، والطلب أو الإنشاء: هو ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، وذلك لأنه ليس لمدلول لفظه قبل النطق به وجود خارجي يطابقه أو لا يطابقه[3].

ويدخل تحت الإنشاء أو الطلب أنواع عديدة أشهرها: الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، والنداء.

وتأويل الطلب: إما أن يكون أمراً، وإما أن يكون نهيًا، فالأمر: طلب الفعل، والنهي: طلب الكف.

فإذا كان الطلب أمراً فتأويله: هو نفس الفعل المأمور به، أي امتثاله، والعمل به.

وإذا كان الطلب نهيًا فتأويله: هو نفس اجتناب المنهي عنه، أي تركه[4].

والأمثلة على ذلك كثيرة جداً مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[5]،

(١) انظر: التدمرية، ص٩٦، والفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية، تحقيق د. عبدالمحسن التويجري، ص٢٩٠.
(٢) مصطلحات في كتب العقائد، ١/ ٢٢.
(٣) مصطلحات في كتب العقائد، ١/ ٢٠.
(٤) المرجع السابق.
(٥) سورة البقرة، آية: ٤٣.

فتأويل ذلك إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ﴾[2]، فتأويل ذلك البعد عن قربان الزنا[3]، وهكذا.

و الطلب لابد في تأويله من معرفته والعلم به؛ ليُفعل أو يُجتنب؛ فإن كان الطلب أمراً فلابد في إيقاعه وفعله وامتثاله من معرفة العلم به سواء كان واجباً كإقامة الصلاة، أو مستحباً كالسواك.

وإن كان الطلب نهياً فلابد من معرفته والعلم به؛ ليُجتنب سواء كان النهي للتحريم أو الكراهة .

المطلب الثاني: ضوابط التأويل الصحيح وأمثلة على ذلك.

قرر علماء الشريعة أن الأصل عدم التأويل، وأن التأويل خلاف الأصل، ولا يعدل عن الأصل إلى خلافه إلا بدليل؛ حفاظاً على نصوص الشريعة من نزعات الهوى ، فوضعوا ضوابط للتأويل ، ولم يعتبروا التأويل صحيحاً مقبولاً إلا بتوفر هذه الضوابط ؛ وإلا فهو تأويل فاسد مردود، ومن أهم هذه الضوابط ما يلي:

١ .أن يكون المتأول ممن توفرت فيه شروط الاجتهاد، بأن يكون عالماً بأسباب التأويل ومجالاته، ملمًّا بمدلولات الألفاظ ومقاصدها، عالماً بالشريعة الإسلامية وأدلتها، وله دراية بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ ، فإن فقد هذا الشرط في المؤول، لم يكن أهلاً للتأويل[4].

٢ .أن يستند التأويل إلى دليل صحيح معتبر شرعاً يدل على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره وأن يكون هذا الدليل راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله؛ لأن الأصل هو العمل بالظاهر إلا إذا قام دليل على أن المراد باللفظ هو المعنى الذي حمل عليه، فالعام مثلاً على عمومه، ولا يقصر على بعض أفراده إلا بدليل، والمطلق على إطلاقه ولا يعدل عن إطلاقه الشائع إلى تقييده إلا بدليل يدل على إرادة هذا القيد، وظاهر الأمر الوجوب فيعمل به

(١) انظر: تفسير القرطبي، ١/ ٣٤٣، تفسير ابن كثير، ١/ ١٥١.
(٢) سورة الإسراء، آية: ٣٢.
(٣) انظر: تفسير المنار، ٥/ ٩٢.
(٤) انظر: شرح كتاب التوحيد، ٩٩/ ٨، والمهذب في علم أصول الفقه ٢ / ١٢٠٧.

حتى يقوم الدليل على الندب أو الإرشاد أو غيرهما، والنهي ظاهره التحريم فيعمل به حتى يدل الدليل على العدول عنه إلى الكراهة مثلاً[1].

٣.أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ من المعاني

يكون اللفظ قابلاً للمعنى الذي يصرف إليه إذا كان بينه وبين اللفظ نسب من الوضع اللغوي[2]، أو عُرف الاستعمال أو عادة الشرع، فقد جرت عادة الشرع على تخصيص العام[3] في كثير من نصوصه؛ مثل: قصر الوجوب في كلمة (الناس) في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[4] على المكلفين دون الصبيان والمجانين[5].

كذلك تقييد المطلق[6] جرت به عادة الشرع واللغة لا تأباه، فقد قام الدليل على تقييد (الوصية) المطلقة في قوله تعالى:﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾[7] بالثلث في قوله صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: (**الثلث والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس**)[8]، فالعام إذا صُرف عن العموم وأريد به بعض أفراده بدليل، فهو تأويل صحيح؛ لأن العام يحتمل الخصوص، وحين يراد به بعض أفراده فقد أول إلى معنى يحتمله[9]. والمطلق إذا صرف عن الشيوع، وحمل على المقيد بدليل؛ فهو تأويل صحيح.

---

(١) انظر: أصول الفقه للزحيلي، ١/ ٣١٥، طائفة البهرة وتأويلاتها الباطنية لآيات القرآن الكريم، ص ٢٧ -٢٩.

(٢) انظر: المهذب في علم أصول الفقه، ٢/ ١٢٠٧.

(٣) العام: هو اللفظ الذي يستغرق جميع ما يصلح له من الأفراد، وتخصيص العام: هو قصر اللفظ على بعض أفراده، أو صرف العام عن عمومه، انظر: أصول الفقه الإسلامي للزحيلي، ٢/ ٢٤٣، ٢٥٤.

(٤) سورة آل عمران، آية: ٩٧.

(٥) انظر: تفسير البغوي، ٢ / ٧٢، وفتح القدير للشوكاني، ١/ ٤١٥ .

(٦) المطلق: هو اللفظ الخاص الذي يدل على فرد شائع أو أفراد على سبيل الشيوع، ولم يتقيد بصفة من الصفات؛ كقوله تعالى في آية الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، (سورة المجادلة، آية: ٣)، والرقبة واقعة على صفات متغايرة؛ من كفر، وإيمان، وذكورة، وأنوثة، وصغر، وكبر. أما المقيد: فهو اللفظ الواقع على صفات قيد ببعضها؛ كقوله تعالى في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾، (سورة النساء: آية: ٩٢)، فاسم الرقبة واقع على المؤمنة والكافرة، فلما قيدها هنا بالإيمان كان مقيداً من هذا الوجه. انظر: أصول الفقه للزحيلي، ١/ ٢٠٨، ٢٥٤.

(٧) سورة النساء، آية: ١١.

(٨) رواه البخاري، كتاب الوصايا، باب الوصية بالثلث، ٤/ ٣. ومسلم، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، ٣ / ١٢٥١.

(٩) انظر: تفسير النصوص، ١/ ٣٨١.

أما إذا كان المعنى الذي صرف إليه اللفظ من المعاني التي لا يحتملها اللفظ نفسه، ولا يدل عليها وجه من وجوه الدلالة، فلا يكون التأويل صحيحًا مقبولاً، وعلى هذا فإن التأويل لا يدخل في النصوص الدالة على أحكام أساسية تعتبر من العقائد وقواعد الدين، ولا تتغير بتغير الزمن؛ كالإيمان بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وكذلك النصوص الدالة على أحكام هي من أمهات الفضائل وقواعد الأخلاق التي تقرها الفطر السليمة، ولا تستقيم حياة الأمم بدونها؛ كالوفاء بالعهد والعدل، وأداء الأمانة، والمساواة أمام الشريعة، وصلة الأرحام، وبر الوالدين، والصدق، والنصوص التي تحرم أضدادها، من الكذب، والخيانة، وعقوق الوالدين، والنصوص التي اقترن بها ما يفيد التأبيد وغيرها من القواعد الأساسية التي لا تحتمل تأويلاً ولا نسخًا[1].

٤. ألا يتعارض التأويل مع نصوص قطعية الدلالة؛ لأن التأويل منهج من مناهج الاستدلال والاستنباط الاجتهادي الظني ، والظني لا يقوى على معارضة القطعي؛ كتأويل القصص الواردة في القرآن الكريم بصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان أخرى يصيرها خيالية لا واقع لها، وهذا التأويل معارض لصريح الآيات القاطعة التي تدل على أن لها واقعًا تاريخيًا[2].

أما إذا اختل ضابط من الضوابط السابقة؛ فإن التأويل يصبح صرفًا للفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بغير دليل، فيكون من باب تحريف الكلام، ومن التأويل الذي ذمه السلف، قال ابن تيمية: (فإن هذا التأويل في كثير من المواضع من جنس تأويلات القرامطة والباطنية، وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه وصاحوا بأهله من أقطار الأرض، ورموا في آثارهم بالشهب)[3].

***

(١) انظر: المناهج الأصولية، ص ٧٦ – ٧٧.
(٢) انظر: المناهج الأصولية، ص١٩٠، والمهذب في علم أصول الفقه، ٢/ ١٢٠٧.
(٣) مجموع الفتاوى، ٤/ ٦٩.

المبحث الثالث

آثار التأويل

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: آثار التأويل الصحيح.

إن التأويل الصحيح له آثار واضحة مهمة ومنها:

١. الاختلاف الفقهي: لقد كان لتأويل النصوص الشرعية أثر واضح في الاختلاف الفقهي؛ باعتبار أن التأويل باب من أبواب الاستنباط[١].

ولا يخفى الأثر الواضح للتأويل في المسائل الفرعية المستنبطة من النصوص، إذ هو سبب اختلاف الفقهاء في أحكام هذه المسائل. والمعروف عند الفقهاء، أن العمل بالمختلف فيه لا ينكر على صاحبه إلا أن يكون الخلاف شاذاً[٢].

والاختلاف بهذه المثابة يكون توسعة على الناس في الفروع، فمن عمل بشيء من أقوال العلماء في ذلك، يكون إن شاء الله مصيباً، حتى لو كان مخطئاً فإنه معفو عنه، ومن اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر كما جاء في الحديث[٣].

وهذا هو الاختلاف الذي يمثل الرحمة؛ لأنه يمثل سعة واتساعاً لحل قضايا الأمة ومشاكلها، والأمثلة على ذلك كثيرة ومنها على سبيل المثال: اختلفوا هل يجوز أن تصرف جميع الزكاة لصنف واحد من الأصناف الثمانية المذكورين في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[٤]؟، أم لا يجوز؟

لهم في المسألة قولان:

القول الأول: يجوز صرفها لصنف واحد أو أكثر من صنف بحسب الحاجة، وهذا قول

---

(١) انظر: أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، ص ١٧.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٠ / ٤٦.

(٣) وهو قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر» والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ٩/ ١٠٨، ومسلم في صحيحه، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد ٣/ ١٣٤٢.

(٤) سورة التوبة، آية: ٦٠.

الإمام مالك وأبو حنيفة.

واحتجـوا بقول النبي ﷺ لقبيصة ابن المخارق[1] حين تحمـل حمالة[2]: «أقم يا قبيصة حتـى تأتينا الصدقـة فنأمر لك بها»[3]، وقالـوا لو وجب صرفها إلى جميـع الأصناف لم يجز دفعها إلى واحد[4].

القول الثاني: لا يجوز ذلك بل يقسـم على الأصناف الثمانية كما سـمى الله تعالى، وهذا قـول الإمام الشـافعي. واحتجوا بأن الله جعل الصدقة لجميعهـم بلام التمليك، وعطف بواو التشريك فلا يجوز الاقتصار على بعضهم[5].

وهـذا الخـلاف وقـع في تأويل الآية في مسـألة أصناف الـزكاة، والأمثلة علـى ذلك كما ذكرت كثيرة.

•إصابة مراد الشارع: هذا هو الأصل في التأويل، لأن الغرض من التأويل إدراك الحقيقة التي يئول إليها المعنى التي هي أخيته وأصله[6].

لذلـك لم يعترض النبـيﷺ أو يعنف من خرج عن أمره مـن الصحابة عندما أمرهم أن لا يصلّـوا العصر إلا في بني قريظة فأدركهم العصـر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيهـا، وقـال بعضهم: بـل نصلي لم يرد منـا ذلك، فذُكر ذلـك للنبي ﷺ فلـم يعنف واحداً منهـم[7]. فبعـض الصحابة حملوا النهي علـى حقيقته، ولم يبالوا بخـروج الوقت، ترجيحاً للنهـي الـذي هنا على النهي في تأخير الصلاة عن وقتها، وأمـا البعض الآخر فقد حمل النهي

(١) هو قبيصة بن المخارق بن عبد الله بن شـداد الهلالي، يكنى أبا بشـر، يقال له البجلي، له صحبة، سـكن البصرة، روى عنـه أبـو عثمـان النهـدي، وأبو قلابـة، وابنه قطن بن قبيصـة، انظر: الإصابـة في تميز الصحابـة، ٣/ ٢١٥، والاستيعاب في أسماء الأصحاب، ٣/ ٢٤٤.

(٢) الحمالـة: المـال الذي يتحمله الإنسـان، أي يسـتدينه ويدفعه في إصـلاح ذات البين. انظر: شـرح النووي على صحيح مسلم، ٧/ ١٣٣.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، باب من تحل له المسألة، ٢/ ٧٢٢.

(٤) انظر: المغني لابن قدامة، ٤/ ١٢٩، وبداية المجتهد، ١/ ٢٠١.

(٥) انظر: المستصفى من علم الأصول، ٣/ ١٠٢، والمغني لابن قدامة، ٤/ ١٢٩.

(٦) انظر: أعلام الموقعين، ٤/ ٢٥١، ومفهوم التأويل في فهم الحديث النبوي، ص ٦.

(٧) أخرجـه البخـاري في صحيحه، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبـاً وإيماءً، ٢/ ١٥، ومسـلم في صحيحه، باب المبادرة بالغزو، ٣/ ١٣٩١.

على المجازية ، وقالوا: إنه كناية عن الحث والاستعجال والإسراع إلى بني قريظة، فصلوا قبل أن يصلوا إلى بني قريظة[1].

•الجمع بين الأدلة عند التعارض، فالتأويل ليس مجرد حالة يقتضيها النص بحد ذاته، بل أصبح ضرورة يُلجأ إليه عند تعارض الأدلة وذلك لغرض توفيقي أو حل مشكلة، فالأصل عند الجمهور الجمع بين الحديثين ما أمكن، والتأويل ركن أساسي في ذلك[2]، فقد اشتهر عن ابن خزيمة مقولته: (لا أعرف حديثين صحيحين متضادين، فمن كان عنده فليأتي به لأؤلف بينهما)[3].

و قد أشار الشاطبي إلى أهمية التأويل في إبطال دعاوى النسخ فقال: (إن غالب ما ادعي فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعٍ فيه، ومحتملاً، وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه)[4] .

ويؤكد هذه القاعدة الكرخي بقاعدة شبيهة تخص أصحابه الحنفية، وتتمثل بأن كل آية أو حديث يخالف قول أصحابه أي الحنفية، فهو إما منسوخ، أو مرجوح، أو يحمل على التأويل من جهة التوفيق[5].

المطلب الثاني: آثار التأويل الخاطئ.

إن التأويل الفاسد جناية على الإسلام وأهله؛ بل على كل الشرائع، و هو أصل خراب الدين والدنيا، فما اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل، وما تسلط علينا أعداء الإسلام إلا بالتأويل، ودماء المسلمين ما أريقت إلا بالتأويل؛ فاليهود والنصارى أبطلوا البشارات المصرحة بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بتأويل هذه البشارات وتبديلها وكتمانها. وافتراق اليهود إلى إحدى وسبعين فرقة ، والنصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة ، وافتراق هذه الأمّة إلى ثلاث وسبعين فرقة، إنما أوجبه التأويل. وما دخل أعداء الإسلام من الفلاسفة والقرامطة والباطنية والإسماعلية والنصيرية إلا من باب التأويل[6].

ولقد كان التأويل الفاسد المخالف للكتاب والسنة بابَ شرٍّ كبير، فكم جنى التأويل

(١) انظر: فتح الباري، ٧/ ٤١٠، وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، ٣/ ٧٠.
(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، ٤/ ١٦، وانظر: المهذب في علم أصول الفقه، ٥/ ٢٤١٥.
(٣) فتح المغيث للعراقي: ٣٢٩.
(٤) الموافقات: ٣/ ١٠٦.
(٥) تأسيس النظر، للدبوسي، ص ١٦٩-١٧١.
(٦) انظر: أعلام الموقعين، ٤ / ٢٥١.

الفاسد على الدين وأهله من جناية ؛لأنه نابع من الهوى والتعصب للرأي، أو بمكر ماكر للإسلام وأهله، فهل قُتِلَ عثمان رضي الله عنه إلا بالتأويل الفاسد؟ وكذا ما جرى في يوم الجمل ،وصفين ، ومقتل الحسين[1]؟ وهل خرجت الخوارج واعتزلت المعتزلة إلا بالتأويل؟ فهو وسيلتهم لرد دلالة النصوص وتعطيل معانيها دون تعرض لإنكارها وردها بالكلية ، فما تركوا شيئًا إلا أوّلوه ؛ فأوّلوا الواجبات فصرفوها عن وجهها، وأولوا المحرمات تأويلاً جر الذين ضلوا بضلالهم على ارتكابها والولوغ فيها، وأولوا نصوص عذاب القبر ونعيمه، والساعة وأهوالها، والمعاد والحشر، والميزان، والجنة والنار؛ بحيث فقدت النصوص تأثيرها في نفوس العباد[2]، فوقعوا في تحريف التنزيل، قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾[3].

كما أن التأويل فتح الباب لأهل الشرك والبدع لإفساد دين الله، يقول ابن القيم: (فأصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه، ولا دل عليه أنه مراده)[4].

والتأويل أيضًا يشوش القلوب؛ فإن القلوب تطمئن إلى معبودها إذا عرفته بصفاته وأسمائه، ووثقت بالنصوص التي تحدثنا عنه، فإذا أصبحت النصوص مجالاً للتأويل والأخذ والرد؛ فقدت هيبتها وضعفت الثقة بها، وأدى ذلك إلى الجهل بالباري[5].

وهذا التأويل المذموم هو ما جنح إليه المكفرون في هذا العصر؛ ليكون لما يفعلون مستنداً شرعيًا، فقد جعلوا ارتكاب بعض المعاصي كفراً مخرجًا من الملة يستبيحون به سفك الدماء، فحكموا بكفر حكام الأمة الإسلامية، ثم امتد حكمهم بالتكفير ليشمل الرعية وعلماء الأمة أيضًا، ووصفوهم بالطواغيت، وليس لهم مستندٌ فيما ذهبوا إليه سوى تأويلهم الفاسد لنصوص الكتاب والسنة، فماهم إلا خوارج هذا الزمان.

---

(١) هو الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم، أمه فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو أحد سيدي شباب أهل الجنة، ولد سنة ٤هـ، وقتل سنة ٦١هـ. انظر: صفوة الصفوة ١/ ٧٦٢.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، للدكتور سفر الحوالي.

(٣) سورة آل عمران، آية: ٧.

(٤) انظر: أعلام الموقعين، ٤/ ٢٥٠ .

(٥) انظر: التأويل خطورته وآثاره ، ص ٢٤.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والحمد لله على ما أنعم به علي من نعم عظيمة، وآلاء جسيمة، وله الحمد على ما يسر لي وسهل من إكمال هذا البحث وإتمامه.

وقد توصلت خلال بحثي هذا إلى عدد من النتائج؛ منها ما يلي:

١. أن الدين الإسلامي يختلف عن الأديان الأخرى بما يتمتع به من استمرارية مع هذه الحياة حتى نهايتها والحياة في تطور مستمر، تستجد فيها أمور وتنتهي أخرى، و تتغير فيها شؤون من حال لأخرى، لذا جاءت النصوص الشرعية تحمل في طياتها قواعد وضوابط عامة ينزلها العلماء على الوقائع وينتهجون طرق في ذلك منها التأويل الصحيح للنصوص والذي هو طريق من طرق الاجتهاد.

٢. أن الاختلاف الفقهي من أبرز آثار التأويل الصحيح، وهو خلاف بقصد إحقاق الحق، وليس دافعه الشهوة والهوى، بل إنه من مزايا هذه الشريعة التي امتازت بالمرونة، ورفع الضيق والحرج، واحترمت العقل وأطلقت الفكر، ومنعت التقليد الأعمى.

٣. ليس كل تأويل مذموم بل إن التأويل وفق الضوابط التي وضعها العلماء يحافظ على نصوص الشريعة من نزعات الهوى.

٤. إن التأويل وفق الضوابط التي وضعها علماء الشريعة لا يتصدى له إلا عالم متمكن.

٥. إن التأويل الصحيح باب لإعمال الدليلين المتعارضين ظاهراً؛ وهو أولى من ترك أحدهما.

٦. إن الغرض من التأويل الصحيح هو إدراك الحقيقة التي يئول إليها المعنى والتي هي مراد الشارع.

٧. أن التأويل الفاسد باب شر كبير، جنى كثيراً من الويلات على الإسلام والمسلمين، كما أنه باب للتكفير الذي انتهجه خوارج هذا الزمان.

٨. إن من أعظم المخاطر الفكرية التي تسلح بها أعداء الإسلام لغزو المسلمين فكرياً التأويلات الفاسدة المنحرفة للنصوص الشرعية.

٩. أن علماء السلف لم يألوا جهداً في الرد على أهل البدع في تأويلاتهم المنحرفة، تارة بعرض العقيدة الصحيحة بأدلتها، وتارة بذكر تأويلاتهم المنحرفة وشبهاتهم والرد عليها ونقضها، ومن هؤلاء العلماء الأفاضل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

أما ما أوصي به في هذا المقام فهو ما يلي:

١. إعادة صياغة المناهج الدراسية في التعليم العام بحيث تُوجد هيبة في نفوس النشء عند التعامل مع النص الشرعي مما يحفظ له قداسته، وخصوصيته.

٢. ربط الناشئة بمنهج السلف في توقير النصوص وتعظيمها، وبيان معالم هذا التعظيم، وذلك من خلال الخطب واللقاءات العلمية.

وأخيراً اسأل الله تعالى أن يكون فيما قدمت النفع والفائدة لمن اطلع عليه، كما لا يفوتني أن أشكر جامعة القصيم ممثلة في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية على إتاحة الفرصة لي في الكتابة في هذا الموضوع المهم في حياة المسلم، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

* * *

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الإتقان في علوم القرآن، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: بدون، ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٣. أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، لعاطف محمد أبو هربيد، بحث قدم في مؤتمر «النص بين التحليل والتأويل والتلقين»، جامعة الأقصى، غزة.

٤. أحكام القرآن للجصاص، لأحمد بن علي الجصاص، تحقيق محمد قمحاوي، الطبعة: بدون (١٤٠٥ هـ)، ط، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.

٥. الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي، بدون، ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، الطبعة: بدون، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان.

٧. التأويل خطورته وآثاره، لعمر بن سليمان الأشقر، الطبعة: الأولى١٤١٢هـ.

٨. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لأبي يوسف بن عبد البر القرطبي، مطبوع مع الإصابة في تميز الصحابة.

٩. الإصابة في تميز الصحابة، لشهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني، الطبعة والتاريخ: بدون، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

١٠. أصول الفقه الإسلامي، للدكتور زكي الدين شعبان، الطبعة، بدون، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، مؤسسة علي الصباح، الكويت.

١١. أصول الفقه الإسلامي، للدكتور وهبة الزحيلي، الطبعة، الأولى، ١٤٠٦ هـ-١٩٨٦م، دار الفكر دمشق، سوريا.

١٢. إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، لمحمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ط، دار السلام.

١٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للقاضي محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الشهير بابن رشد الحفيد، الطبعة والتاريخ: بدون، دار الفكر .

١٤. البرهـان في علـوم القرآن، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشـي، تحقيق: محمـد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م ، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١٥. تأسـيس النظر، لعبيد الله عمر الدبوسـي، تحقيق: مصطفى الدمشـقي، الطبعة والتاريخ: بدون، مكتبة الكليات الأزهرية.
١٦. التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي، الطبعة: بدون، ١٩٨٤هـ، الدار التونسية للنشر، تونس.
١٧. تفسـير القرآن العظيم، لعماد الدين أبي الفداء إسـماعيل بن كثير القرشي، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ-١٩٩١م، دار الخير، بيروت.
١٨. تفسير الطبري، لمحمد بن جرير الطبري، طبعة دار الفكر، ١٤٠٥هـ.
١٩. تفسـير القرطبـي، لمحمد بن أحمـد القرطبـي، الطبعة والتاريـخ: بدون، دار الشـعب، القاهرة، مصر.
٢٠. التفسـير والمفسـرون، للدكتور محمد السـيد حسـين الذهبي، الطبعة والتاريخ: بدون، مكتبة وهبة، القاهرة .
٢١. تفسـير المنار، لمحمد رشـيد بن علي رضـا، الطبعة: بـدون، ١٩٩٠م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٢٢. تفسـير النصوص في الفقه الإسـلامي، لمحمد أديب صالح، ٢٠٠٨، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.
٢٣. خلاصـة البدر المنير، لعمـر بن علي بن الملقـن، تحقيق حمدي عبـد المجيد، الطبعة: الأولى١٤١٠هـ، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية.
٢٤. روح المعاني في تفسـير القرآن العظيم والسـبع المثاني، لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، الطبعة: الأولى ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٥. سـنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، تحقيق: محمد عبد الحميد، الطبعة والتاريخ: بدون، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٢٦.سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة، الطبعة: بدون، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤م دار الفكر، بيروت، لبنان.
٢٧.السنن الكبرى البيهقي، لأحمد بن الحسن البيهقي، تحقيق: محمد عطا، الطبعة: بدون، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة.
٢٨.سنن النسائي، لأحمد النسائي، الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ-١٩٩١م، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٩.شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، لأبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد حمدان الغامدي، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م، دار طيبة، السعودية.
٣٠.شرح العقيدة الطحاوية، لسفر بن عبد الرحمن الحوالي .
٣١.المستدرك على الصحيحين، لمحمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عطا، الطبعة الأولى،١٤١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .
٣٢.شرح النووي على صحيح مسلم، ليحيى بن شرف النووي، الطبعة، الثانية،١٣٩٢هـ، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.
٣٣.صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان التميمي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م،مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
٣٤.صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقبق: د.مصطفى البغا، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، دار ابن كثير، بيروت، لبنان.
٣٥.صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة والتاريخ بدون، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.
٣٦.الصواعق المرسلة الشهابية على الشبه الداحضة الشامية، لسليمان بن سحمان بن مصلح بن حمدان النجدي، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية.
٣٧.طائفة البهرة وتأويلاتها الباطنية لآيات القرآن الكريم، دراسة للدكتور سامي عطا حسن. جامعة آل البيت، المفرق، المملكة الأردنية الهاشمية.

٣٨.الفتاوى الحديثية، لأحمد بن محمد بن علي بن حجر، الطبعة والتاريخ: بدون، الناشر: دار الفكر.
٣٩.الفتوى الحموية الكبرى، لأحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري ،الطبعة: الثانية، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، دار الصميعي.
٤٠.فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق :محب الدين الخطيب الطبعة والتاريخ: بدون، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٤١.فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، لشمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: علي حسين علي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، مكتبة السنة، مصر.
٤٢.القاموس المحيط، لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٤٣.كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ -١٩٩١م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
٤٤.لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد ابن منظور، الطبعة والتاريخ: بدون، دار المعارف مصر.
٤٥.صفوة الصفوة، لعبد الرحمن أبي الفرج، تحقيق: محمود فاخوري/ د.محمد رواس، الطبعة الثانية،١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٤٦.مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمى البصري، تحقيق:محمد فواد سزگين، الطبعة: بدون، ١٣٨١هـ، مكتبة الخانجى، القاهرة .
٤٧.مجموع الفتاوى، لأحمد عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي الطبعة الثانية، التاريخ: بدون، مكتبة ابن تيمية.
٤٨.المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، الطبعة والتاريخ: بدون، الجامعة الإسلامية، كلية الشريعة، المدينة المنورة.

٤٩. مصطلحات في كتب العقائد، لمحمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، الطبعة: الاولى، ت: بدون، درا ابن خزيمة.
٥٠. المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ،تحقيق: صفوان عدنان الداوودي، الطبعة: الأولى ١٤١٢هـ، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت.
٥١. مفهوم التأويل في فهم الحديث النبوي، دراسة تأصيلية نقدية تطبيقية، بحث للدكتور عمار الحريري، شارك به في المؤتمر الدولي «التعامل مع النصوص الشرعية (القرآن والحديث) عند المعاصرين»، الجامعة الأردنية.
٥٢. مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، للدكتور مساعد بن سليمان الطيار، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ، دار ابن الجوزي، الرياض.
٥٣. معالم التنزيل في تفسير القرآن، لمحيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي ، الطبعة : الأولى، ١٤٢٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٥٤. المغني، لعبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، الأولى، ١٤٠٥هـ.
٥٥. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الحنبلي، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٥٦. الموافقات، لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشهير بالشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، دار ابن عفان.

***

النص القرآني في المقاربات التأويلية: حامد أبو زيد ومحمد أركون: عينة

د. عمار حلاسة

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

جامعة قاصدي مرباح ورقلة

مُقَدِّمَة

التأويـل آلية بحثيـة تهدف إلى الغوص في أعماق النص، وسـبر أغـواره، والوصول إلى أعماقه، وتحريك ما تسـتأثر به الدلالة، وتتمنع به عن المسـتعجل. ومن هذا المنطلق يمكننا القول: أن التأويل هو رحلة العبور من المعنى إلى معنى المعنى. غير أن ما يجب أن نسـجله ونحـن في مقدمة هذا البحـث: أن التأويل في الثقافة العربية -وعلى وجه الخصوص في النص الشـرعي- يختلف كلية عـن التأويل بمفهومه الغربي، فلسـفة، وإجـراء، ومنهجـاً. ذلك أن التأويـل الغربـي قد ارتبـط بالهرمنيوطيقا. وهي العلـم المرتبط بالمـوروث الديني اليهودي والمسـيحي. وقد احتكره رجال الدين عندهم. وفيه يعلـق المعني، ويتيه في مفاهيم، لا يعلم كنهها إلا رجال الدين أنفسـهم. وقد أحاطوه بجانـب كبير من التكتم والغموض. مما يجعل العلاقـة بيـن النص الأصل والنص الوسـيط تكاد تكون مسـتحيلة لدى المتلقـي. على غرار مـا نجد في العلاقة بين التـوراة والتلمود. ولذلك حين نقل التأويـل الهرمنيوطيقي من دائرته الكنسـية إلى النص غير الدينـي، فقد احتفظ التأويل بطابعه الغامـض، وأصله المعمي. ومن هـذا المنطلق لم يعد مهمـاً عندهم القبض على دلالة محـددة، يعنيها ويقصدها النص، بقدر مـا أصبح المهم عندهم فتح النـص على كل الوجوه الممكنة، وغيـر الممكنة للمعنى. ومن هـذا الفهم حدد (تـودوروف) مفهومه للتأويل. فالتأويل عنده لا يهم أن «يكون صحيحـاً أو خاطئـاً، ليكون غنيـاً أو فقيراً، خصبـاً أو عميقـاً، فاتنـاً أو لا»[1]. فلا أهمية للدلالة، ولا أهمية للقبض على المعنى ما دام المدلول غامضـاً، والعلاقة بين الدال والمدلول متشـرذمة، تجعل الدال دائم الترحال والتجوال؛ بحثـاً عن مدلوله.

في حين نجد التأويل في الثقافة العربية والإسلامية، يرتبط بالنص ليزيل عنه الوهم والشك الـذي يمكن أن يلتصق به نتيجة القراءة السـطحية للنص. ويضعـه في دائرة البيان والوضوح. وبالتالـي لا يـكاد يختلف عن التفسـير، إلا باعتباره حفـراً أكثر عمقـاً؛ ليفسـح مجالاً أعمق للإبانـة والوضـوح. ومن هذا المنطلق لم تعرف الثقافة الإسـلامية هذا البون الشاسـع الذي

(١) تزفيطان تودوروف – الشعرية – ترجمة: شكري المبخوت، ورجاء بن سلامة، ط٢، ١٩٩٦م، دار توفال للنشر، المغرب، ص ١٨.

عرفتـه الثقافة الغربية في التفريق بين التفسـير والتأويل. حيث يقـترب المفهومان إلى الدرجة التي نجد فيها رجلاً مثل ابن حبيب النيسـابوري يقول: « قد نبغ في زماننا مفسـرون، لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه»[1]؛ لشدة القرب بين التفسير والتأويل. والذي يهمنا في هذا الصدد، أن التأويل في الثقافة الغربية يميع المعنى ويشـظيه. في حين نجد التأويل في الثقافة العربية، يشـد على يد المعنى؛ ليسـلك به مدارج الإبانة والوضوح. وإذا كان محمد أركـون، وحامد أبو زيد، قد اختارا مقاربة النص الشـرعي، فإن عيـب الرجلين، أنهما اختارا منهجـًا لا تربطه أي علاقة بالنص الشرعي؛ مما جعل ما توصل إليه كلا الرجلين، يقذف بهما في مـدارك الهالكين. ولذلك جاء هذا البحث ليوضح خطر تطبيق المنهج الغربي على النص العربي عمومـًا، والنص الشرعي بوجه أخص. ومن هنا فرضت إشكالية النص نفسها. حيث تنطلق من النشـاز الناجم بين الغربة الواقعة بين المنهج الغربي والنص العربي، وجمع بين ما يستحيل الجمع بينهما. وقد فرضت هذه الإشكالية جملة من الأسئلة نحصرها في ما يلي:

كيف يمكن مقاربة نص يأخذ مكانته من قدسـيته بمنهج لا يعترف أساسـًا بالمقدس؟

كيف يمكن مقاربة نص إلهي المصدر بمنهج لا يرى في غير البشرية مصدراً للنصوص؟

وقد اعتمدت هذه الدراسـة للإجابة عن تسـاؤلاتها على المنهج التاريخي، واسـتعانت بجملـة من الإجراءات المنهجية: كالوصف، والشـرح، والتفسـير، والمقارنة وقد سـار هذا البحـث وفـق الخطة التالية: مقدمة: توضح التصور العـام للبحث. ثم المبحث الأول: الذي اختـص بالوقوف عند مفهوم الأنسـنة، نشـأة، واصطلاحـًا. ثـم ينتقل البحـث إلى المبحث الثاني: وقد قسم إلى مطلبين: المطلب الأول: وقد تناول مفهوم الأنسنة والتأويل عند محمد أركـون. والمطلب الثاني: وقد تناول تطبيق محمد أركون منهـج التأويل على النص القرآني. ثم المبحث الثالث: وقد تناول: مفهوم الأنسنة والتأويل عند حامد أبي زيد، ليخلص البحث إلى خاتمة يلخص فيها ما توصل إليه من نتائج.

(١) جـلال الديـن السـيوطي: الإتقان في علوم القـرآن، تحقيق: محمد أبـو الفضل إبراهيـم، ج٤، ١٩٩٨م، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، لبنان، ص ١٦٧.

المبحث الأول

مفهوم الأنسنة ونشأتها

لقد بات من نافلة القول، ونحن نود أن نقف عند توجه أنسنة النص القرآني، عند محمد أركون وحامد أبي زيد، أن نقف عند مفهوم الأنسنة. هذا المصطلح الغربي الذي شهره الرجلان؛ لنسف كل ما له علاقة بعلوم الأمة، وعقيدتها الصحيحة، التي نقلها الخلف عن السلف. فمفهوم الأنسنة مفهوم إلحادي يستمد جذوره الفلسفية من فلسفة (نيتشه)، القائمة على موت الإله، وهي الفكرة التي احتفى بها أركون كثيراً، وتحمس لها، للدرجة التي جعلته يعتقد أن نيتشه بطرحه هذا، مع ماركس، وفرويد، هم من فتح باب الحداثة الفكرية في أوروبا، حين يقول: «الواقع أن نيتشه ساهم مع كل من ماركس، وفرويد، في بلورة منهجية الشك، أو الاشتباه، إلى أقصى حد، بمعنى أنه ينبغي على العقل، أن يشتبه دائماً بالصلاحية المزعومة، أو بالموثوقة المطلقة، لإنتاجاته الثقافية، والمعرفية... وقد أكد المؤرخون المعاصرون، على صحة منهجية نيتشه وحدوساتها الفلسفية العبقرية»[1].

لقد رأى هذا الفيلسوف الغربي أن الإيمان يقف مانعاً دون العقل؛ ليصل إلى الاستدلال على كل ما حوله؛ لأن فكرة التسليم الإيماني تقف دونه؛ ولذلك كانت فكرة موت الإله التي انبثقت عنها فكرة الشك، هي الفكرة التي أعجب بها أركون أيما إعجاب؛ وجعلته يتحمس لنيتشه التحمس الذي جعله يؤنب حتى الفلاسفة الغربيين الذين رأوا في دعوة نيتشه شذوذاً، وخطراً على العقل نفسه. إذ يقول: «عودة إلى مسألة غياب فكرة الإله. لقد استخدمت هذا المصطلح النيتشوي عن قصد؛ لكي أذكر الجامعيين الغربيين بأنهم قد حذفوا هذه المناقشة الفلسفية من ساحة العلوم الاجتماعية بدون حق»[2].

فالأنسنة تعني رفض الشرائع السماوية، ورفض إعطاء النص الديني المصدرية الإلهية، ونزع سمة القدسية عنه، لأن ارتباط النص الديني بالذات الإلهية المتعالية، والمنزهة عن الخطأ، يجعله نصاً هو الآخر متعالياً. لأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وهذا

(١) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام اليوم)، ط. دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص٢١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٠٧.

يجعلـه في نظرهـم يخـرج عن المجال البشـري لحـدود النص. ولكـي يعود النـص لطبيعته البشـرية لابد من أنسنة العقل الناسج للنص. وهو العقل الذي «بني على العلم، وعلى نظرية إنسـانية شـاملة، رأت أن على العقل في كل مكان، أن يتحرر من سـيطرة الأسطورة، والدين، واللاهوت، ومن سـيطرة الكنيسة في العصور الوسـطى، ليلتفت إلى حاجاته الإنسانية، وإلى إمكانية تطوره ونمائه»[1].

وقد جعلت الأنسنة الدين مساويـًا للأساطير، انطلاقـًا من اعتقاد هذا التوجه، أن الدين، والأسـطورة، كلاهما من صنع البشـر. والأديان كلها في هذه المسـألة سيان. فهي لا تميز بين الدين المزيف، والدين الحق. وبالتالي أصبحت الأنسـنة في نظرهم، حتمية تقتضيها الطبيعة البشـرية، التـي تفـرض عليها واقعيتهـا ألا تخرج عن طابعها البشـري. ولذلـك فقد فرضت الأنسـنة العقـل. وأحلته محـل التعاليم الإلهية. وبذلـك تتحول يقينيـة المعرفة من مصدرها الإلهي، إلى المصدر البشـري ممثلة في العقل « إن العقلانية المؤنسـنة تؤمن بإمكانية وصول العقـل إلى اليقين بعملية عقلانية معقدة، وطويلة كالمعرفة نفسـها، تتوازى مع تعقيد تركيب العقـل، وتعقيـدات العمليـة المعرفية ذاتهـا. عادة ما تبـدأ المعرفة بالحـواس كمعرفة أولية. وترتقي شـيئـًا فشـيئـًا، إلى أن تنتهي بالمعرفة العقلانية المدركة للموضـوع المدرك. كما أن العقل يدرك الآلية التي يستخدمها للوصول إلى إدراك موضوعه»[2].

لقد أصبح – العقل في ظل الفلسفة الأنسنية – محيطـًا بكل شيء، ومدركـًا لكل الحقائق، وعنـده منتهـى المعرفة واليقين. ومن هـذا المنطلق فإن النص بمفهومـه الديني – من وجهة النظـر الأنسـنية– يصبح يقتل الإنسـان، ويتعدى على حريته، وينفـي محوريته. حين يفرض نفسه سلطة وحيدة، مهيمنة، تملك وحدها سلطة إنتاج المعنى وتأويله، ليتحول النص الديني مع توجه الأنسـنة، من محور للكون، إلى تابع يدور في فلك الإنسـان. وبذلك يصبح الإنسان هـو محور الاهتمام بـدل النص الديني. ويفسـح المجال أمام العقل المتأنسـن أن يعلن «أنه في صيـرورة دائمـة، تقوده إلى اكتشـاف، واختراع، وخلق طرق جديدة من التفكير الفلسـفي والعلمـي... كما يعلـن عدم قبوله بسـيطرة الإيديولوجيـات على عقله، أيـًا كان مصدرها:

(١) جورج الفار، عودة الأنسنة في الفلسفة والأدب والسياسة، مطبعة أروى، دار الثقافة، الأردن، ص٢١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠.

سماوياً، أو أرضياً»[1].

لقد لجأ المجتمع الأوروبي إلى الأنسنه وقوفاً في وجه الكنيسة التي استعبدت الناس باسم الدين. وفرضت نظام السخرة باسم الدين . وأولت كتابها المقدس وفق أهوائها؛ لتضمن لنفسها الوجاهة والسلطة. كما قتلت العلماء باسم الدين « ففي مرحلة ما قبل الأنسنة ، وهي مرحلة ما قبل عصر النهضة والإصلاح الديني بالنسبة للفكر الغربي... كانت النصوص المقدسة هي التي تضع ماهية الإنسان، وتحدد له ما يفعله، وما لا يفعله»[2]. والمقصود هنا بالنصوص المقدسة: تلك النصوص التي يلجأ إليها رجال الدين المسيحي، ليحرفوا الكلم عن مواضعه. ويقولون هو من عند الله، وما هو من عند الله. مما جعل تلك النصوص جائرة ظالمة. وقد كان أنصار الثورة الفرنسية على صواب حين رفعوا شعار (اشنقوا آخر إقطاعي بأمعاء آخر قسيس). ولذلك فقد كان الذين دعوا إلى العلمنة في أوروبا. والذين دعوا إلى عزل إله الكنيسة عن الحياة على صواب.

ومن هذا المنطلق، فقد كانت إيطاليا سباقة في إبعاد علوم الكنيسة، وإعطائها الصبغة البشرية. فقد «بدأت آثار هذه النزعة غير الدينية تتمجد في نحت التماثيل العارية، تشبيها بالفن اليوناني. وبدأت ثقافة تهتم بالإنسان، وليس بالإله فقط. وكان من أهم رواد النهضة في إيطاليا الشاعر الإيطالي الكبير (دانتي أليغيير)، الذي كتب رائعته، الكوميديا الإلهية شعراً. وفيها صور بشكل أدبي رفيع مصائر البشر بين الجنة والنار، والمطهر. فوضع في المظهر كما تخيله، كثيراً من الوجوه، والفلاسفة اليونانيين، الدين قدموا خدمة للبشرية. ومنهم سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، متجاوزاً الفكرة المسيحية القائلة: جميع الخارجين عن الكنيسة مصيرهم النار وجهنم»[3].

لقد غيرت إيطاليا في عصر النهضة مصدر المعرفة المسيحية، التي كانت تسوق معرفة وتنسبها إلى الله. مما جعل الإنسان الأوروبي يرفضها لتناقضها، وتعسفها. وقد كان دانتي خير مثال لذلك – كما أشار الدكتور جورج الفار في النص السابق–، حين رفض الجنة بمفهومها

(١) المرجع السابق، ص ٢٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٧.
(٣) جورج الفار – عودة الأنسنة – ص٢٠.

الديني الذي يخصصها للمؤمنين المذعنين لسلطة الكنيسة دون غيرهم. لتصبح الجنة عنده ذات طابع بشري، يدخلها كل من قدم خدمة للبشرية. ولذلك كان من سكانها سقراط، على الرغم من أنه قتل بسبب إلحاده. وهكذا يضع التوجه الإنساني العقل بدل الدين، إن «العقل المؤنسن الذي نادى به فلاسفة التنوير، قد بني على العلم، وعلى نظرية إنسانية شاملة، رأت أن على العقل الإنساني في كل مكان أن يتحرر من سيطرة الأسطورة، والدين، واللاهوت، ومن سيطرة الكنيسة في العصور الوسطى، ليلتفت إلى حاجاته الإنسانية، وإلى إمكانية تطوره ونمائه»[1].

أما في الوطن العربي، فقد وجد التوجه الأنسني طريقه إلى الفكر، والثقافة العربية عن طريق الإستشراق الذي عامل النص القرآني، معاملة النص الإنجيلي، رغم البون الشاسع بينهما. وعن طريق جيل التحديث الذي دخل المثاقفة مع فكر وفلسفة الغرب، بنفسية مهزومة، مسلوبة، تنظر إلى تراثها نظرة احتقار وتقزيم. في حين نظرت إلى الفكر الغربي نظرة تضخيم وانبهار. ولنا أن نقف على هذه المقولة لأحمد أمين، وهو يقزم التراث العربي، ويضخم التراث الغربي حين يقول: « فلما قرأت كتب النقد الإنجليزية، رأيت فيها محاولة، كبيرة لتحويل النقد إلى علم منظم، له قواعد، وأصول، على حين أن الكتب العربية التي ذكرتها: كتب ابن سلام، والعسكري، والآمدي، وغيرهم، لم تؤصل الأصول. وإنما كانت لمحات خاطفة في النقد لا تروي العليل»[2].

ولذلك فقد كانت العلاقة وطيدة بين جيل التحديث والحركة الإستشراقية، على نحو ما نجد عند طه حسين، الذي بنى «مشروعه النقدي على المثاقفة مع أوروبا سواء من خلال دراسته في الجامعة المصرية التي التقى فيها بجملة من المستشرقين، لا سيما أستاذه كارلو نالينو»[3]، وهو ما جعله يلوك آراء المستشرقين على أنها مسلمة. ويخرج برأيه الخطير في النص الديني سواء أكان إسلامياً، أم مسيحياً، أو يهودياً، على طريقة المستشرقين حين يقول:

(١) المرجع نفسه – ص ٢١ .

(٢) أحمد أمين: النقد الأدبي، ط٤، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص٩.

(٣) سعد البازعي: استقبال الآخر الغرب في النقد العربي الحديث، ط١، ٢٠٠٤م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص ٩٨.

« للتـوراة أن تحدثنـا عن إبراهيم وإسـماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهمـا أيضـاً. ولكن ورود هذين الاسـمين في التوراة والقـرآن، لا يكفي لإثبات وجودهمـا التاريخي، فضلاً عن إثبات هـذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسـماعيل بن إبراهيم إلى مكة، ونشـأة العرب المسـتعربة... ونحـن مضطرون إلـى أن نرى في هـذه القصة، نوعـاً مـن الحيلة في إثبات الصلـة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام، واليهودية، والقرآن، والتوراة من جهة أخرى»[1].

لقد سـمح طه حسـين لنفسـه -باسـم الأنسـنة - أن يعتبر القرآن الكريم كتاباً مؤنسناً، يلجـأ إلى الحيلة والمكر؛ ليخترع الصلة بين العرب واليهود. وبذلك تلتقي الأنسـنة القديمة ممثلة في طه حسين، مع الأنسنة الحديثة ممثلة في أركون في تأويل النص القرآني، دون الاعتبار لخصوصيته الإلهية. حيث يخرج علينا طه حسـين بكتبه الثلاثة: الأدب الجاهلي -مسـتقبل الثقافـة بمصـر- الأيـام، حيث نـرى « نزعة إنسـانية واضحة في هـذه المؤلفـات، من خلال منهجه الشـكي... ولم تنقطع مسيرة الأنسنة عن الأدب والفكر العربي منذ عصر النهضة إلى اليوم. فقد أعاد محمد أركون إحياءها في كتابه الشـهير معارك من أجل الأنسـنة في السـياقات الإسلامية، وفي كتابه نزعة الأنسنة في الفكر العربي الذي صدر عام ١٩٩٧م»[2].

وهكذا يلتقي الأنسـانيون القدامى منهم والمحدثـون حول فكرة تحويل محور التأويل مـن مصـدره الإلهي الثابت، القائم علـى اليقين المطلق في كل ما جاء مـن عند الله عز وجل، إلى محور الشـك، والدلالة المتذبذبة، غير المسـتقرة. فبعد أن كان النص مصدر الكون لأنه يستمد صدقيته من مصدره الإلهي، يتحول مصدر النص للإنسان، حاملاً معه صفاته البشرية. حيث أصبح النص يسـتمد خصائصه من مصدره البشري. فأصبح يتسم بالنقص، والضعف، وعدم الاسـتقرار. غير أن التوجه الأنسـني رأى في هدا الضعف قوة، لأنه يحرر الإنسـان من أي سـلطة تحد من حرية تفكيره. يقول أركون: «كانت النصوص المقدسـة هي التي تضع ما هية الإنسـان، وتحدد له ما يفعله وما لا يفعله، بمعنى أن الإنسـان ينصت للنص، ويسـلم له إرادته، ويتبع أوامره ونواهيه، ولا يسـائله، ولا يسـتطيع أن يرسم مسافة بين النص وبين وعيه بما يقوله النص. فالنص أولاً وأخيراً... ولكن في الأنسنة، أصبح محور الاهتمام هو الإنسان

(١) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ط١٩٢٦،١م، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ص٢٦.
(٢) جورج الفار: عودة الأنسنة، ص ٢٣.

... وذلك من خلال جعل العقل الإنساني في مرتبة الحاكم الأول وصاحب السلطة في كل ما يتعلق بمعارفه، ومساعيه، وإنجازاته وأماله»[1].

لقد انطلق أصحاب التوجه الأنسني من الفكر الاستشراقي، وطريقة تعامله مع النص القرآني، بعيداً عن طبيعة النص العربي الذي ينطلق من الوضوح الذي يفرضه اليقين. مما يعني أن النص يعني دلالته ويقصدها بعينها، بعيداً عن أي هرطقة. وهذا الذي جعل البلاغة العربية القديمة تحتفي بالتشبيه بدلاً من الاستعارة، لوضوح التشبيه عن الاستعارة. وهو السبب ذاته الذي جعل الآمدي في موازنته يميل للبحتري، ويظلم أبا تمام لإغراق أبي تمام في الاستعارة، وتوسعه فيها. وقد كان حرص الأصوليين، والمفسرين على الوضوح شديداً، حتى لا يحل الشك محل اليقين في تأويل النص القرآني، مما جعل بعضهم ينكر وجود المجاز في القرآن الكريم. وقد ذكر الزركشي في كتابه البرهان بعضاً منهم حيث يقول: «وأما المجاز فاختلف في وقوعه في القرآن الكريم... وأنكره جماعة منهم: ابن القاضي، من الشافعية: وابن خوير منداد من المالكية. وحكي عن داوود الظاهري، وابنه، وأبي مسلم الأصفهاني»[2].

في حين وجدنا التوجه الأنسني يحل الشك محل اليقين، غلى غرار ما رأينا مع طه حسين. وقد رأى الأنسنيون استحالة خلخلة يقين الدلالة القرآنية، ما لم يتمردوا على قدسية النص القرآني، والتعامل مع كل النصوص انطلاقاً من مصدرها الإنساني، حتى يتسنى لهم في نظرهم التعامل مباشرة مع النص، بعيداً عن السلطة التي تقف وراءه. مستفيدين في ذلك من تفكيكية دريدا التي جاءت لتفضح اللوغوس الغربي الذي يقف وراء كل الخطابات التي يصدرها.

***

(١) مصطفي كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة، إشراف إسماعيل زروخي، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ص٤٣.

(٢) بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج٢، ط٣، ١٩٨٠، دار الفكر بيروت، لبنان، ص ٢٥٥.

المبحث الثاني

التأويل عند محمد أركون

المطلب الأول: مفهوم أنسنة النص القرآني عند أركون

على نفس الأرضية يقف محمد أركون، محاولاً خوض تجربة المنهجية الأنسنية القائمة على الشك «ويبدو لنا أن محمد أركون الذي كتب بالفرنسية، أنه يمثل امتداداً لهذا الخط العقلاني. ويسجل أنه ربما كان أول مفكر تيولوجي، لاهوتي. بمعنى أنه كان أول من استعمل أساليب اللاهوت المسيحي، والفلسفات المعاصرة، لتطبيقها على النص القرآني، محاولاً شرح ، وتأويل هذا النص»[1]. ويعمد أركون في إنجاز مشروعه على تقويض المركز. ولذلك يختار جملة من الأسئلة يراها كفيلة بهذه المهمة: «هل ينبغي علينا أن نستمر في التحدث عن هذه المسائل بعبارات الإصلاح من أجل بحث إسلام أصيل، نقي، حقيقي، متموضع دائماً في لحظة تدشينية نموذجية، لحظة النبوة؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن المعرفة التاريخية بهذه اللحظة، قد أصبحت خارج نطاق إمكاناتنا إلى الأبد، بسبب ضياع وثائق أولى أساسية كثيرة، ضياع لا مرجوع عنه، ولا تعويض له. أم ينبغي علينا أن نشتغل على زحزحة المشروعية الإسلامية وتفكيكها داخلياً. من أجل التوصل إلى مشروعية أخرى كونية، أو قابلة لأن تعمم كونياً»[2].

المشكلة عند أركون مشكلة هوية. وهذا الذي يجعله يضع قضية النص، قضية هامشية، لأن بالنسبة إليه أن القضية الأساس هي قضية الهوية. فإذا استطعنا أن نحل هذا الإشكال، فستحل معه كل القضايا الأخرى. ولذلك يصر أركون على زحزحة النص من المركز إلى الهامش، لأنه يمثل عنده هامش في مقابل المركز الذي هو الذات. ولما كان الله هو مركز الدلالة ومصدرها في النص القرآني، فقد بدأ أركون بتقويض هذا المفهوم، حتى يحرك الدلالة من ثبوتيتها ويقينيتها، لتصبح قابلة لتعدد القراءة، والتفتح على لا نهائية التأويل.

فلقد أخبرنا المولى عز وجل أن النص القرآني لا ريب فيه، فهو نص يقيني، مطلق، لا يأتيه الباطل بين يديه، ولا من خلفه. هذا النص الذي يأخذ أهميته، وقيمته لأنه تنزيل من

(١) جورج الفار: عودة الأنسنة، ص٧٩.

(٢) مصطفى الحسن: الدين والنص والحقيقة، ط١، ٢٠١٢م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ص ٤٧.

عزيز حكيم، سوف يقف عائقا أمام أركون ليحقق أنسنته، انطلاقاً من نص يقوم على الشك. وهذا قد حتم عليه التخلي عن المصدر الإلهي للنص القرآني، والبحث عن إله آخر، يتناسب وأنسنة أركون من خلال صنع إله فضفاض، ويبدأ عملية التقويض بقوله: «وعلى عكس ما تظن المسلمة التقليدية، التي تفترض وجود إله حي، ومتعال، وثابت، لا يتغير، فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول، والتغير بتغير العصور والأزمان»[1].

وليس مهماً عند أركون أن يحدث ما يحدث، إذا كان ذلك كفيل بتقويض المركز الذي يقف حائلاً بينه وبين النص المأنسن الذي يتخذ من شك منهجية، تفتح أمامه لا نهائية الدلالة. ولا مانع عنده أن يكون البديل، هو هذا الإله المائع المتغير، الذي لا يقر له قرار. لنجد أنفسنا مرة أخرى أمام فوضى الدلالة التي نادت بها التفكيكية. لكن الأخطر هذه المرة، ليس على مستوى النص ذي الطبيعة الزئبقية، ولكن في ثوابت الحياة التي لا تقوم لها قائمة إلا بها.

ولما كان الإله مائعاً في فكر أركون، أصبح لزاماً، أن تكون الرسالات الصادرة منه كذلك. ومن هذا المنطلق كانت دعوته إلى إعادة النظر في الكتب السماوية. والبحث عن نموذج يجمعها في كتاب واحد. ولذلك فقد كان إعجابه شديداً بدانيال روس وهو يقوم بعمل مماثل حيث يقول: «وعندما اطلعت على كتبه لأول مرة، تساءلت قائلاً: ألا يمكن أن نفعل شيئاً مشابهاً في ما يخص القرآن؟ وما هي النتيجة التي سنتوصل إليها إذا ما قارنا بين الإنجيل والقرآن بهذه الطريقة؟»[2].

وقد هداه إلهه الجديد إلى التشكيك في النص القرآني ـ وإلى أن يعصف كلية بالنص القرآني، ويعدمه من الوجود، بحجية تزوير هذا النص، ليعود بنا إلى ثنائية، المركز والهامش. ويعتبر انطلاقاً من توجهه الأنسني أن المركز هو الذي فرض النص القرآني المعروف. وقد عمد هذا المركز إلى تغييب النص القرآني الحقيقي، وهو نص الهامش، النص الذي

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ط٢، ١٩٩٦م، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ص١٠٢.

(٢) محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ط٣، ١٩٩٨م، ترجمة هاشم صالح دار الساقي، بيروت، لبنان، ص ٢٧٠.

قالـه الرسـول للصحابة مشـافهة. وهو نص عنـده ينتهي بمجـرد انتهاء التلفظ بـه. ولما كان من المسـتحيل الوصول إلـى هذا النص، فقد عمد المركز إلى تزوير نصوص ليخول لنفسـه الهيمنـة علـى الأقلية، ومصادرة ثقافتهـا. «فحين يتحدث عن القرآن الكريـم يعتقد أن كتابته تمت بمؤامرة في المدن، لأغراض سياسـية. فأبو بكر الصديق رضي الله عنه، حذف وأضاف لغرض تكريس سلطته. ويعتقد جازمـًا أن ثمة قرآنـًا آخر، كان موجوداً في القرى يتلى شفاهة، لكنـه اندثـر، لأن القرى لا تكتب... وهكذا لا يكلف أركون نفسـه إثبات نص قرآني آخر. بل يجعل من قاعدته مفتاحـًا لقراءة التاريخ. هذا المفتاح الناتج عن أزمة نفسـية عاشـها في بيئته الثقافية الشفهية»[1].

وانطلاقـًا مـن هدا الفهم الذي ينطلق من التشـكيك في ثبوت النص القرآني، يعيد طرح الفكـر الاعتزالـي القائل بخلق القرآن، ليثبت فكرة أن القـرآن الذي بين أيدينا، ليس هو كلمة الله، وإنمـا هـو نص مؤنسـن حين صيـغ باللغة العربية، وهـي لغة إنسـانية، تحمل خصائص المجتمـع العربـي. وبالتالي ما جاء فيه مـن آيات، فهو يتعلق بالإنسـان العربي. ولذلك فهو يرى «أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية. أن نقول بأن القرآن مخلوق، فهدا يعني أنه متجسد في لغة بشـرية، هي هنـا اللغة العربية»[2]. وهكذا نجد أنفسـنا أمام طرح يعصـف بيقينية الإله الواحـد الأحد، ويضع مكانه إلهـًا مائعـًا، لا هو أرضي، ولا سـمائي، جريـًا وراء النيتشـوية، واعتقادها الزائف، في اعتبار أن الإله من صنع البشر.

ولذلك لا نعجب حين نجد أركون يلوم الغربيين، حين تجاوزوا فلسـفة نيتشه، وعادوا للإيمان بالإله حيث يقول: «عودة إلى مسألة غياب فكرة الإله. لقد استخدمت هدا المصطلح النيتشـوي عن قصد، لكي أذكر الجامعيين الغربيين، بأنهم قد حذفوا هذه المناقشـة الفلسفية من سـاحة العلوم الاجتماعية بدون حق»[3]. لم ينس أركون فضل نيتشـه عليه في العثور على إلهـه المؤنسـن، الذي يمكنه مـن تأويل النصوص القرآنيـة، دون أي قيد أو سـلطة. وهدا ما دفعـه ليعلن دينه الجديد، الذي لا تربطه أي علاقة بالمؤسسـة العلمية الإسـلامية المتعارف

(١) مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة، ص٦٣.
(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٧٨.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٧.

عليهـا. وهـا هو يعلن تمرده عليهـا، وخروجه عنها، ومخالفته لـكل علمائها حين يقول: «لا أعرف فقيهـاً معاصراً واحداً، أو شيخـاً، أو رجل دين يقبل بإعادة طرح مسألة القرآن، ككلام مخلوق من قبل الله. لا أحد يقبل بمعالجة هذه المسألة الهامة، على ضوء العلم الحديث»[1].

وسـيعمد الإلـه الجديد الـذي صنعه أركون إلى إذابـة الفوارق والحـدود، بين الأديان، والمعتقدات، والمذاهب، لأن الإله الجديد، يطرح الشك بدل اليقين. وبذلك يصبح لا شيء موثوق فيه. وتصبح كل قراءة، هي إسـاءة قـراءة، ويصبح بإمكان اللاهوتي، وعالم الدين، أن يحـدث القطيعة المعرفية مع مصـادره الدينية. ويصبح بإمكانه، أن يقـارب النص المقدس، انطلاقـاً من معطياته البشـرية الذاتية. وبذلك سيجد نفسه قد دخل منطقة التوافق، التي يلتقي عندها وفيها البشـر جميعـاً، انطلاقـاً من طبيعتهم البشـرية. يقول أركـون: «لقد ابتدأ العلماء يعترفـون بأن الخطابات اللاهوتية التي ظهرت حتى الآن، مرتبطة كلها بأيديولوجية رسـمية، أو معارضة كاثوليكية – بروتسـتانتية – سـنية– شـيعية. ونحن نريد أن نخرج من هذا الإطار الضيـق، وأن نجعل ممكنـاً وجود تفكيـر ديني، منفتح، من دون أية أسـبقيات لاهوتية، على جميع التجارب الدينية للبشرية»[2].

لقـد أصبـح الديـن تجربـة بشـرية تحكمهـا النسـبية البشـرية. وبالتالي لا شـيء يدعو للتعصب، إذا كانت التجارب البشرية تقتضي أن يكون ما كان البارحة صحيحـاً، قد يكون في الغـد خاطئـاً. حتى في ما يتعلق بالله، وبالنص المقدس. وليس هذا عجيبـاً، إذا كان إله أركون مؤنسـنـاً، يجري عليه ما يجري على البشـر. ولذلك نجده يقول: «يمكـن القول بأن التصور الحديـث لله يتجلـى في الأمل، في الانفتاح علـى أفق الأمل. الأمل بالخلـود، الأمل بالحرية، الأمل بالعدالة، الأمل بتصالح الإنسان مع ذاته. هذا هو الله بالنسبة للعالم الحديث، والتصور الحديث»[3].

أهذا هو الله؟ ما هذا الإله المائع الذي لا يقر له قرار، ولا ترتسم له معالم؟ ما هذا الإله

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٢٢.

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسـير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط٢، ٢٠٠٥م، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص١١١.

(٣) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص٢٨٢.

الـذي يختصـره أركـون في مجموعة أماني؟ لقد رضـي أركون لإلهه أن يكون بهـذه الميوعة، والضبابيـة، حتى يتخلـص من المركزية، التـي يفرضها الانتماء إلى فكـرة واضحة المعالم، حيـث يكـون المنتمي ملزمـاً بتبعات الفكـرة التي ينتمـي إليهـا، مصطبغاً بصبغتهـا، يدور في فلكهـا. وهـو يريد لنفسـه أن تكـون ذاتاً حرة لا تتقيـد بقيد، ولا ترتبط برباط ، كريشـة في مهب الريح. ولذلك فهو يعتقد أن المجتمع البشـري الواحد الذي تنشـده الأنسـنة، يستحيل تحقيقـه مـا لم نعمد إلى تقويـض كل المركزيات حيث يقول: «من العبـث أن ندعو أخلاقياً إلى التسامح في الوقت الذي تقوى فيه كل رواسب العصور الوسطى التي تشكل منطقة هائلة من المسـتحيل التفكير فيه. أي من فرض التعصب والقمع. إننا نقويها، وندعمها، عن طريق التلاعب بالنصوص المقدسـة، أو التي قدسها مرور الزمن، وتراكم القرون. إن هذا التلاعب بالنصوص، والآيات، والأحاديث، يعني السقوط في مغالطة تاريخية ضخمة»[1].

لقـد هيمنـت فكرة موت الإله على فكـر أركون. وقد دفعته هذه الفكـرة إلى رفض كل فكـر ينطلـق من الإيمان بإله أحد أحد؛ اعتقاداً منه أن الإيمان القائم على دين واحد، يسـتمد تعاليمـه مـن إله خارج إطار البشـر. من هذا المنطلـق العقائدي، كان رفـض أركون لمفهوم الروح، كما جاء في القرآن الكريم. حيث يرى أن «الموقف الديني للروح لا يسمح إلا بصيغة معينة... صيغة محصورة داخل جدران النظام العقائدي، الخاص بكل دين. ويقدمون مؤلف هذا النظام دائمـاً على أنه الإله المتعالي، المليء بالنيات الطيبة، والحسنة تجاه الإنسان. وقد ظـل هـذا النظام الدينـي مهيمنـاً على عقول البشـر، حتى ظهور الحداثة الفكرية. وسـلاحها المفضل، النقد التاريخي للنصوص، كل النصوص بما فيها النصوص المقدسة»[2].

المطلب الثاني: تطبيق أركون منهج التأويل على النص القرآني.

لقـد أعلن أركـون عن المنهج الذي سـيقارب به النص القرآني. وحـدد النقد التاريخي للنصـوص، المنهـج الذي يضع النصوص كلها في سـلة واحدة. لا يفـرق بين المقدس منها، وبيـن المدنـس. ولا يضع فارقـاً بين ما هو من عنـد الله، وما هو ليس من عند الله. لقد أعجب أركـون كثيراً بأبي حيان التوحيدي، واعتبره شـقيقه الأمثل، لأنه أول من طبق النقد التاريخي

(١) المرجع نفسه، ص٢٥٠.

(٢) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ط٢، ٢٠٠٦، دار الساقي، بيروت، لبنان، ص١٨.

علـى النصـوص الدينية. ولـم يعر أي اهتمام لقداسـة النص القرآني، وكأنـه حداثي يعيش في عصر أركون. فقد كان موقفه كما يرى أركون «يذكرنا بموقف الفيلسوف المسيحي الفرنسي باسكال، فكلاهما يعتنقان نزعة إنسانية مشابهة، في ظل العلاقة مع الله. فالله بحسب تصورهما ليس ذلك الإله الذي-لا يسأل عما يفعل وهم يسألون-كما ورد في سورة الأنبياء من القرآن. إنه ليس العاهل المطلق، الذي يقدم الشرع للإنسان، مقابل تقديم هذا الأخير الطاعة الكاملة له»[1].

لقد رأى أركون أن التوحيدي وباسكال، قد انتميا إلى الحداثة، لأنهما داسا على قداسة الكتاب السماوي، واعتمد ا النقد التاريخي. وعلى دربهما سيسير أركون وهو ينشد الحداثة. ولذلك مبدئيـاً، ومنهجيـاً سـيرفض التفسـير، وسـيعتمد مبدأ المقاربة الذي يحمل بين طياته منهج الشـك. وهو العمدة التي يقـوم عليها المنهج التاريخي بديلاً عـن اليقين الذي يعتمده منهج التفسـير، الـذي ينطلق من اليقين والتسـليم الكامل لما ورد عن الله ورسـوله. ولذلك نجـد أركون وهو يقارب سـورة الكهف، يسـتهل مقاربته بالتشـكيك في صحة مـا اتفق عليه المفسـرون. فحيـن يبدأ مقاربتـه لقصة أهل الكهـف، يبدؤها بقوله: «يبـدو أن نص الحكاية هذه قد تعرض لتحويرات، أو لتغييرات، كان (ريجيس بلاشير)، قد كشف بوضوح، بواسطة التنضيـد الطباعي، عن نسـختين متوازيتين، للآيات من٩ إلى١٦. يضـاف إلى ذلك أن الآية ٢٥ تجـد مكانتها بالأحـرى بعد الآية:١١، لولا أنهـا تنتهي بالقافية (عا)...، وقد كشـفوا في هذه الآيات ذاتها عن شـذوذ لغوي وهو كلمة (سـنين) الواردة بعد عبارة ثلاث مائة، بدلا من سنة... وهذا ما يجعلنا نفترض العديد من الفرضيات، حول شروط، أو ظروف تثبيت النص كما يقول بلاشير»[2].

وهـو كلام ينم عن جهل فظيع باللغـة العربية. وإذا ما أردنا أن نناقش أركون في ما ذهب إليه، فإننا نناقشـه من مبدأ الحداثة التي يتبناها أركون نفسه... أليس من أبرز معالمها القطيعة المعرفيـة التـي تحتم عليك التعامـل مع النـص دون الرجوع إلى خلفية خـارج النص؟ وقد وجدنا أركون في هذا النص ينتهك هذا الشرط، ويعتمد كلية على الخارج، ليكون بلاشير هو

(١) المرجع السابق، ص١٩.

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٤٨.

المرجعية التي يعتمدها لإصدار هذه الأحكام. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أليس الحداثي هو من ينطلق من الشك المنهجي في كل النصوص التي يقف عندها؟ فلماذا لم يطبق أركون الشك المنهجي على نصوص بلاشير؟ لماذا وقف منها موقف المسلم، وكأنها الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، أو من خلفه؟ أليس هذا تقديساً؟ والنقد التاريخي يرفض التقديس.

إن المتأمـل في مقاربة أركون لسـورة الكهف، سـيبدو له من الوهلـة الأولى، أن الرجل لا علاقـة لـه بالحداثـة، ولا بالمناهج العلمية. وإنمـا هو رجل لا يختلف في شـيء عن جيل التحديث، المنبهر بحضارة الغرب، فراح يحاكي الخطاب الاستشـراقي، حتى يثبت للغرب انتسـابه للحضارة الغربية. وقد أوضحنا ذلك من خلال نموذج طه حسـين. فأين إذن العقل النقـدي الـذي كان يتبجح بـه، وهو ينعى على المؤمنين تسـليمهم التام لما جـاء من عند الله ورسـوله؟ أليس هو القائل: «نقصـد بالمؤمنين هنا المؤمنين بالمعنـى التقليدي للكلمة. أي الذيـن لا يخرجـون عن النظـام العقائدي الخاص بالدين الذي ينتسـبون إليـه. ولا يطرحون عليه أي سـؤال، وإنما يسـلمون به تسليماً. وهو إيمان ما قبل العقل النقدي، أو ما قبل الثورة العلميـة الحديثـة لا مـا بعدها. أما بعد تطبيق النقـد التاريخي على النصوص المقدسـة، فقد يتولد إيمان جديد، أوسع بكثير من السابق»[1].

والسـؤال الذي نطرحه على أركون، ما هو هذا الإيمان الجديد، الذي سوف يتولد حين يتخلى المؤمنون عن إيمانهم القائم على عقيدة التسـليم؟ إنه ولا شك إيمان النقد التاريخي، الـذي يختار مرجعيتـه الفكر الاستشـراقي. ومن هـذا المنطلق لا نعجـب إذا وجدنا أركون يتحول إلى داعية للفكر الاستشراقي حين يقول مستنكراً على المسلمين إعراضهم عن الفكر الاستشـراقي: «حتام يسـتطيع المسـلمون أن يسـتمروا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبة، وتجديداً من الناحية الاستكشـافية المعرفية ، فصدت بالطبع أبحاث الغربيين الذين يدعونهم بالمستشرقين . أقول ذلك وأنا أفكر بأبحاث نولدكه، وجوزيف شاخته و. ج . هـ. أ جوينبول عـن الحديـث النبوي وغيرهـم. وكلهم متجاهلون تمامـاً من قبل المسـلمين. أو يهاجمون من قبل الفكر الإسـلامي المعاصر، دون أي تمييـز، أو تفحص موضوعي. حتام يهملون، أو

(١) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص ١٨.

يمررون تحت ستار من الصمت، أو يحذفون كلياً من الساحة الثقافية العربية، أو الإسلامية. هل يمكن أن يستمر هذا الوضع إلى أبد الآبدين ولمصلحة من؟»[1].

وهكذا يبدو لنا بجلاء ووضوح، أن الأنسنة التي يعنيها أركون هي تطبيق المنهج الاستشراقي على النص المقدس، على نحو ما فعل مع بداية سورة الكهف التي شكك في نسبة الآيات الأولى منها إليها. والأغرب من هذا كله، أن يكتشف أركون الذي محت العجمة كل آثار الحرف العربي من لسانه، وأصبح لا يحسن الكتابة إلا بالفرنسية، هذا الرجل حين يطبق منهجه الأنسني على النص القرآني، يتوهم أنه اكتشف عيباً أسلوبياً، لم يتفطن له أرباب البلاغة، والفصاحة من قريش، وتابعيها من قبائل العرب المشركة. لقد رأى أركون أن أسلوبا ورد في سورة الكهف، لم يحترم الكتابة العربية وأساليبها، وهو قوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ﴾ [الكهف: ٩]، فإلى أي شيء تشير (أم) هذه؟ هي عادة تشير إلى التناوب، أو التفضيل بين شيئين. ولكن لا يوجد هنا إلا شيء واحد. لا يوجد بديل تناوبي. فما معنى هذه الـ(أم) إذن؟ ألا يعني ذلك أن الآيات الأولى مقحمة على السورة، ولا علاقة لها بها كما تقول نظرية نولدكه. فما لحق من آيات لا علاقة له بما سبق»[2].

من العجيب أن يتحدث رجل في القرآن الكريم، وهو يجهل أبسط قواعد اللغة العربية، لا يستطيع أن يفرق بين أم الاستفهامية، وأم التفصيلية. ثم ما علاقة أم بالنتيجة التي توصل إليها، حين استنتج أن الآيات الأولى ليست من القرآن. إنها النية المبيتة مسبقاً عند المستشرقين، للتشكيك في القرآن، وإقرار رأيهم المزعوم، من أن القرآن مسروق من اليهودية والمسيحية. لكن أركون يأبى إلا أن ينضم إلى صفهم، ويكون واحداً منهم. وهو يعتز بهذا الانتماء مع قناعته الراسخة، في كل ما يقوله المستشرقون، ولو كان ذلك عن طريق لي عنق النصوص كما فعل مع آي سورة الكهف. وهو يتبنى كل آرائهم دون استثناء. ولذلك نجده يقول حين أصدرت المستشرقة جاكلين شابي كتابها (رب القبائل- إسلام محمد) وجدنا أركون يقول: «وسوف أغتنم فرصة صدور كتاب زميلتي جاكلين شابي... فقد أصدرت في العام الماضي كتاباً بعنوان: (رب القبائل - إسلام

(١) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ٥٤ ، ٥٥.

(٢) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٤٨.

محمد). يمثل هذا الكتاب أطروحة دكتوراه التي قدمتها الباحثة في السوربون. وقد حاولت أن تقرأ بطريقـة تاريخية محضة، صارمة، ما كانـت قد دعته بالقرآن المكي. قلـت بطريقة تاريخية حازمة، لأنهـا لم تعبأ إطلاقاً بالاعتبارات اللاهوتية أو الروحية. إن تطبيـق القراءة التاريخية المحضة على الكلام الذي أصبح نصاً مقدساً، ومؤسسا لأمة واسعة من المؤمنين»[1].

بنفس المنهج الاستشراقي يسمح أركون لنفسه أن يشكك في صحة القرآن الكريم. فقد كان بالنسـبة إليه كلاماً شـفوياً، ثم حوله الإنسـان إلى نص مقدس. وبالتالي فإن ما يسـمى بالقـرآن المكي أكذوبة، لا أسـاس له من الصحة. لقد تشـبث أركون بالنقـد التاريخي ليمرر الخطاب الاستشراقي، وهو منهج يدوس على كل مقدس، باسم العلم.

بهذا المنهج العلماني الذي يضع الواقع سلطة نهائية، ليس قبلها، ولا بعدها سلطة يقارب أركـون النـص القرآني. ولسـت أدري كيـف أمكن له أن يقـارب النص القـرآني الذي يعتمد علـى محور ركين، وهو الإيمان بالله الأحد الأحـد، كيف اتفق لأركون أن يقارب هذا النص بمنهج لا يؤمن بالله ؟ ولذلك أراد أركون أن يخرج من هذا المأزق بالتشكيك في نص القرآن المتداول بين المسـلمين، والادعاء بوجود نص آخر للقـرآن ومن هذا المنطلق كانت دعوته إلـى إعادة مراجعـة «كل الوثائـق التاريخية التي أتيح لهـا أن تصلنا، سـواء كانت ذات أصل شيعي، أم خارجي، أم سني. هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر»[2].

لقد هداه منهجه الاستشـراقي إلى أن أهل السـنة هم الذين وضعوا القرآن. وقد دسـوا الكثيـر من الآيـات التي تخدم إيديولوجيتهـم. ومن هذا المنطلق فقد قـرر أركون أن يقارب سـورة التوبة، ليفضـح الإيديولوجية السـنية، القائمة على العنف، من خـلال كتاب يؤلفه في الموضوع «وهو كتاب مركز كله على دراسـة سـورة التوبة، أو البراءة. وآمل أن أقدم دراسـة تطبيقية متكاملة عن الموضوع، من خلال دراسـة هذه السـورة القرآنية، التي ذكر فيها العنف كثيراً. آمـل في التوصل إلى بلورة نظرية انثربولوجية، لا اختزالية عن العامل الديني، والعامل السياسي، والعامل الدلالي... لا أستطيع أن أتوسع هنا في تحليل العلاقات الكائنة بين الذرى

(١) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص٥٤.

(٢) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط٢، ١٩٩٦م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص٢٩٠.

الثلاث: العنف، التقديس، الحقيقة، أو: (العنف، الدين، الحقيقة)؛ وذلك لأني منشغل الآن، بتخصيص كتاب كامل في المسألة»[1].

لقد انطلق أركون من أنسنة النص المقدس، ليعامل النص القرآني على أساس أنه نص بشري، من صنع أهل السنة والجماعة المتعصبين. مما جعلهم يفردون سورة بأكملها للعنف. وهو يلوم المفسرين من هذا المنطلق؛ لأنهم لا يقفون وقفات نقدية مع النص القرآني. فهو يعيب عليهم انطلاقهم في تفاسيرهم من مسلمة: أن «كل العبارات، أو الآيات المجموعة في النص الرسمي القانوني، أي المصحف صحيحة كلياً. ولا يختلط بها أي كلام غير إلهي»[2]. بهذا المنهج العلماني الذي لا يؤمن إلا بما ينتجه الإنسان نفسه، وجرياً وراء ما تقره المدرسة الاستشراقية، قارب أركون سورة الفاتحة التي يرى فيها دلالة عائمة، ومعنى غائب، ولا يمكن أن تخرج بأي شيء من قراءة هذه السورة. فبعد أن يحول التفسير إلى جداول، ومربعات، ودالات، يخرج من مقاربة سورة الفاتحة بهذه النتيجة.

« إن مفردات الفاتحة وبناها النحوية، عامة جداً، ومنفتحة جداً، على كافة ممكنات المعنى، إلى درجة أنهما تمارسان دورهما كحقل رمزي، تنبثق منه، وتسقط عليه مختلف أنواع التحديات والمعاني. ولكن لا توجد أي معرفة، ولا أي نظام معرفي، يمكنه أن يستنفد معناها، أو أن يثبته نهائياً»[3]. بهذه الطريقة التعسفية، زعم أركون أنه يتبنى العلمية في مقاربة النص القرآني. إن الأنسنة التي تبناها أركون هي مجرد غطاء لنية مبيتة؛ تهدف إلى تكريس الفكر الاستشراقي، وطرحه كفكر بديل عن الفكر الإسلامي الأصيل.

(١) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص٣٤، ٣٥.
(٢) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٥٥.
(٣) المرجع السابق: ص ١٤٣.

المبحث الثالث

الأنسنة والتأويل عند حامد أبو زيد

وإذا انتقلنا من أركون إلى حامد أبي زيد فإننا سنجد أنفسنا مرة أخرى وجهاً لوجه أمام الفكر المتأنسن الذي يتبنى العلمانية، ولا يعترف بقدسية القرآن الكريم. ولذلك لا نعجب أن نجد الأفكار نفسها تتكرر مع حامد أبي زيد، الذي يبدأ مقاربته للنص القرآني، بنقد لغة القرآن، التي يرى فيها لغة قد حولت الخطاب الإنساني الاجتماعي، إلى خطاب متعال، مقدس. وبالتالي فإن أنسنة هذا الخطاب أصبح هو الغاية المنشودة، التي يصبو إليها النقد الأنسني «إن البحث عن خصوصية اللغة الدينية، ينطلق من مسلمة أساسية، مفادها قدرة هذه اللغة على تحويل الآني، والتاريخي، والنسبي، والاجتماعي - إن شئنا الدقة- إلى مجال المطلق، والمتعالي، والأزلي. وهذه القدرة تحتاج من الباحث إلى تحليل آليات تلك اللغة، والتي تمكنها من إحداث هذا التحول»[1].

إن الغاية من مقاربة النص القرآني عند حامد أبي زيد، هي الكشف على اللغة الإنسانية، التي تحولت إلى لغة إلهية، والبحث عن الخطاب الذي كان آنياً مؤقتاً، مرتبطاً بمكان، وزمان محدد، ثم انتقل إلى خطاب أزلي، متعال، مقدس. إنها الفكرة نفسها التي عرض لها أركون في التشكيك في مصدر القرآن الإلهي. ومن هذا المنطلق راح أبو زيد يغدق على أركون عبارات الامتنان ويصفه بالشجاع «وبعبارة أخرى نقول: إن هذه الشجاعة هي التي تبرز جانب النقد الحر في خطاب أركون. إنها شجاعة نابعة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة، هو خطاب مشبوه»[2]. إنها الشجاعة التي مكنت أركون أن يقول رأيه صريحاً في أن القرآن من صنع البشر. وأن القرآن الحقيقي ليس هذا الذي بين أيدينا. في حين أن أبا زيد لم يملك الشجاعة الكافية، ليعبر عن رأيه صريحاً. وإنما عبر عن رأيه بالعموم، فاعتبر كل خطاب يزعم امتلاكه الحقيقة هو خطاب مشبوه. والقرآن يملك الحقيقة المطلقة، وهو بالتالي فهو في نظر أبي زيد، خطاب مشبوه.

---

(١) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ط٢، ٢٠٠٥م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص ١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص١١١.

ومن هذا المنطلق فقد ذهب أبو زيد - كما ذهب أركون- يطعن في المفسرين؛ لانطلاقهم في تفسير القرآن من اعتقادهم من أن القرآن كتاب مقدس، يملك الحقيقة المطلقة، ولذلك فقد جعل غاية بحثه أن «يزيل عن الأفكار القداسة التي تراكمت حولها من جراء الترديد والتكرار. ومن جراء تشويه الأفكار الأخرى التي تخالفها، وتدحضها. وفي عملية إزالة القداسة تلك، نوع من التفكيك المعنوي الذي لا يغتال الأفكار، ولكنه يكتفي بردها إلى سياقها الذي يسمح للأفكار الجديدة بالقدرة على مناقشتها، ومساجلتها على أرض الفكر، وليس على أرض العقيدة»[1]. إن المفسرين ينطلقون من أرضية العقيدة، وهذا ما يجعل كلامهم يحمل قدسية العقيدة. ولهذا رأى أبو زيد ضرورة أنسنة هذا الخطاب، وذلك عن طريق نقل البحث عن المعنى في النص القرآني، من التفسير إلى التأويل.

من هذا المنطلق رأى أبو زيد أن البون شاسع بين التفسير التراثي، والتأويل الحداثي. حيث لا يعدو أن يكون التفسير التراثي، نقلاً لمختلف الروايات. وهو ما يمكن أن نعتبره قراءة أفقية للنص القرآني. بينما التأويل الحداثي، فهو قراءة تفكيكية لبنى النص- وهي القراءة العمودية للنص- فالقراءة التراثية للنص القرآني كما يرى أبوزيد «تعتمد... بالدرجة الأولى على الرواية والنقل لا على النقد والتفكيك»[2].

والبون شاسع بين النقل والتفكيك. وبالتالي لا يمكن بأية حال من الأحوال، تحقيق القراءة التأويلية القائمة على الحفر والتنقيب، وتقلب المدلول في ظل المقدس. ولذلك يجب في نظر أبي زيد التعامل مع النص القرآني بعيداً عن القدسية. وينبغي البحث عن الإنساني في هذا النص «إن الثبات من صفات المطلق والمقدس. أما الإنساني فهو نسبي متغير. والقرآن نص مقدس من حيث منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير أي من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني يتأنسن»[3].

وحين عمد أبو زيد إلى تفكيك نص القصص القرآني بدل تفسير، أزاح عن طريقه الدلالة

(١) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٢) حامد أبو زيد: مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، ط٥، ٢٠٠٥ م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ص١.

(٣) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط٢، ١٩٩٤م، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، ص ١٢٦.

القارة التي أثبتها المفسرون لهذه القصص. فراح يضرب عرض الحائط، كل التفسيرات التي قدمها المفسـرون للقصص القـرآني؛ ليحدد المخاطب في هذه القصـص بالكيفية التي تروق للتوجـه التفكيكي... حيث نقل صوت المخاطب الواحد في هذه القصص كما يقدمه سـياق القصـص القرآني، إلـى «تعدد الأصوات فيه. هذه الظاهرة التي تـم التغاضي عنها تحت تأثير الخطـاب الفقهي الرسـمي، الذي كان تصوره يركز على مرسـل الخطـاب، بوصفه الصوت الوحيـد الأحـد، صاحـب الأمـر والنهي. بينما يكشـف تحليـل البنية اللسـانية والأسـلوبية للخطـاب القرآني، أن المتكلم في هذا الخطاب ليس واحداً في جميع السـور والآيات. فهناك مواضع يكون المتكلم فيها هو الله . وهناك مواضع يكون المتكلم فيها هو جبريل»[1].

إن تفكيكيـة أبي زيد قادته لينقل يقين النص القرآني، مـن خلال العقيدة التي ينطلق منها المفسـرون، من أن القرآن كله من عند الله. فهو وحده الآمر الناهي. لينقلنا أبو زيد بتفكيكيته إلى الشـك، من خلال تعدد الأصـوات في الخطاب القرآني. فبعد أن كانت عقيدتنا راسـخة، في أن الذي يكلمنا في القرآن هو الله وحده، يريدنا أبو زيد أن نشـكك في ذلك، لأن المخاطب حسـب رأيه، متعدد. قد يكون الله عز وجل، وقد يكون جبريل، وقد يكون الرسـول صلى الله عليه وسلم، وقد يكون كاتب الوحي. هذا هو التأويل الذي يطرحه أبو زيد بديلاً عن التفسير.

التأويل والتفسـير خطان متوازيان ، يسـيران جنبـاً إلى جنب. ولا يمكن الفصل بينهما. وما التفسـير إلا درجة من درجات التأويل. وحتى الغربيين في تأويلهم، قد اشترطوا ما يسمى بالجماعة القرائية؛ حتـى يتجنبوا فوضى القراء. وبالتالي فوضى التأويل. أما الدعوة المطلقة هذه التي بشـر بها أبو زيد وأنصاره في الدعوة غير المشـروطة للتأويل في النص القرآني، فهذه سـتؤدي حتمـاً إلى فوضى التأويل، ونسـف جهود١٤ قرنـاً من الجهـد والعطاء. صحيح أن الـتراث فيه الغث والسـمين ونحـن مطالبـون بعملية التصفيـة، ولكن دون أن ننسـف تراثنا وخصوصياته، وننظر إليه نظرة الازدراء والسخرية كما نظر أبو زيد لهذا التراث.

إن مشكلة القراءة التفسيرية في رأي أبي زيد هي تشبث المفسرين بقدسية النص القرآني. فالتعامل مع النص انطلاقـاً من سمته القدسية تجعل المتلقي، يقف أمام النص ليستقبل التعاليم

(١) عبد السلام يوبي: المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني، رسالة ماجستير، عن جامعة ميلود معمري، تيزيوزو، ٢٠١٠ـ ٢٠١١م، ص ٩٥.

الإلهية دون أن يفكر في تفكيك لغة النص. وهذا بطبيعة الحال سوف يقف عائقًا أمام عملية الحفر والتنقيب. وتصبح هذه القدسية كما يرى علي حرب تمارس الإرهاب والاختزال والتسطيح من خلال المشروع الثقافي الذي تطرحه كمشروع أوحد في توليد دلالة النص و«لعل ما نحتاج إليه هو تفكيك مقولة المشروع بالذات. فنحن بقدر ما ندعي أننا أصحاب مشاريع ثقافية شاملة وعريضة، نمارس الاختزال والتبسيط والاستبعاد والإرهاب»[1].

ومن هذا المنطلق راح أبو زيد، يركز على إلغاء القدسية في النص القرآني، ويكرس الأنسنة، والمشروع الثقافي البشري، كمشروع بديل في الكشف عن دلالة النص القرآني. يقول أبو زيد: «إن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله. ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة ولفهم الإسلام من ثم»[2].

ويطرح أبو زيد بديل القدسية، العلمانية؛ ليعطي العلمانية روحًا جديدة كانت تفتقدها في الثقافة العربية الإسلامية. فبعد السمعة السيئة للعلمانية في الثقافة العربية، حيث كانت تعني فصل الدين عن الدولة، ويتبناها المارقون عن الدين. ليتحول مفهومها عند أبي زيد إلى سمة ايجابية لما تحمله من قدرات متميزة في التأويل «إن العلمانية ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين»[3]. وبذلك تصبح الفلسفة العلمانية أكثر قدرة على تأويل النص، والولوج إلى أعمق أغواره من الفلسفة التي يتبناها المفسرون التراثيون، وهذا يجعل أبا زيد ينفي سمة التأويل عن المفسرين التراثيين؛ ليحصر كل جهودهم في البحث عن المعنى الذي تتيحه اللغة من خلال المعاني التي وضعها الأوائل، لتختصر مهمة المفسر في الرواية والنقل. حيث يرى أن طريقة التراثيين «تعتمد ...بالدرجة الأولى على الرواية والنقل لا على النقد والتفكيك»[4].

وقد جنت القدسية في نظر أبي زيد، على المفسرين. مما جعل كل تفسيراتهم نسخًا، يستنسخ بعضها من بعض. مما يجعل هذا النص ثابتًا، لا يعرف ديناميكية، ولا حركة، لأن

(١) علي حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ط١، ١٩٩٨م، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ص١٨٨.
(٢) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص٢٧.
(٣) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط٤، ٢٠٠٥م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص٨٩.
(٤) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص ١٤.

«الثبات من صفات المطلق والمقدس. أما الإنسـاني فهو نسـبي متغير. والقرآن نص مقدس مـن حيـث منطوقه، لكنه يصبح مفهومـاً، بالنسـبي والمتغير. أي من جهة الإنسـان. ويتحول إلى نص إنساني يتأنسن»[1]. ومن هنا فقد تميز التفسير بالقراءة الأفقية السطحية، في حين كان يجـب أن يعتمـد النص على التأويل الذي لا تتحقق ظروفه إلا حين يسـتطيع القارئ أن يقيم علاقة حميمية بينه وبين النص. وهي ما يسـميها أبو زيد القراءة الاسـتغراقية. «إن الاستغراق حالـة وجودية تصاحب نمطـاً معينـاً من القراءة، هي القراءة التأويلية التي يحدث فيها تماهي القارئ، بشـكل شـبه كلي مع عالم النص. وبدون الاسـتغراق تظل القراءة سطحية، وعرضة لأهواء القارئ، فتوصف بأنها من قبيل التأويل المكروه»[2].

وهكذا يسـتخلص أبو زيد بعد هذه الجولة في التفريق بين التفسـير والتأويل أن القراءة التأويليـة لا وجـود لها في القراءات التراثية؛ لأن النظرة التقديسـية للنـص القرآني قد حجبت على المفسـرين التراثيين القراءة التأويلية. أما ما أسـموه تأويلاً ففـي نظر أبي زيد فهو مجرد وهـم. لأن تأويلهم بمقياس التأويل الحداثي لا يختلف على التفسير عندهم القائم على النقل والرواية. وكل المحاولات التأويلية لآي القرآن الكريم قديمـاً وحديثـاً في نظر أبي زيد، ليست من التأويل في شيء، ما لم يتخل النص القرآني عن قدسيته، ويدخل في إطار الإنساني، ويتخلى عن سـمته الإلهية ويتأنسـن. ولا يتورع أبو زيـد أن يدعو إلى تغيير النصـوص وتحويلها من سـماتها الإلهية إلى الطابع البشـري الإنساني، فتصبح معبرة عن وجدان قارئها لا عن منهجها الإلهـي. حيث يقول صراحـة لا بد من «نقل النصوص والأفكار مـن مجالاتها الأصلية، إلى مجالات أخرى عصرية لا عن طريق استثمار إمكانات الدلالة الأصلية، بل عن طريق توسط الشعور أو التجربة الشعورية للباحث، وهي أشبه ما تكون بالاستعارة الشعرية»[3].

وهكـذا ومن خلال هـذا النص يقفز بنا أبو زيـد إلى مناهج ما بعـد الحداثة حيث دريدا ومنهجـه التفكيكـي. حيث يتخلى الـدال عن مدلولـه، ويصبح من الاسـتحالة القبض على المدلـول . لأننـا كلما حاولنـا أن نقبض على المدلـول ، حتى يتحول هـذا الأخير إلى دال .

(١) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص١٢٦.
(٢) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص ٢٣٩.
(٣) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص١٧٩.

وبذلك يفقد الدال والمدلول أهميته في القبض على المعنى الذي كان محدداً سابقاً بالعلاقة القائمة بين الدال والمدلول. أما الآن وفي ظل تفكيكية دريدا أصبحت الدلالة أشبه بالاستعارة الشعرية. وبذلك يخلو الجو للقارئ ليتفرد بالنص ويفعل به ما يشاء، دون قيد أو حد، على غرار ما فعل رولان بارت بنص بلزاك.

وأعتقد أن فلسفة المعنى المؤجل. والنص المائع المتفتح على كل أوجه الدلالة الممكنة، يمكن أن يقبل مع النص الأدبي الذي ينبني أساساً على الميوعة والانزياح، حيث ينشد الجمالية في ذاتها ولذاتها، ويطلب مواطنها إلى أقصي ما يمكن أن تتحقق بذلك أعلى درجات الجمالية، حيث يصبح المعني ثانوياً، والجمالية هي المقصد والغاية. ويصبح التلاعب باللغة والخروج بها عن المتواضع والمقصود من دلالتها غاية في حد ذاتها. في ظل هذا النص يمكن تأجيل المعني. ويمكن التركيز على رصد حركة انفلات الدال عن مدلوله. ويمكن تفكيك النص انطلاقاً مما يوحي به هذا النص لقارئه، من خلال تلك العلاقة الحميمية التي تنشأ بينهما.

أما النص المقدس فقد أفصح من الوهلة الأولى عن طبيعة دلالته، فقال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢﴾[1]، فالريب القائم على الانزياح حيث تشظي الدلالة، وتشرذم المعنى، وصعوبة القبض على المدلول، أو استحالة ذلك في بعض الأحيان، لا مكان له في النص القرآني. فهو كتاب كما قال تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[2]. فالإحكام هو حجر الزاوية في النص القرآني. فآياته محكمات، واضحات الدلالة، غير قابلة للفجوات التي تجعل القارئ يختلف عن قارئ آخر في تحديد مفهوم الدلالة. وهذا هو الأصل والأعم في آي القرآن الكريم. وهذا الذي أقرت به آي القرآن الكريم. حيث يقول تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[3].

(١) سورة البقرة، آية: ١
(٢) ٥٣ سورة هود، آية: ١
(٣) سورة آل عمران، آية: ٧

إذاً فالوضوح والإحكام هما أم الكتاب. أم المتشـابه فهو قليل. ولذلك لا يشـتغل به إلا الذيـن في قلوبهم مرض. ولذلـك كان ينبغي أن يكون تأويل القرآن منطلقاً من طبيعته القائمة علـى الإحـكام. وبالتالي فإن ما ذهب إليه أبـو زيد من تطبيق التفكيـك الدريدي على النص القرآني، فإنه مخالف لطبيعته. وما يسـميه أبو زيد اسـتعارة شعورية تمكن القارئ من التأويل المطلق، فإنها إن كانت تناسـب النص البشـري، فإنها لا تناسـب إطلاقاً النص المقدس. وما يسـميه أبو زيد تأويلاً فإنه لا يتناسـب والتأويل الديني الذي يسـتمد سـلطته من الله. في حين يستمد تأويل أبي زيد سلطته، من إمكانيات القارئ الذاتية

وبهـذا المفهـوم يصبح تأويل أبي بكر للنص القرآني، ومن سـار علـى نهجه، في نظر أبي زيـد، ليس تأويلاً، لأنه يقتبس قرينته التأويلية من الدين نفسـه. وهـذا في نظره يكرس القراءة الأحاديـة، التي تبعد كل من سـواها من القـراءات. فحتى يعترف أبو زيد بهـذا التأويل؛ لابد مـن تغييـر القرينة: من قرينة دينية، إلى قرنية علمانية. وهـي القرينة التي اعتبرها أبو زيد تمثل التأويـل الحقيقـي، في مقابل التأويـل المزيف الذي تقيمـه القرينة الدينيـة. ولذلك اعتبر أبو زيـد العلمانية الضامن الوحيد للحرية الفردية الكفيلة بتحقيـق التأويل الأمثل. «إن العلمانية هـي الحماية الحقيقية لحرية العقيدة والفكـر»[1]. فالعلمانية وحدها من يحول المقدس إلى إنساني. لأنه لا يمكن للمقدس أن يؤول ما لم يحول إلى الأنسنة. لأن المقدس ببساطة ثابت، أحادي، يمارس التهميش والإلغاء.

***

(١) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص ٤٣.

خاتمة البحث

لقد جنى أبو زيد، ومن قبله أركون على النص القرآني، حين عمدا إلى بتره عن بيئته، وعلومه، ورجاله، ووضعوه في بيئة غريبة عنه، لا تربطه بها أي علاقة، أو صلة. وقاربوه بمناهج، وضعها ألد أعدائه. مما جعل هذه المقاربات، مشوهة، مسيئة، تبعد، ولا تقارب أو تقترب. نستطيع أن نلخص نتائج هذا البحث في النقاط التالية:

١- لا وجود للمنهج البريء.

٢- لا يستطيع المنهج أن يرحل إلى الثقافات الأخرى دون يحمل معه تبعاته الفكرية والفلسفية والإيديولوجية.

٣- لقد حاد عن جادة الطريق كل من أركون وحامد أبوريد حين قاربوا النص القرآني بمناهج غربية، شاذة التوجه، وغريبة الرؤيا.

٤- لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.

٥- ما غادر الآباء هذه الدنيا حتى تركوا لنا من المناهج ما يغنينا عن غيرها.

٦- كان الأولى بأركون وحامد أبي زيد، أن ينقبوا في التراث عن المنهج الصالح، الذي لا يخرج النص الشرعي عن فهم السلف الصالح.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- أحمد أمين – النقد الأدبي – ط٤ – دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان.

٣- بدر الدين الزركشي – البرهان في علوم القرآن – ج ٢ – ط٣ – ١٩٨٠م – دار الفكر – بيروت – لبنان.

٤- تزفيطان تودوروف – الشعرية – ترجمة شكري المبخوت ،رجاء سلامة – ط٢ – ١٩٩٦م – دار توفال للنشر – المغرب.

٥- جلال الدين السيوطي – الإتقان في علوم القرآن – تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – ج٤ – ١٩٩٨ م– المكتبة العصرية – صيدا – بيروت – لبنان.

٦- جورج الفار – عودة الأنسنة في الفلسفة والأدب والسياسة – وطبعة أروى – الأردن.

٧- حامد نصر أبو زيد – الخطاب والتأويل – ط١ – ٢٠٠٠م – الدار البيضاء – المغرب.

٨- حامد نصر أبو زيد – نقد الخطاب الديني – ط٤ – ٢٠٠٥ م– المركز الثقافي – الدار البيضاء – المغرب.

٩- حامد نصر أبو زيد – إشكالية القراءة وآليات التفسير – ط٣ – ٢٠٠٤ م– المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – المغرب.

١٠- حامد نصر أبو زيد – مفهوم النص دراسة في علوم القرآن – ط٥ – المركز الثقافي الغربي – الدار البيضاء المغرب.

١١- سعد البازعي – استقبال الآخر – ط١ – ٢٠٠٤ م– المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – المغرب.

١٢- طه حسين – في الشعر الجاهلي ط١ – ١٩٢٦م – دار الكتب المصرية – القاهرة – مصر.

١٣- عبد العزيز حمودة المرايا المحدبة – عالم المعرفة – العدد٢٣٢ – ١٩٨٩م – منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت.

١٤- عبد السلام يوبي – المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني.

١٥- علي حرب – الماهية والعلاقة نحو منطق تأويلي – ط ٨ – ١٩٨٨م – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – بيروت – لبنان.

١٦- محمد أركون - الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد - ترجمة هاشم صالح - ط٣ -١٩٩٨م - دار الساقي - بيروت - لبنان.

١٧ - محمد أركون - الفكر الإسلامي - قراءة علمية - ترجمة هاشم صالح - ط٢ - ١٩٩٦م- المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب.

١٨- محمد أركون - نزعة الأنسنة في الفكر العربي - ط٢ - ٢٠٠٦ م- ترجمة هاشم صالح - دار الساقي - بيروت - لبنان.

١٩ - محمد أركون - إشكالية القراءة وآليات التفسير - ط٣ - ٢٠٠٤ م- المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب.

٢٠ - محمد أركون - نزعة الأنسنة في الفكر العربي - ط٢ - ٢٠٠٦ م- دار الساقي - بيروت - لبنان.

٢١ - محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم - دار الطليعة بيروت لبنان.

٢٢ - محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - ط٢ - ٢٠٠٥ م- دار الطليعة - بيروت - لبنان.

٢٣ - مجمد أركون -تاريخية الفكر العربي الإسلامي - ط٢ - ١٩٩٢ م- المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب.

٢٤ - مصطفى الحسن - الدين والنص والحقيقة - ط١- ٢٠١٢ م- الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت - لبنان.

٢٥ - مصطفى كيحل - الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون - أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة - إشراف إسماعيل زروخي - قسم الفلسفة - كلية العلوم الاجتماعية - جامعة منتوري - قسنطينة - الجزائر - السنة الجامعية - ٢٠٠٧/ ٢٠٠٨م

مناهج معاصرة (حداثية)
في التعامل مع النص الشرعي

د. الحارث فخري عبد الله
الأردن

مُقَدِّمَة

عاش العالم الإسلامي منذ ظهور الإسلام في صراع متواصل ومستمر مع الحضارات والثقافات الأخرى؛ وكانت بداية هذا الصراع منذ ظهور الإسلام ببعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، واتخذ الصراع أشكالا متعددة، وبقي بين تقدم وتأخر إلى أن استقر الأمر إلى الإسلام والمسلمين قرونا طوالا، استمرت ما يزيد عن ثلاثة عشر قرنا حكم الإسلام في مجملها العالم، وسادت ثقافته العالم أجمع.. حتى جاء العصر الحديث، واستنارت أوروبا بعد مخالطتها للمسلمين، فخرجت من سباتها، وأخذت تصنع حضارتها على أنقاض حضارة المسلمين وما ورثته عنهم من علوم ومناهج لا تعد.. ثم بنت عليها وطورتها، بينما أخلد المسلمون إلى الأرض، وأخذوا بأذناب البقر، ورضوا بالزرع، وتركوا العمل، وأغفلوا العقل والإنتاج، فتقدم الآخر علينا، ثم أخذ فجأة بالظهور على سطوة الحروب الصليبية ليفاجئنا بأنه كان يعمل ويعمل، فأنتج ما لم نعلم وما لا نتوقع من المعارف..

فدهش بعض مفكري العرب والمسلمين بما لدى الآخر الغربي، فأخذوا ينسلون في ركابه، ظانين أن كل ما لديه خير وصواب، فكانت ما يعرف بصدمة الحداثة، وأخذ البعض التتلمذ على الغرب، واستقاء المعرفة منه بعجرها وبجرها، دون تمحيص أو إعمال فكر أو نقد، ثم حمل معارفه غربية المنشأ والصلاحية ماديا بتطبيقها على ما لدينا من نصوص، ورفض ما عندنا من مناهج وكنوز بداعي عدم الصلاحية والأفول.. فظهر ما يسمى بالمناهج الحداثية المعاصرة في التعامل مع النص ونقده.

ويأتي هذا البحث ضمن أوراق المؤتمر الذي تقيمه كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة القصيم بالمملكة العربية السعودية، للوقوف وتجلية بعض هذه المناهج التي أبدعها منشئوها ليمحصوا كتبهم وموروثهم الذي يخلو من مقومات الحياة، ويتيه الناظر فيه فلا يستطيع الفهم، ولا يقدر على حل التناقض والتعارض الذي من المحال فكه.. فأبدعوا ما أظهروا من مناهج كلها فشلت في تنقية موروثهم حتى خرجوا نهاية المطاف بنظرية «موت الإله»، أو «موت المؤلف»، وأن لا حقيقة، ولا معنى، ولا ثابت، فكل شيء مقبول، والعبرة بالذات القارئة، لا بالذات الكاتبة.. محاولا الباحث توضيح هذه المناهج بإطلالة سريعة، ليلقي الضوء عليها، ويضرب أمثلة تطبيقية لها على النص الشرعي.

ويكتفى بالمثال لبيان الصحة من البطلان، واجتنب الباحث أي عبارة للتجريح، أو الحكم على الهيئات أو الأشخاص، فهذا ليس من موضوع بحثه، أو مجال اهتمامه. وإنما جل همه تسليط الضوء على جزئية تاه فيها البعض، واغتر بها آخرون، بقصد أو من غير

قصـد، بعلم أو بغيره.. وتناوُل الباحث لبعض المسـائل أو القضايا التي ما زالت مثار خلاف بين المسـلمين من حيث القبول أو الرفض، أو النقـاش والتفصيل بين القبول والرفض، مثل مسـألة التأويل وموقف علماء المسـلمين منه، فاسـتخدام الباحث للتأويل الإسلامي في هذا البحث لا يعني موقفه من التأويل بالمقبول أو غيره، وإنما اسـتخدم التأويل هنا لا لمناقشـته وإقـراره، وإنمـا ليقرب الصورة لمفهوم الهرمينيوطيقا عـن الحداثيين، وأن لا مجال لمقارنة هيرمينيوطيقا الحداثة بعلم التأويل عند من قال به من المسـلمين، فشـتان بين الاثنين، فلينتبه لذلك، وقد قسم البحث إلى مباحث خمس؛ جعل كل مبحث منها لمناقشة منهج من مناهج الحداثيين في التعامل مع النص الشـرعي، وخاتمة كما هو مبثوث في ثناياه، مجتهدا بذلك ما وسعه الجهد، فإن أحسن فمن الله وفضله، وإن أساء فيسأل الله العفو والمغفرة.

وقـد اتبع الباحث في بحثه المنهـج الوصفي التحليلي، لتحليل المناهج الحداثية التي تناولها الباحـث في بحثه هـذا، وبيانها، ملتزما الاختصار الشـديد الذي اقتضته شـروط البحث، علما بأن أصل هذا البحث جاء في خمس وتسـعين صحيفـة، ولا يظن الباحث بأنه أوفى هذه المناهج حقها في التجلية والمناقشة والتحليل، ولكن على من يرغب بالاستزادة الرجوع إلى الكتب التي تناولت الموضوع، ففيها تجلية وخير كثير.. والله المستعان، وهو الهادي إلى سواء السبيل..

وقبـل الولوج إلى البحث يجدر الوقوف على تفاسـير بعـض المصطلحات التي ذكرت في البحث، ومنها؛ النص الشـرعي: ويقصد به الآية من القرآن والحديث من السـنة، سـواء ما كان ظاهـرا بينـا بذاته لا يحتمـل التأويل أم كان يحتمـل التأويل[1]، وعلى هذا المعنى تم اسـتخدام «النـص» في هذا البحـث. ومن المصطلحات التي تحتاج إلى تعريـف: الحداثة: وهي (محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث، ويتحرر من قيوده (ثوابته) ليحقق تقدم الإنسان ورقيه بعقله ومناهجه العصرية الغربية، لتطويع الكون لإرادته، واستخراج مقدراته لخدمته)[2]، ومـن هذه المصطلحات: الخطاب الإسـلامي: ويقصد به هنا: (الفكـر الذي يعتمد على النص والثوابت أصلا معرفيا لتكوينه، وإنتاجاته الحضارية، وتقويم الواقع وفقه)[3]، ويندرج تحته كل المناهـج والعلوم التي أنتجها هذا الفكر أو هذا الخطاب بصرف النظر عن موقفه أبناء الخطاب الإسلامي من المناهج الفكرية والنقدية المنتجه وفق هذا الأساس من حيث القبول أو الرفض.

(١) وعلى هذا المعنى اسـتخدمه الشـافعي في الرسالة عند تعريفه للنص. انظر: الشافعي، محمد بن إدريس المطلبي (ت ٢٠٤هـ): الرسالة، صـ ١١١، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: مكتبة دار التراث-ط٣.

(٢) عبد الله، الحارث فخري (٢٠١٣): الحداثة وموقفها من السنة النبوية: صـ٣٣، القاهرة: دار السلام.

(٣) السابق نفسه: صـ ٤٣.

بين يدي البحث

القـراءة الحداثية للنصوص، والتـي تعد من صور نقد النص ذاتـه –عندهم– تقوم على أسـاس مكوّن مـن مبدأين: أولاهما بشـرية النصـوص، وإن كانت وحيـاً، إلا أنها أصبحت بشريةً بمجرد تجسدها في عالم البشر ولغته، وثانيهما: التعامل مع النصوص الدينية كالتعامل مع الأخبار التاريخية والنصوص اللغوية الأدبية سواءً بسواء.

ومـن هنا تجد تأكيد الحداثي على التعامل مع النص –مطلق النص– بصفته نصاً لغوياً صرفـاً، بمعنى أن يطبق عليه القواعد التي تطبق على أي نص أدبي من شعر أو نثر (سواء كان **هذا النص هو القرآن، أو الحديث النبوي. إن دراسة النص من حيث كونه نصاً لغوياً**، أي من حيـث بنائه وتركيبه ودلالته، وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة، **دراسـة لا انتماء لها إلا لمجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر**)[1]، وهذا من شأنه إقصاء أي تقديس للنص، ودراسـته مجردا من (**كل غاية تبجيلية، فهذا هو الشـرط الذي لا بد منه لكي نتتبع المسارات العميقة للوعي الإسـلامي**)[2]، منطلقيـن من القاعدة التي أقرها ريكـور بأن (كل خطاب يتم إنجـازه كحدث، ويتم فهمه أو إدراكه كمعنى)[3]، أي التعامل مع النص بوصفه عرضـاً زائلاً وفق معطيات وسياقات محددة أوجدت هذا النص وأنتجته.

وهـذه النظرة للنصـوص كانت منطلقا للحداثـي لتطبيق المناهج النقديـة للحداثة على النصوص الإسـلامية، رافضا للمنهج النقدي الإسـلامي، وللقراءة الإسـلامية للنصوص[4]، فطبـق على النـص المناهج والقـراءات المتداولة على السـاحة الثقافية الغربيـة من (القراءة

(١) أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٥): مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، صـ١٨-١٩،ط٦، بيروت: المركز الثقافي العربي.

(٢) أركـون، محمـد (٢٠٠٥): القرآن من التفسـير الموروث إلى تحليـل الخطاب الديني، صـ٩٦، ط٤، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة للنشر.

(٣) نقـلًا عـن الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربـي المعاصر، صـ٧٥، ط١، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

(٤) انظـر: مـا كتبه بـدوي، عبدالرحمن (١٩٧٧م): مقدمة كتـاب النقد التاريخي، والذي يضـم ترجمةً لثلاثة كتب هي: المدخل إلى الدراسـات التاريخية، لأنجلو وسـينوبولس. وكتاب: نقد النص، لبول ماس. وكتاب: التاريخ العام، لإيمانويل كنت، صـج–و، وكالة المطبوعات– الكويت، ط٣. وانظر إلى ما وصفه ابن خلدون من مناهج وضوابط لنقد المرويات التاريخية في مقدمة كتابه: العبر وديوان المبتدأ والخبر، ١/ ٢٨، مصدر سـابق. لتجد أن الحداثي اقتبس ما وضع من مناهج لنقد المرويات التاريخية لتطبيقها على الروايات الإسلامية.

التاريخية- الإنتروبولوجية، القراءة الألسنية- السيميائية)[1]، أما (من الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية- التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد إجراء القراءتين الأوليين، وبناءً على الأسس النقدية الجديدة.. وهذا يعني **أنه ينبغي تفكيك كل القراءات التقليدية.. وأقصد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان، ينبغي تفكيكها ثقافياً وفكرياً**)[2]، والتعامل مع النصوص الإسلامية وفق هاتين القراءتين، يبتغي منه الحداثي **التحرر (ولو للحظة من الهيمنة الساحقة للنص**.. التي تحجب عنا حقيقة ماديته اللغوية، أي حقيقة كونه مكتوباً بحروف لغة بشرية معينة، وطبقاً لقواعد نحوها وصرفها، وهي هنا اللغة العربية)[3]، مما يستلزم قراءة النص القرآني والحديث النبوي بوصفهما خطابين لغويين يخضعان لمقاييس اللغة ومناهج دراستها.

***

(١) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، صـ٣٩-٤٠، مرجع سابق.
(٢) نفس السابق.
(٣) صالح، هاشم: مقدمة كتاب: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، لأركون: ص ١٣،ط٣، بيروت: دار الساقي.

المبحث الأول

المنهج الهرمينيوطيقي (الهرمينيوطيقا)

لعل الباحث لا يجانب الصواب إذا ذهب إلى أن التأويل الباب الأوسع الذي ولجه الحداثي ليعمل أدواته في الفكر الإسلامي، وقد لا يجانب الصواب مرةً أخرى بقوله إن التأويل هو أساس المناهج النقدية التي اتخذها الحداثي أداةً له لنقد النص والتراث عموماً ليصار إلى نقض النص وإقصائه، فإذا أشهر الإسلامي سيف النص في وجه الحداثي، أشهر له الأخير سيف التأويل، فـ (**إذا صح افتراضنا أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص، يصح أيضاً أن نقول إنها حضارة التأويل، وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص**)[1]، فكان التأويل بصفته منهجا لقراءة النص وفهمه أساس ظهور المناهج الحداثية لقراءة النص ونقده.

والتأويل منهج اتبعه أصحابه –حسب مبرر بعضهم للقول به– إعمالاً للنص، وحفاظاً عليه، لئلا يستبعد لسوء فهم ظاهري له لا يقتضيه المقام وغير مراد للشارع الحكيم، فيكون منشأ هذا التعارض سوء فهم للنص حملاً له على ظاهره، ويكون الصواب حمله على المعنى المراد غير الظاهر، فـ (نحن نقطع قطعاً **أن كل ما أدى إليه البرهان مخالفة ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي**)[2]، ولكن هذا المنهج في صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى غير ظاهر بحدود وضوابط مقيّدة للفهم لم يرق للحداثي، ولم ير فيه بغيته، فأنتجت الحداثة مفهوماً آخر هو (الهرمينيوطيقا)، فأصبح (هناك نظريتان.. أولاً: نظرية علم البلاغة التقليدي التي اقتصرت كما نعلم على تعريف المجاز بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية.. وهناك **النظرية الحديثة للمجاز، وهي لا ترسم حدوداً قاطعةً إلى مثل هذا الحد بين الواقعي والمجازي، إنما هي تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكناية في توليد الساحة المعنوية لكل خطاب** وتشكيلها)[3].

مفهوم الهرمينيوطيقا: عرفت بأنها (**نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص،**

---

(١) أبو زيد: مفهوم النص، صـ٢١٩، مرجع سابق.

(٢) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، صـ٩٨،ط٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

(٣) أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، صـ٨٩، مرجع سابق.

هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص)[1]، وذلك بالنظر إليها (كمتأمل حول عمليات الفهم.. ولكن تميزت الهرمينيوطيقا هنا بكونها فلسفية، فلأنها ارتبطت في بدايتها بتفسير وتأويل النصوص الدينية (الإنجيل»[2]، فهي عملية تأويلية في الأساس ولكنها اختلفت عن التأويل بالنظر إليها على أنها (**جهد من أجل تحرير ما تجمده الكتابة وتوقف تاريخه، من أجل إحالة إجابات الكتابة إلى أسئلة التاريخ** أنها تحيي ما يموت في الوجود بفعل نسيان الذات ليأخذ ماهيته وزمنيته، إنها.. النشاط الفلسفي الأكثر قدرةً على توليد المفاهيم بواسطة نخر العتامة التي تلف اللغة الحاملة للوحي ومعانيه)[3]، أي أنها **محاولة استنطاق النص، ومحاولة قراءته وفق تاريخه، واستخراج المسكوت عنه فيه..**

وذلك لأن الحداثي وفق الهرمينيوطيقا يتعامل مع النص بوصفه لغوياً، فتكون العملية **الهرمينيوطيقية هي عملية (فحص النصوص داخلياً، وربطها بسياقها العام خارجياً،** وأنه يطمح من التأويل.. **إلى فهم الظواهر الاجتماعية والسلوكيات الفردية والأحداث التاريخية.. هو أن يحل المؤول محل المؤلف، ويعيش ذهنياً التجارب والأفكار نفسها التي كانت سبباً في ميلاد هذا النص..** ليدرك لحظة انبثاق المعنى)[4]، فهي (فن تأويل النصوص.. **بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية، ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن حقائق مصغرة من النصوص وربما المطموسة لاعتبارات تاريخية وأيديولوجية)**[5]، فهي إطار للمتواري خلف النص، وللشئ الذي يحاول النص إقصاءه أو تغييب ظهوره ودثره خلف بنيته التركيبية.

وكانت هذه النظرة إلى وظيفة الهرمينيوطيقا ومفهومها اعتماداً على النظرة إلى النص على أنه عملية حجب، فهو نص (**ملتو حينما لا يهم المؤلف أن يكون مفهوماً، أو حينما يكتب لجمهور يمكنه أن يفهم تلميحاته ومضمراته ..وهذا هو الشأن في النصوص الدينية)**[6]،

---

(١) ناصر، عمارة: اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينيوطيقيا الغربية والتأويل العربي، صـ١٩، ط١، بيروت: دار الفارابي.
(٢) نفس السابق.
(٣) نفس السابق، صـ٢٠٥.
(٤) الزين: تأويلات وتفكيكات، صـ٣٣-٣٤، مرجع سابق.
(٥) نفس السابق، ص ٢٩.
(٦) انجلوا وسيينوبولس، كنت: المدخل إلى الدراسات التاريخية، صـ١١٨، ط٣، (ترجمة: عبد الرحمن بدوي)، الكويت: وكالة المطبوعات

وذلك لأن النص الإسلامي -حسب الحداثيين العرب- (ليس معطىً ثابتاً محدداً سلفاً، بل هو.. معنى في حالة من التوتر الدائم تتوقف على سياق المفسر وحاله من جهة، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث من جهة أخرى)[1].

وبهذا فإن الهرمينيوطيقا عملية إعادة (إنتاج علم آخر للمعنى، حيث يشكل النص مفتاحاً له من خلال رموزه ومعانيه المزدوجة التي تعطى كنقطة تفصل بين عالم النص المؤلف وعالم النص المؤول، **وتعد كل قراءة تأويلاً لأنها...تقضي على الكتابة لتقيم عالم النص على الذات والوعي**)[2]، أي أن دور النص يكمن في فتح الباب لولوج علم المعاني، ليبحر فيها المؤول ليقول ما يشاء حسب ما يتبادر إلى نفسه وعقله من معان ومفاهيم لا يشترط ارتباطها بمنطوق النص، لتبني الحداثة جميع مناهجها على أساس الهرمينيوطيقا من البنيوية والتاريخية لتنتهي نهاية التحليل إلى التفكيكية، فعلينا -حسب قولهم- (أن نتعامل مع القرآن والحديث المحمدي في صيغتها القولية الشفهية وكأنهما نصان نصصا قبل أن يدخلا حيز المعارك الكبرى والصغرى التي قامت في سياق تنصيصهما أي كتابتهما)[3] وذلك لجعل النص (المقروء معاصراً لنفسه.. **معناه فصله عنا.. وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا**)[4]، **من جهة الفهم والإدراك لا من جهة التطبيق والإعمال**.

ويمكن إجمال القول بأن الهرمينيوطيقا منهج يتعامل مع النصوص بوصفها نصوصاً لغويةً تقوم على الخداع والالتواء، وتخفي من المعاني غير ما تظهر، فاللغة عبارة عن رموز أو معطيات لتصوير الأمور، فليست معطيات حقيقية ثابتة ولا نهائية.. فالهرمينيوطيقا تبحث في الأداة التي تتوسط بين الدال من ألفاظ النص وتراكيبه (الظواهر) وبين المعرفة (المدلول)، وهو مخفي خلف بناء النص، أي تبحث في اللغة وقدرتها، وآلية توصيلها للمعرفة إلى أفهام الإنسان وعقله، من خلال قراءة المحجوب والمستور خلف النص، وهي محاولة لفتح

(١) أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧): فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، صـ٣٩٣، ط٦، بيروت: المركز الثقافي العربي.

(٢) ناصر: اللغة والتأويل، صـ٢١-٢٢، مرجع سابق.

(٣) تيزيني، طيب: النص القرآني آفاق إشكالية البنية والقراءة، صـ٤٩، ط٢، دومش: دار الينابيع.

(٤) الجابري، محمد عابد: نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، صـ١٦، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

النـص أمام تعدد القـراءة، وأمام تنوع القراء ليفهم كل قارئ من النص ما يشـاء.. والمرجعية الوحيـدة في الفهم هي مـا يتبادر إلى ذهن القارئ لتؤول الهرمينيوطيقـا إلى القراءة التفكيكية آخـر إنتاجات الحداثة من المناهج النقدية ونظريات القراءة.. لتنزع القداسـة عن النصوص، ولتنـزع النص عـن التطبيق بتعويم المعنى وفتح آفاق القراءة، فـلا يعد بالإمكان القبض على المراد من النص، وتنتفي الحقيقة، فلا ثابت.

نشـأة الهرمينيوطيقـا ومنطلقاتهـا: نشـأت الهرمينيوطيقا في ضـوء الواقـع العلمي لدى الغـرب، فلجأ إليـه مفكرو الغرب بعـد الثورة اللوثرية على الكنيسـة في محاولـة منهم لفهم الكتـاب المقدس بعهديه القديم (التوراة)، والجديد (الإنجيل) الذي وجدوه مليئا بالتناقض بين النسـخ فيما بينها من جهة، وبين النسـخة الواحدة نفسـها من جهة أخرى، فعندما عجزوا عـن إيجاد روابـط منطقية أو تاريخيـة أو غيرها بين هذه النصـوص المتعارضه لجأوا لإنتاج الهرمينيوظيقا للتأويل غير المنضبط، ثم تطور إلى أن أصبح علما مسـتقلا بذاته فـ (نشـأ علم «الهرمينيوطيقـا» الذي **طـور التأويل من حيث كونه منهجـاً مـن المناهج إلى علم موضوعي يتنـاول المعـارف –على تنوعهـا– بهدف التحقق مـن مصداقيتها** من جانب، وتفسـيرها من جانـب آخر)[1]، فاسـتحالت الهرمينيوطيقـا منهجـاً نقديـاً يسـعى إلى إثبات النـص أو نفيه، ولـم يقتصر على قراءة النص وفهمه، حيث (بدأ مصطلحـاً لاهوتيـاً كمنهج لتفسـير نصوص الكتـاب المقـدس ذات الطابع «الميتـي» [أي الغيبي] الـذي يحتمل التأويـل.. إلى أن صار منهجـاً –بل علمـاً–.. ثم توسـع مفهـوم المصطلح ليصبـح علمـاً مكتملاً في الفهم لتفسـير ظواهـر العلـوم الاجتماعية والإنسـانية)[2]، وهكذا أصبح علمـاً نقديـاً يمارس سـطوته على النصوص عمومـاً.

محـددات التأويـل الهرمينيوطيقـي: يفـرق الحداثيـون ابتداءً بيـن نوعين مـن التأويل: التأويل المباشـر، والتأويل غير المباشـر، وذلك لأن (النص حين يكـون محوراً لحضارة أو ثقافـة، لا بد أن تتعدد تفسـيراته وتأويلاته، **ويخضع هذا التعدد التأويلـي لمتغيرات عديدة**..

(١) إسماعيل، محمود: في تأويل التاريخ والتراث، دراسة نظرية وتطبيقية، صـ١١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
(٢) إسـماعيل، محمـود: في نقد حوار المشـرق والمغرب بيـن د.حنفي ود. الجابري، صــ٧٤، ط١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

[منهـا] طبيعـة العلم.. **الذي يتنـاول العالم المتخصـص النص، فيحـاول أن يفهم النص من خلالـه، أو يحاول يجعل النص يفصح عنه**)[1]، ومنها الحاجة إلى تعدد تفسـيرات وتأويلات النصوص الإسـلامية، لأنها محور حضارتها، ففتح الحداثي الباب واسعـًا أمام عملية التأويل الهرمينيوطيقـي، (**أي أنـه «لا يوجـد نظرية في التأويـل مستقلة عن تطبيقه، فهـو ليس منهجـًا بحيـث يستطيع تعلمه وتطبيقه على حقل من الموضوعات** (غادير: kart decomprenders، ص ٢٧٢»[2]، **فهذا أول محدد** للممارسة الهرمينيوطيقية، وهو عدم وجود منهج.

والمحدد الثاني هو عدم وجود تأويل أو فهم صحيح مطلقـًا، مما يعني غياب مرجعية أو ضوابط تحتكم إليها عملية القراءة[3].

والمحـدد الثالـث هو خضـوع جميع النصـوص إلى التأويـل دون تمييز بيـن محكمها ومتشابهها، ظاهرها ونصها[4]، فمحددات التأويل الهرمينيوطيقي الحداثي هي اللامحددات.

مـع التنويه بأن هذا الموقـف لا ينقضه ضرورة امتلاك المـؤول الهرمينيوطيقي لأدوات التأويـل التي تمكنه من إجراء عملياته التأويلية الهرمينيوطيقية، ولكن هذه الأدوات تتمثل في استيعاب المناهج النقدية واللسانيات المعاصرة.

مثال على تطبيق المنهج الهرمينيوطيقي على النصوص الشرعية: قراءتهم لكل الأحاديث والأمور الغيبية أو للمعجزات أو لحدوث بعض القصص والوقائع في السيرة النبوية على أنها رموز من نسيج الخيال الشعبي، ومنه ما قرأه حنفي من الروايات التي تشير إلى حدوث البركة في الطعام من أكل الجم الغفير من الطعام اليسير، أو البركة في الماء القليل ليشرب منه الكثير، ونبع الماء بين أصابعه.. فقرأها بالنظر إلى (الغاية أو العلة أو العلة الغائية لذلك، وهو وضوء الجيش، أو سـقيه العدد الكبير من الماء اليسير، أسـوة بمعجزة الطعام، إشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل.. وقد يضاف شرب الدواب مع شرب البشر.. وبدلاً من أن يأتي الماء نبعـًا مـن الأرض، قد يأتي نزولاً من السـماء فينزل المطر بدعـواه حتى ولو في وقت الصحو دونما

(١) أبو زيد: مفهوم النص، صـ٩-١٠، مرجع سابق.
(٢) ناصر: اللغة والتأويل، صـ٣١، مرجع سابق.
(٣) انظر: نفس السابق، صـ٣٢.
(٤) تيزيني: النص القرآني، صـ٢٥٣، مرجع سابق.

حاجـة إلى غمام، فذاك أعظم حتـى لا يكون هناك رابط ضروري بين العلة والمعلول.. ونبع المـاء ونزول المطر في بيئة صحراوية جافة يعد معجـزةً في حد ذاته، وفي مجتمع الماء حياته، والجفاف موته)[1].

وهـذه القـراءة التـي لا تخفي إنـكار الغيـب والاعتمـاد الكامـل على الجهد البشـري والأسـباب البشـرية، ففيها رفض مطلق لأي تدخل من الغيب في عالم البشـر.. ولا يخفى ما في هـذا الموقف من فسـاد يبطله الواقع المعاش، فلا يعني ابتـداءً الإيمان بالغيب عدم اتخاذ الأسـباب، ولا تعني صلاة الاستسـقاء في اليوم الصحو لنزول المطر يكون نزوله معجزةً من المعجزات، ولكن الأمر لا يعدو أن واضع الأسـباب ابتداءً قادر على إيجاد أسـباب حدوثها وقتما شـاء، ونزول المطر غير مرتبط بفصل أو بمكان أو زمان محدد، بل متى توفرت أسـبابه وشـروطه كان حدوثه، ومن بيده الأسـباب قادر على إيجادها وقتما يشـاء سـبحانه، كما أنه كثيرا ما تتوفر الأسـباب ولكن لا تحدث الأفعال المبنية عليها كتراكم الغيوم شتاء ولا أمطار بل جفاف دائم، وما ذلك إلا لأن موجد الأسـباب لم يشـأ إجراء الأفعال، بالرغم من تدخل الإنسـان أحيانا بإيجاد الأسـباب لكنه يعجز عن إيجاد النتائج كما يريد، مثل المطر الصناعي وغيره.

أمـا إطعـام الكثيـر من الطعـام القليـل.. فهذا ممـا لا ينكر، وليس فيه شـئ، بـل الواقع المحسـوس يثبـت ذلك، فكثيراً ما تظـن أن الطعام كثير ولكنك تفاجـأ عندما لا يكفي العدد القليـل، وفي المقابل كثيراً ما تخشـى من أن الطعام والشـراب قليل مقارنـةً مع العدد الكبير، فتتفاجأ بأن الطعام يكفي ويزيد، وقد شبع الجميع، وما المانع أن يشرب الدواب أيضـاً؟.

***

(١) حنفي، د. حسـن: من العقيدة إلى الثورة، سلسـلة التراث والتجديد، ٤/ ١٥٠-١٥١،ط١، بيروت: دار التنزير والمركز الثقافي العربي.

المبحث الثاني

المنهج التاريخي (التاريخانية)

يعـد المنهـج التاريخـي من المناهـج الحداثيـة التي ظهـرت لتحليل الخطـاب وقراءة النصوص، خاصة النصوص القديمة (التراث)ـ وتحكيمه فيها قبولاً ورفضـاً، إقصاءً وإبعاداً، فهمـاً وتأويـلاً.. بحيث يتم قراءة النص وفهمه ضمن السـياق التاريخي الـذي ورد فيه، فإذا كان الخطاب الإسـلامي ينظر إلى النصوص الدينية من قرآن وسـنة على أنها صالحة للزمان والمـكان مطلقا، وذلـك لأنهما من (الوحي الدينـي الخاتم، **والوحي الخاتـم يمتد زمنه إلى مـا بعد زمـن نزوله حتى إن كل زمن يليه يكـون زمنه، فيتعين أن يبحـث في الآيات القرآنية لا عن علاقـات الماضي حتى توقف صلاحيتها على هذه العلاقـات**.. وإنما أن نبحث فيها عن علامات الحاضر حتى نستمد منها معالم الاهتداء في الحياة الآنية صانعين لتاريخية مستقبلية)[1]، فالنص في الإسـلام صالح للحاضر والمسـتقبل كما صنع الماضي عبر أربعة عشر قرنـاً، فهو صالح لصناعة المسـتقبل، ولكن الحداثي العربي في سـيره على خطى الحداثة الغربية يدعو إلى قراءة النصوص الإسـلامية وفق السياق التاريخي قائلاً بصلاحية النص للزمان والمكان الذي قيل فيه فقط.

ومن هذا المنطلق (التاريخية) ذهب الحداثي إلى القول بعدم إمكان (العودة إلى **النموذج النبوي، لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ**، ولكننا أصبحنا نعترف.. بأن **الخطاب النبوي لم يستبدل بعد**، أي لم يحل محله بديل جديـد، وبالتالـي فإن **لهذا السبـب لا يزال يقدم المعنى حتى في سـياقنا الحديث**.. فالخطاب النبـوي يخلق كما في لحظة انبثاقه الأولية «مديونية المعنى».. إنه يخلقها إلى درجة أنه يحيّي الحركة الداخلية للوعي المطيع)[2]، ولما لم يتمكن الحداثي من إقصاء النصوص الإسلامية عن دائرة الفعل، اضطر إلى التعامل معها من خلال الدعوة إلى تطبيق التاريخية أو التاريخانية

(١) عبدالرحمن، طه: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، صـ٢٠٤، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي.

(٢) أركـون: القـرآن مـن التفسـير المـوروث إلى تحليـل الخطاب، صـ٨٦، مرجع سـابق. مع ملاحظـة أنه يقصد «بالخطاب النبوي» القرآن الكريم الذي يعده خطاباً نبوياً وليس السـنة، ولكن كلامه هنا ينطبق على السـنة من حيث الأولى، ولما تقرر في الفقرة السابقة.

على هذه النصوص، فتُقرأ النصوص وتقبل بموجب التاريخ الذي وردت فيه، أي بتحكيم التاريخ وواقعه في النص، وكان ممن دعا إلى تطبيق هذا المنهج سوى ما ذكر حسن حنفي[١]، ونضال عبدالقادر[٢]، ومحمد حمزة[٣]، ونصر أبو زيد[٤].. وغيرهم الكثير من حداثيي العرب الذين عدوا التاريخية أساسا للفكر بما تعنيه من نزع القداسة عن النصوص الإسلامية، وإسقاطها على التاريخ، لتصبح تابعةً للواقع لا صانعة له.

مفهوم المنهج التاريخي: ويقصد به قراءة النصوص وفق السياق الذي وردت فيه، وذلك بصفته -أي النص- منتجًا ثقافيًا، بمعنى أنه انعكاس للثقافة السائدة، وإنتاج من إنتاجاتها، وقصر مراد النص على المفهوم الذي ورد فيه بعصره فقط، فلا بد أن تجد الثقافة السائدة حاضرةً في هذا النص أو ذاك، وذلك من منطلق (إن **النصوص الدينية ليست سوى نصوص لغوية**، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة.. التي تعد اللغة نظامها الدلالي)[٥]، ومن هنا فإنه (ليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول.. أو غيرها من علوم القرآن.. فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا **يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها**، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة.. الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها)[٦]، ومن هنا اتصفت المفاهيم بالتغير الدائم باختلاف البيئات الاجتماعية، وذلك تطور من تطورات اللغة ودلالتها على الواقع بمرور الأزمان المختلفة، وبناءً عليه يصبح (من **غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها تلك التصورات ذات الطبع الأسطوري**)[٧]، فيصبح (من الضروري

(١) انظر: حنفي، حسن (١٩٨٢): دراسات إسلامية، صـ٣٣٦-٣٣٧، ط١، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
(٢) عبدالقادر، نضال: المأزق في الفكر الديني، صـ٢٠٤، مرجع سابق.
(٣) حمزة، محمد (٢٠٠٥): الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، صـ٣٢٧، ط١، الدار البيضاء: المؤسسة العربية للتحديث الفكري.
(٤) أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٦): النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، صـ١٧، ط٥، بيروت: المركز الثقافي العربي.
(٥) أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، صـ٢٠٤، ط٢، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
(٦) نفس السابق، صـ١٧.
(٧) نفس السابق، صـ٢٠٤.

التعامل مع النص القرآني ليس فقط من خلال أسباب النزول، ولكن من خلال سياقه التاريخي في معناه الأشمل، ومن خلال شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم وعلاقته بالمجتمع والثقافة)[1]، وهذا المنهج مفهومه (**لا يعني دائماً «الزمانية»، بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن** من أجل أن نتفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة، فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه لها أسلافنا)[2]، وتطبيق هذا المنهج يعني (أن الأمر الذي كان جارياً تنفيذه في المجتمعات الإسلامية.. **لا يلزم المسلمين تنفيذه اليوم.. لأنه أمر كان مناسباً للعصر الذي نزل فيه وللعصور التي تلته)**[3]، وفي النتيجة فإن الدعوى إلى تطبيق المنهج التاريخي بالمفهوم الذي تحدد سابقاً، إنما يعني النظر إلى النصوص والتعامل معها على أن **صلاحيتها محصورةً في الزمان والمكان الذي قيلت فيه، وبالسياق العام لتاريخها الخاص، وهي بعد ذلك تخضع لتغيرات اللغة وتطورها عبر التاريخ.**

ومجمل القول: إن تطبيق المنهج التاريخي وقبوله يؤدي إلى نتائج عديدة منها إلغاء صلاحية النصوص الإسلامية وما بني عليها من أحكام للتطبيق في واقعنا المعاصر، فـ (إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص.. فربما قادتنا إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخيةً كانت تصف واقعاً أكثر مما تضع تشريعاً)[4]، ومنها نزع أي قداسة عن النص الإسلامي بمختلف مكوناته، وأن كل ما أنتجه النص وقال به هو تعبير عن مرحلة تاريخية انتهت ووجب استبدالها، بحيث تصبح النصوص مادة (يمكن الاستفادة [منها] في دراسة الحوادث التاريخية وتحليلها)[5]، وليس لها أية قيمة تشريعية، أو أي دور في بناء الحضارة، ومن نتائجه أيضا القول بأن الأحكام الإسلام هي أخلاقيات سلوكية ونفسية (موجهة إلى ضمائر المسلمين وسرائرهم)[6]، فهي ليست واجبة التطبيق،

(١) أبو زيد: ملحق جريدة النهار بتاريخ: ١٤/ ١٠/ ٢٠٠٢م، نقلًا عن نضال عبدالقادر: المأزق في الفكر الديني، صـ٢٠٥، مرجع سابق.

(٢) أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧): دوائر الخوف في خطاب المرأة، صـ١١، ط٤، بيروت: المركز الثقافي العربي.

(٣) نفس السابق، صـ١٠.

(٤) أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، صـ١٣٩-١٤٠، مرجع سابق.

(٥) أوزون، زكريا: جناية البخاري، إنقاذ الدين من إمام المحدثين، صـ٢٧، ط١، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.

(٦) عبدالرحمن: روح الحداثة، صـ١٨٦-١٨٨، مرجع سابق.

ومـن نتائجـه أيضا الذهاب إلى أن الواقـع هو الأصل الذي ينتج النـص، والنص تابع للواقع قبـولاً ورفضـاً، فالواقع صانع النص، والنص لا يبني واقعـاً ولا حضارةً، وذلك لأن (**الوحي من حيث هو نص اكتمل وانتهى، والتاريخ من حيث هو واقع لا يكتمل ولا ينتهي** وإنما يظل منفتحـاً)[1]، فيبقـى الأصل هو الواقع، والنـص تابع له، لأن الواقع متجـدد لا متناهي، بينما النص متلبس بالزمان والتاريخ، فينتهي بتجاوز التاريخ له.. وغيرها الكثير.

مثال على تطبيق المنهج التاريخي على النصوص الشرعية والأحكام:

أحكـام المرأة: قرأ الحداثـي أحكام المرأة والنصـوص الواردة فيها من قرآن وسـنة وفق المنهج التاريخي من خلال عرضها على السـياق التاريخي، فذهب إلى أن أحكام المرأة بداية الإسلام إنما جاءت ثورة على الواقع الذي نزلت فيه، حيث كانت المرأة تعامل كمتاع من متاع الدنيا أو قطعة أثاث تباع وتشترى وتورث كما يورث المال، فلا كيان لها ولا كرامة، وينظر إليها علـى أنها عار كلها منذ ولادتهـا يبحث الأب عن وأدها.. ففي ظل هذه الظروف جاء الإسـلام بتشـريعاته ليعطـي للمرأة بعض حقوقهـا مما يمثل ثورةً على الواقـع[2]، وفي مثل هذا الحال لا ينظر إلى النصوص على أنها مطلقة، وتمثل غاية ما أراده الإسـلام للمرأة، بل لا بد من التعامل مع النصوص وفق (**مفهوم النسبية و«التاريخية» تفسيراً لأحكام الإسلام عن المرأة إنها.. ليست أحكامـاً نهائيـة**، بل هي أحكام نابعة مـن وضعية المجتمع الذي أنزلت فيه.. **ولا شـيء يجعلنا نعتقـد خلـود هذه الحالـة دون تغيير.. هذه الحيـاة لا تستوعبها النصوص لفـرط طولها وتعدد أطوارهـا واختلافهـا**.. هذه النصوص ذاتهـا تحمل في دلالتها بصمات زمنهـا، وتحيل بدلالتها المباشـرة إلـى واقـع الحياة الذي نزلـت فيه)[3]، ووفـق هذا السـياق تفهم الأحـكام المتعلقة بميراث المرأة وحجابها ومجمل أحكامها، فـ(لا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة بمـا في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر ذات مغزى يتحـدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النـص.. إنها حركة **تتجاوز الوضع المتردي للمرأة، وتسير في اتجاه المساواة المضمرة في قضية**

(١) أدونيس، علي أحمد سعيد)١٩٨٣(: الثابت والمتحول الأصول، صـ٩٣، ط٤، بيروت: دار العودة.

(٢) انظر أركون، محمد (٢٠٠٧):الفكر الإسـلامي نقد واجتهاد، صـ١٢٧، ط٤، (ترجمة هاشـم صالح)، بيروت: دار الساقي.

(٣) أبـو زيـد: دوائر الخوف، صـ٦٧-٦٩، مرجع سـابق. وينقل في كلامه موقف الطاهر الحداد: امرأتنا في الشـريعة والمجتمع، صـ٣١.

المـرأة.. المضمر الكلي تحرير الإنسـان)[1]، فإذا تم النظر إلى قضيـة ميراث المرأة مثلاً (نجد الإسـلام أعطاها نصف نصيب الذكر بعد أن كانت مسـتبعدة ابتعاداً تامـاً، وفي واقع اجتماعي/ اقتصـادي تـكاد تكون المرأة فيه كائنـاً لا أهلية له.. **وليس من المقبـول أن يقف الاجتهاد عند حـدود المدى الذي وقف عنده الوحـي، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكـل زمان ومكان من أساسـها**، واتسـعت الفجوة بين الواقع المتحرك والنصوص)[2]. ومن هنا (إذا كانت **حدود الله التـي يجب أن لا نتعداها هي ألا نعطي الذكر من الميـراث أكثر من ضعف نصيب الأنثى، وألا نعطـي الأنثى أقـل من حظ الذكر، فإن هذه الحـدود تسمح للمجتهد أن يقـرر أن المساواة بين الذكر والأنثى لا تخالف حدود الله**، إن المسـاواة معناها أن التسـوية بيـن الحد الأقصى للذكر والحد الأدنى للأنثى ليس فيها مخالفة لما حده الله)[3]، وانطلاقـاً من الميراث يوجب الحداثي المسـاواة المطلقـة بين الرجـل والمرأة في جميع أحكام الإسـلام التي وضعـت المرأة موضع القاصر ذات النظرة التي تجعلها دون الرجل مكانةً وقيمةً من وجهة نظره.

والـذي يظهر أن الحداثي في نظرته للمرأة يكـرس مبدأ التبعية للرجل ودورانها في فلكه، فتكون كاملة الأهلية إذا تساوت به، وإن كان الرجل الذي يطلب مساواتها معه يرتع في أسفل أسـفلين، فلا تتحقق كرامة المرأة إلا إذا رتعت كما يرتع الرجل، أو تشـقى مثل شقائه، أما أن تتمايز المرأة عن الرجل فهو مما يعد انتهاكـاً لها، وضياعـاً لحقوقها من وجهة نظر الحداثي، وهـذه النظرة لديه إنما اسـتمدها من سـياقه المعـرفي وتكوينه الفكري الغربي، الذي أشـقى المـرأة وأوردهـا المهالك، وأورثها العناء بمسـاواتها بالرجل دون مراعـاة لفروق واختلاف الاسـتعدادات الفطرية والنفسـية والجسـدية، فأصبحت المرأة سـلعةً تباع وتشـترى، ولكن ليـس بضغط مـن الأب أو الزوج، وإنما بضغط من الحياة ولقمـة العيش، أصبحت المرأة في نظر الحداثة –في صيغتها العامة الظاهرة– جسـدا للاستمتاع، ووسيلةً لجني الأرباح وتسويق المنتجات، فزواج الرجل منها شـراكةً يقضي بها شـهوته، وتتحمل هي الإنفاق على نفسـها، وتبعيـة الحمـل والإنجـاب ورعايـة الأولاد بعد قضائه لغرضـه منها دون ترتيـب أي تبعات عليـه إضافيـة.. فالمعادلة بين الرجـل والمرأة في الحداثـة الغربية تميل ميـلاً مفرطـاً لصالح

(١) أبو زيد: نقد الخطاب الديني، صـ٢٣٦، مرجع سابق.
(٢) نفس السابق، صـ١١٣.
(٣) أبو زيد: دوائر الخوف، صـ٢٣٣-٢٣٥، مرجع سابق.

الرجل على حساب المرأة، وإن ظهرت بمظهر المساواة معه بإلزامها بالإنفاق على البيت بالتساوي، وإذا وقع الطلاق كان لزاماً عليها مقاسمته مالها مما جمعته وعملت لتحصيله أثناء مدة الزواج، إن حدث زواج أصلاً، وإن لم يتم الزواج قضى شهوته وأنجب له أطفالاً ثم تركها وأطفالها دون التزام مفروض عليه، وأصبحت هي بالخيار إما أن تدوس على فطرة الأمومة وعاطفة الرحمة بأطفالها فتدفعهم إلى مؤسسات الرعاية، أو أن تتماشى مع الفطرة فتتحمل ضنك الاعتناء بالأطفال غير الشرعيين الذين أنجبتهم بترحيب الحداثة وإفرازاتها.. ففي كلا الحالين تصور حجم الشقاء الذي تحياه المرأة في ظل هذه المنظومة.

ولكن التشريع الإسلامي الذي هو وحي رباني أنزل كل شئ منزلته، ووضع الأمور في نصابها، فتعامل مع الرجل حسب طبيعته، وبما وهبه الله من قدرات، وحباه من إمكانيات، وألزمه من مسؤوليات، فأوجب عليه الإنفاق على الزوجة كما على الأولاد، وألزمه العناية وتربية الأولاد في الفترة الأطول من حاجة الولد إلى الرعاية، فكان ذلك عليه من الواجبات ملزماً بها ليس له التمنن ولا الامتناع.. وفي حال تقصيره بشئ من ذلك عاقبه التشريع ذاته بالتعزير. وأعطى للزوجة حق التفريق وألزمه بالنفقة والنسب وكل ما إلى ذلك، وهذا الشرع عامل المرأة وفق قدراتها وبطبيعتها الجسمانية والنفسية، فوضع لها أحكاماً، وجعل لها كياناً منفصلاً عن الرجل، فلا تقاس به، كما أنه لا يقاس بها، فهي مستقلة بذاتها لها مالها وتجارتها وحريتها وحقوقها الكاملة غير المنقوصة، فقد تكون غنيةً وزوجها فقير، ومع ذلك لا تلزم بالإنفاق عليه، وما تدفعه له يكون من قبيل الصدقة والزكاة، فهي مختارة حرة مريدة بذاتها، حقوقها مصانة بذاتها.

ومسألة الميراث من المسائل التي بنيت في الشريعة الإسلامية، ونزل الشارع الحكيم بها من منطلق هذه النظرة المستقلة للرجل وللمرأة، وبمنظور الواجبات على كل واحد منهما، لا على منظور التطوع والصدقات، ومن هنا فليس صحيحاً أن نصيب المرأة من الميراث نصف نصيب الرجل، ففي حالات عديدة يكون للزوجة أو للأم أكثر من نصيب المقابل لها من الرجال، فإذا تم القول بالمساواة في هذه الحالات يكون الغبن والظلم وقع على المرأة، وهل يقبل الحداثي الداعي للمساواة بذلك في هذه الحالات؟[1]، مع الأخذ بعين الاعتبار أن

(١) منها على سبيل المثال لا الحصر: إذا توفيت امرأة ولها زوج وبنت وأم وشقيق، فيكون للبنت نصف التركة، ولأبيها الزوج الربع وللجدة أم المتوفاة السدس، وللأخ ١/ ١٢ من التركة، وهنا يكون للبنت أكثر من نصيب أبيها الذكر.. والأمثلة عديدة.

الرجل هو الملزم بالإنفاق وتأمين متطلبات الأسرة والحياة.

وصحيح أن الإسلام بشريعته المتقدمة جاء ثورةً على الواقع مما لم يألفه أهل الجاهلية، ولكـن يؤخذ على قراءة الحداثيين عـدة أمور منها: أن الصورة التي رسـمها الحداثي للمرأة الجاهليـة بوصفهـا متاعـاً لا قيمة له وما إلـى ذلك.. هذا جـزء من الصورة وليـس الصورة كاملـةً تمامـاً، فكمـا أن بعض الرجال في ذلك الزمـن كانوا مما لا قيمة لهـم ولا وزن، ويقع عليهم الظلم، ويباعون ويشـترون، وتسبى نساؤهم كما أطفالهم ذكوراً وإناثـاً.. فكذلك كان من النسـاء في الجاهلية من أهل الحسـب والنسـب والجاه والسـلطان، ومن أصحاب الرأي والمشـورة والمـال، من أمثال خديجة بنـت خويلد، وهند بنت عتبـة، وأم مصعب بن عمير، وغيرهـن الكثيـر.. ممـن ملكن المال، وكـن من أصحاب الجـاه والرأي حتى بيـن الرجال، وهؤلاء ممن شملهن تشريع الإسلام، وأغفل ذكرهن الخطاب الحداثي.

ومنها أن القراءة التاريخية لأحكام المرأة في الإسـلام تؤكد على أنها أحكام نهائية لم تأت مرحليـة لتصـل إلى غاية لم تتحقق مـع انتهاء الوحي، بل ما جاء به الإسـلام عند نزول الوحي أو عند تحققها الأول يمثل غاية مراد الشـارع الحكيم، وذلك لأن السـياق التاريخي يقول بأن الصراع المحتدم بين رسالة الإسلام وبين الشرك إنما كان على مسألة التوحيد أي في الاعتقاد، وهذا هو محور الصراع، وكانت مسألة التشريعات الجزئية في درجة ثانية، وكانت مسألة المرأة والميراث في درجة رابعة وخامسة.. بمعنى أن ميراث المرأة لم يكن مما يخشاه الإسلام أن يثير الحروب ضده، أو ينفر الناس من الدخول فيه، بل هو باب من أبواب العدل الذي أراد تحقيقه ليوصد مقابله بابـاً من الظلم اعتاده الناس وساروا به حتى أصبح من مألوف حياتهم.

وعلى فرض صحة قراءة الحداثيين لأحكام الميراث.. فإذا كان الإسلام في بدايته يخشى امتناع الناس عنه في حال فرض الميراث بالتسـاوي بين الرجل والمرأة.. فلماذا لم يصل إلى غاية هدفه بإعلان تلك المسـاواة بعد أن اسـتقر أمره وصار له دولة وله رجال ينافحون عنه؟، فالسـياق التاريخي يدل على قدرة التشـريع فرض هذه المسـاواة وعدم تركها للاجتهاد بعد وفـاة النبي صلى الله عليه وسـلم، فتصبـح عرضةً للضياع وعدم التحقق بسـبب أهواء الناس وأمزجتهـم، فالإنسـان مفطور على حب التملـك وعدم منح ماله دون مقابـل، لقوله تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ (الفجر: ٢٠) فإذا كان مقصود الإسـلام الوصول إلى المساواة

التامة بين المرأة والرجل في الميراث، فإن عدم تصريحه بهذه الغاية وعدم تحقيقه لها في أوج قوته مع امتلاكه لأدوات فرضها يعد تفريطاً وإضاعةً للحقوق، وإبقاءً للظالم وإقراراً للظلم، وهـذا بحق الشـارع الحكيم، صاحب العـدل المطلق، ممنوع ممتنع، فلـزم من ذلك أن هذه الأحكام الثابتة نصاً هي غاية ما أراده الشرع نصاً وأوجده واقعاً وحكماً.. بل لقد علمت أن الشارع لم يترك شيئا من أمر الدين إلا وبينه ولم يتركه لأهواء الناس، وما تركه لظروف الزمان والمـكان لا يعدو أن يكـون في الجزئيات المتأثرة بالظرف الزمـاني والمكاني وجودا أو عدما أو درجة في التحقق.. ألم تر أنه عندما لم يتمم النبي صلى الله عليه وسـلم تطهير الجزيرة من الديانـات غير الإسـلامية مثلا، صرح لأصحابه آخر حياته مـوكلا لهم المهمة من بعده بقوله صلى الله عليه وسـلم: «**لا يجتمع في جزيرة العرب دينان**»[1]، فأنفذ المسلمون بعهد عمر هذا المـراد.. فكيف يترك النبي صلى الله عليه وسـلم التصريح بهذه الغايـة في ميراث المرأة دون إيضاح حتى للخاصة إذا كانت غاية الشرع المساواة؟، هذا مما يستبعد.

وليست المساواة هي العدل أبداً، بل العدل هو إعطاء كل شئ حقه، فالعدل وضع الأمور في نصابها دون إفراط ولا تفريط.. فإذا كان المشـرّع هو صاحب العدل المطلق العارف كنه الأشياء بسـرائرها وعلانيتهـا فهو خالقها وموجدها.. فإنه يمتنع عن الظلـم، ويكون توزيع الميراث وفق ما حدد هو العدل بذاته، وهو الصالح بعينه للبشر في مطلق أحوالهم، فـ(الشريعة عدل كلها)..

ومن هنا يتبين بطلان القراءة الحداثية لمسـألة مساواة المرأة بالرجل وما يتفرع عنها من مسـائل الميراث، وتجدر الإشارة إلى أن المسـألة مرتبطة بمنظومة معرفية كاملة، قائمة على أن أسـاس هذه الأحكام هو نصوص الوحي ذي المصدر الإلهي.. فلا تؤخذ قضية الميراث بمعزل عن المنظومة الإسلامية[2].

---

(١) والحديـث نصـه كما عند الطبراني من حديث عائشـة قالت: كان آخر ما عهد رسـول الله صلى الله عليه وسـلم: «لا يـترك في جزيرة العـرب دينان» انتهى. أخرجه أحمد: المسـند، ٦/ ٢٧٥، وانظر الطبراني، سـليمان بن أحمد بـن أيـوب اللخمي (ت٢٦٠هـ): المعجم الأوسـط، ١/ ٣٠٠ ح١٠٦٦، تحقيق محمد حسـن إسـماعيل، دار الفكـر- عمان، ط١، ١٩٩٩م. وأخرجه البيهقي في الكـبرى من حديث أبي هريرة، انظر: البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ): السنن الكبرى، كتاب المساقاة/ باب المعاملة على النخل بشطر ما يخرج ٦/ ١٩٠ ح ١١٦٢٩، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط٣، ٢٠٠٣م.

(٢) انظر في هذه المسـألة ما كتبه أبو زيد: دوائر الخوف، صـ٢٨٧-٢٩٠، وما كتبه جعيط، هشـام (٢٠٠٧): السـيرة النبوية ٢ تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، صـ٨٣، ط١، بيروت: دار الطليعة.

المبحث الثالث

المنهج العقلاني (العقلانية) و أولية العقل

(الانتقال من تقديس النص (الوحي) إلى تقديس العقل)

مسألة (العقل) من المنطلقات الهامة التي ارتكز عليها الفكر الحداثي، منطلقاً منه ليبني عليه إنتاجاته الفكرية، ومناهجه العلمية؛ فبعد أن أزال الحداثي القداسة عن النص والوحي، حل العقل مكان الوحي في القدسية، حتى كان للعقل منزلة عند الحداثي تفوق منزلة الوحي والنص عند أبناء الخطاب الإسلامي، فانتقل الحداثي العربي من تقديس الوحي والنص، إلى تقديس العقل وإنتاجه من الفكر، فالعقل عند الحداثي مرتبط بمفاهيم متعددة لا يمكن حصر فهم واحد له، وتجدهم متشعبين ومختلفين بالنظر إلى العقل من مختلف منطلقاتهم وقيمهم العليا التي اتخذوها شعارا للحياة؛ فمنهم من نظر إلى العقل من خلال قيمة عليا في نفسه كالحرية مثلاً، فمن مستلزمات العقل والعقلانية الحرية المطلقة في الفهم والعمل والاختيار، فلا يحاسب شخص على فهم خاطئ ما دام مبنياً على إعمال النظر والتأمل والفكر العقلي، مهما كانت نتائج هذه الممارسة الحرة.

لذا كان رائد العقلانيين وقدوتهم –من أصحاب المنهج العقلي وتقديس العقل– اليوم هو الشيطان نفسه، فهو عندهم أول من استخدم عقله، وأعمل نظره، في قبول الأحكام وردها، **فإبليس (رمز الحرية والرفض وتحدي الإنسان)**[1]، برفضه الانصياع للأمر الإلهي بالسجود لآدم، فـ**(ربما لم يعص إبليس بتركه السجود لآدم، ولكن لجحده بالله)**[2]، فهو قد اتخذ موقفه بالعصيان باستخدام عقله، يريدون بذلك التسويغ إلى أن اتخاذ الموقف المبني على إعمال النظر واستخدام العقل لا يعد معصية مهما أدى إليه هذا العقل من نتائج، محاولين زرع هذه القيمة للعقل ليتخذوه إلهاً لهم يشرع ويحكم.. فكان إبليس رائد الحداثيين العقلانيين، ويتمثل ذلك بـ**(اعتراض إبليس على خالقه ومخالفته له بتحكيم العقل وعصيان الأمر، ولقد سرت هذه الشبهة إلى آدم وذريته من بعده**، وكانت سبباً لهبوطه إلى الأرض، **وكانت إذن بدء**

(١) حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، ٤/ ١٩٥، مرجع سابق.
(٢) نفس السابق.

العالم ومنطلق الاجتماع والعمران وبداية العقل)[1]، فعجب لأمر هؤلاء تركوا كل ما سبق من بداية التاريخ وخلق آدم حتى العصر الراهن من معطيات وشخصيات وقدوات، فلم يجدوا إلا إبليس الملعون في كل الديانات والأفكار سوى عند عبدة الشيطان لاتخاذه رائداً وإماماً وملهماً لهم.

لكن حداثة العقل بمفهومها الآنف الذكر، هي اتباع هوى النفس بإطلاق العنان للرغبات والشهوات وكبح العقل وإلغائه تحت وطأة جموح الشهوة بمختلف أشكالها، فأكثر ما يميز حداثة اليوم بأنها حداثة هوى ورغبات نفس، فاتخذ هؤلاء الهوى إلهاً لهم، وأخذوا يقلبون النصوص ويتحكمون بها، بعرضها على أهوائهم فـ **(اجترءوا على نصوص الشرع التي جاء بها الوحي المعصوم في القرآن العزيز والسنة المشرفة، فردوها بلا مبالاة، وجحدوها بلا إثارة من علم أو هدى**، إلا اتباعاً لهوى أنفسهم أو أهواء الآخرين ممن يريدون أن يفتنوهم عن بعض ما أنزل الله إليهم من الحق)[2]، فأفضى الإنسان الحداثي نهاية المطاف (يدور حول نفسه، وأصبح يعيش ليأكل لا يأكل ليعيش.. وأن كل كفاحه النبيل قد حصر ما بين الإنتاج والاستهلاك...اللذين يفرضان عليه أن لا يقنع ولا يشبع)[3]، فلا هدف، ولا غاية، وما أشبهها بحياة البهائم، وصدق الله إذ يقول: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان:٤٤)، فعرضوا النص على العقل، أو قل على الهوى، فما وافق عقولهم أو أهواءهم أخذوه وقبلوه، وما عارضها أو اشتبه على عقولهم ردوه ورفضوه، مع تحديد مفهوم واضح لهذا العقل الذي جعلوه حكما على النص ومشرعا للحياة.. وما هذا إلا نقديس للعقل، وتأليه له من دون الله، وما هو إلا اتباع للهوى يرفضه العقل السليم والعلم الصحيح.

***

(١) حرب، علي:نقد الحقيقة، صـ٣١، مرجع سابق.

(٢) القرضاوي، يوسف (٢٠٠٧م): دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، صـ٨٥، دار الشروق، القاهرة، ط٢.

(٣) البنا، جمال: روح الإسلام، صـ٣٢، دار الشروق: القاهرة، ط٢.

المبحث الرابع

المنهج المادي (المادية)

نقد النص بعرضه على العلم الطبيعي وإنتاجات العصر

تعـرض فريـق كبير من الحداثيـين لصدمة الحداثـة، فذهلوا بالحضـارة الغربية، خاصةً فيمـا أنتجتـه من علوم ومنتجاتهـا التقنية.. وكالمعتـاد أخذ الحداثي العربي هـذه الإنتاجات محاولا تطبيقها على مكونات الحضارة الإسـلامية وثقافتها الراسـخة؛ فدعا فريق منهم إلى إعادة نقد النصوص وقراءتهـا بعرضها على العلم الطبيعي وإنتاجاته بوصفها المرحلة الأكثر تطـوراً في تاريخ البشـرية وفق (نظرية كومـت.. قانون الحالات الثلاث.. العقل الإنسـاني في تصويره الوجود مر بحالات ثلاث: الأولى الحال الثيولوجية أو اللاهوتية، والثانية هي الحال التجريديـة، والحـال الثالثة هي **الحـال العلمية التي تبحـث عن طريق الملاحظـة والمقارنة والاسـتقراء عن سـنن الكون وقوانينه الثابتة**)[1]، فالدين يمثل المرحلة البدائية الأولى للحياة البشرية بتصوراته عن الكون والحياة.. وهذه المرحلة قد تجاوزها العقل الإنساني بمرحلتين ليصل إلى اكتشـاف الكون وسـننه الثابتة وقوانينه المحركة بعقله البشري المجرد، وبناءً عليه فإن الأكثر تقدمًا يصبح معياراً لمعرفة التقدم من عدمه والصواب من نقيضه.

ومـن هنا رأى فريق مـن الحداثيين العلم الطبيعي والمادية الطبيعية معياراً ضابطًا يجب عرض النصوص الإسـلامية عليه قبولاً ورفضًا، فـ(العلم هو أساس الإثبات أو النفي وليس الرواية)[2]، فعلى الإنسـان العربي اليوم (أن يختاروا لأنفسـهم أحد وجهين: فإما هم العلماء المعاصـرون لـروح العلم، فيرفضون كل ما ينفي ذلك، وإما هـم الوارثون لثقافة غير علمية، فيقبلون هذا التذبذب بين أن يكون للطبيعة قوانينها وألا يكون)[3].

وقـد يقـول قائـل: هـل من مشـكلة أو سـوء قصـد أو ضرر في عـرض النص الشـرعي والمـوروث على العلم الطبيعي؟، وهل في النص الشـرعي ما يعارض العلم ويناقضه؟، وإذا

(١) وهي نظرية كومت كما نقلها هيكل، محمد حسـين (٢٠٠٧م): الإيمان والمعرفة والفلسـفة، ص٢٣-٢٤، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١.

(٢) حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ٤/ ١٤٨-١٤٩، مرجع سابق.

(٣) محمود، زكي نجيب: تجديد الفكر العربي، صـ١٢، دار الشروق: القاهرة، ط٧.

كان هذا موجوداً فلماذا نتشبث به ونرفض عرضه على إفرازات العلم اليوم؟.. يمكن مناقشة هذه الأسئلة البريئة ظاهرا بالقول بأن عرض الروايات والسنة على الحقائق العلمية الثابتة أحد الضوابط التي أخذ بها نقاد الحديث وفقهاؤه عند نقدهم للروايات الحديثية ابتداءا، فهذا مما لا إشكال فيه، ولكن بمراعاة ضابطين ضروريين في هذا المقام: **أولاهما**: أن تكون الرواية المنتقدة ظنية الدلالة أو الثبوت أو كلاهما، **وثانيهما**: أن تكون المعطيات العلمية اكتسبت صفة القطعية أي أصبحت حقيقة علمية اكتسبت الصفة اليقينية مثل دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس، أو كروية الأرض وما إلى ذلك.. فما هذا وصفه تنطبق عليه القاعدة أنه لا يعارض صحيح المنقول صريح المعقول، وإن وجد هذا التناقض نتوقف أو نرفض الظني ونأخذ بالقطعي من الرواية أو العلم، ولا يوجد خوف على الرواية من العلم.

ولكن الحداثي عند دعوته لإعادة نقد النص وفق هذا المبدأ إنما يريد فتح المجال لرفضه ورده لأدنى شبهة، أو لتوهم عدم الموافقة ابتداءً، بدعوى أن ميدان العلم يختلف ويسير بطريق متوازٍ تماما مع طريق العلم، فلا مجال ولا احتمال للالتقاء بينهما البتة.. لأن مبتغاه إنما هو إقصاء النص جملة..

مثال على المنهج المادي لنقد النص وقراءته: حديث الذبابة: من الأمثلة على رد بعض الأحاديث والقول بعدم صحتها بدعوى مناقضتها للعلم ردهم لحديث الذبابة بدعوى معارضته للعلم، وهو ما ترفضه الأذواق العامة وينافي الحضارة[1]، وقالوا بأن العلم أثبت أن الذباب من أهم أسباب انتشار الأمراض والأوبئة بين الناس، فكيف يأمر النبي بغمسه في الشراب قبل إخراجه؟!.. والجواب عن ذلك من وجوه: **أولاها**: أن كثيرا من المخلوقات والحيوانات تحمل المتضادات، فهي تحمل السم، وتحمل الشفاء من السم، كما في الأفعى وغيرها من الهوام الحاملة للسموم، وتستخرج الأدوية والترياق منها لعلاج الآفات والأمراض والوقاية من السموم[2]. **وثانيها** : أن العلم الحديث أثبت أن الذباب يحمل

(١) وهو حديث: «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه، ثم ينزعه، فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى شفاء»، البخاري: الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق/ باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم.. ٦/ ٤٣٣، ح ٣٣٢٠، مصدر سابق.

(٢) انظر ما نقله ابن حجر عن الخطابي في شرحه لحديث الذبابة في فتح الباري، السابق نفسه.

الجراثيم في إحدى جناحيه، ولكنه لكي يحمي نفسه منها فلا يموت بما يحمله من داء، فإن جسم الذبابة وجهازها المناعي يشكل أجساماً مضادةً للجراثيم التي يحملها[1].

وثالثها: أن الحديث لم ينص على الأمر بشرب الماء أو الشراب الذي وقع فيه الذباب، ولكن يوجه الإنسان المسلم الذي وقع الذباب في إنائه ورغب بشرب ما فيه أو لم يكن له بد من شرب ما فيه ولم يرد إلقاءه، فإن عليه أن يغمس الذبابة بالإناء ثم يلقيها، لما في هذا الفعل من حماية طبية لهذا الإنسان تدخل في باب الطب الوقائي، خاصةً وأن وقوع الذباب في الطعام مما تعم به البلوى في بعض الأماكن..

***

(١) انظر الأبحاث والمقالات الكثيرة المنشورة في هذا الباب على مواقع الانترنت، ومنها أبحاث معدّة من سبعينيات القرن الماضي.

المبحث الخامس

المنهج التفكيكي لنقد النص وقراءته

ينتمي منهج التفكيك لنقد النصوص وقراءتها إلى مدرسة ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية، وقد ظهر هذا المنهج على يدي بعض مفكري الغرب من أمثال دريدا وغيره ممن نظّروا لهذا المنهج وأطّروا له.. وكعادتها قامت الحداثة العربية باستقاء هذا المنهج من نظيرتها الغربية محاولةً إسقاطه على النصوص الإسلامية نقداً وقراءةً.. ودعا الحداثيون العرب -أو جلهم- إلى تطبيق هذا المنهج بحذافيره فـ(ينبغي علينا القيام بتفكيك النص القرآني وتحليله، ومن ثم اكتشاف الدلالات التي قد تضع يدنا على معقد المسألة)[1] للتمكن نهاية المطاف من نزع القداسة عن النص وقراءته حسب فهم كل قارئ، وإفقاد النص أي دلالة على المعنى بفتح باب التأويل غير المنضبط، وللتمكن كذلك من التخلص من القوالب الجامدة وأحادية المعنى التي وضعها الخطاب الإسلامي مشكلاً سياجًا حول النص لا يلجه إلا أصحاب هذا الخطاب وحدهم.

مفهوم التفكيك: عند الوقوف على مفهوم (التفكيك) أول ما يواجه الباحث هو اتفاق المنظرين لهذا المنهج على أن أساسه يقوم على فقدان المعنى وعدم الثبات فيه، وأن العبرة بالذات القارئة للنص، لا بكاتبه، ولا بمصدره، ويقبل النص، أو يرفض ويؤول، أو يفهم على معنى من المعاني أو وجه من الوجوه اعتماداً على ما تبادر إلى ذهن القارئ من المعاني عند قراءته للنص -موضع القراءة-، وهو ما يسميه بعضهم بـ(الحدس)، وقريب من هذا الموقف -إن لم يكن هو ذاته- ما دعى إليه حسن حنفي من النقد الشعوري للمرويات، أي نقد الروايات اعتماداً على الشعور الذاتي للناقد (القارئ) دون حاجة إلى وجود ما يؤيد هذه القراءة، أو يرفضها، أو وجود ما يسوغ هذا النقد أو ينفيه. فالتفكيكية تنظر إلى النص بأنه (ليس ثابتًا قاراً محكم الوثاق، بل هو نصوص متعددة (تناص) مهاجرة في الزمن، لا يمكن الإمساك بها، لذا فهم ينادون بإرجاء الدلالة، وفتح باب القراءات المتعددة إلى ما لا نهاية)[2]، فالتفكيك هو (استراتيجية وبراعة ودهاء في فحص النصوص والموضوعات يسعى إلى

(١) تيزيني: النص القرآني، صـ٢٨٤، مرجع سابق.

(٢) بارة، عبد الغني (٢٠٠٥): إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب التنويري العربي المعاصر، مقارنة حوارية في

كسـر منطق الثنائيات الميتافيزيقي داخل/ خـارج، دال/ مدلول، واقع/ مثال، لإقرار حقيقة «المتردد اللايقيني» في عبارة «لا هذا...ولا ذاك»)[1].

أي أن التفكيكيـة هـي نفي الحقيقة حسـب نظرة نيتشـة (الـذي يعتـبر الحقيقة وهمـاً مـن الأوهـام التي أقرها اللوغـوس حتى يحافظ على ثباتـه، لذلك دعا إلـى أن الحقيقة أو المعنـى غير موجود في العالم الآخر (العقـل الميتافيزيقي).. وإنما هي في العالم الظاهري، عالم السـطوح القابل للتأويل اللانهائـي، عالم الفوضى الذي تتعدد تفاسـيره بعدد القراء، فالحقيقة هي الاعتقاد، فقد يكون الشـر خيراً، والمدنس مقدسـاً، والحقيقة زيفـاً ووهمـاً، واليقين شكـاً)[2]، فإن (نيتشة وديريدا ونقاد جامعة «بال» انصرفوا إلى لعبة الدوال المتعددة الدلالات.. وهكذا تقدم التفكيكية نفسها باعتبارها نظرية تضع المستقبلية العقلانية الأكثر تأصلاً في الوعي اليومي موضع تساؤل، ومشروع التفكيكية هو في نهاية الأمر تفكيك هيمنة الأيديولوجيات والمنظومات المتعلقة بها)[3]، أي أن التفكيكية هي اللاحقيقي واللامقدس واللانهائي واللاثبات واللامطلق، فكل شـئ قابل للنقاش وخاضع للتساؤل.. ومن هنا فإن القـراءة التفكيكيـة للنصوص تقـوم على إقصاء التفكيـر المنطقي، وإبعـاد العقل البرهاني، و(اخـتراق حدود اللغة والمنطق لا يتم إلا بالحدس، فهو حـده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة، فتعيش معها إشـكاليتها ومشـاكلها.. إنه رؤية مباشـرة استكشـافية تستكشـف الطريق، وتسـتبق النتائـج.. بهذا النوع مـن الحدس الاستشـرافي تتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة، وسيلتها في ذلك ما في النص من علامات)[4]، ومن هذه العلامات (ما يختفي وراء سـياق التفكير، ويتسـتر وراء مناورات التعبير)[5]، أي بمعرفة المنطلق الفكري والقضية الأيديولوجية التي يخفيها النص، ويتستر خلف منطوقه، وهـو مـا عبر عنـه أحدهم بـ(الكشـف عن المضمـون الأيديولوجـي لفكر ما هو الوسـيلة

الأصول المعرفية، صـ٢٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(١) الزين: تأويلات وتفكيكات، صـ١٨٩، مرجع سابق.

(٢) بارة: إشكالية تأصيل الحداثة، صـ٢٧، مرجع سابق.

(٣) خمري، د. حسين: نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، صـ٣٨٣، الدار العربية للعلوم: الجزائر، ط١.

(٤) الجابري: نحن والتراث، صـ٣٠، مرجع سابق.

(٥) نفس السابق.

الوحيـدة لجعلـه فعلاً معاصراً لنفسـه مرتبطـاً بعالمه، فصل الذات عـن الموضوع، وفصل الموضـوع عن الذات عمليتان متداخلتان.. إنهما تشـكلان معـاً اللحظة الأولى في المنهج لحظة طلب الموضوعية)[1].

وبعبـارة أخرى: التفكيك هو الهرطقة، فهو شـئ لا شـئ، هو غيـاب المعنى، وانفلات الفكر، وضياع الحقيقة، هو هلامية التفكير، هو ضياع الإنسان، لأن إنسانـاً بلا فكر ولا ضابط يكـون فقد العقل، لأن العقل هو الضبط، والتفكيك انفـلات من الضوابط جملةً، ولا حقيقة ولا ثابت في التفكيك، فهو عملية مساءلة مستمرة لنص، وتولد لا نهائي للمعاني التي لا ترتبط بالنص برابط منطقي ضرورة، فهو (فهم الفهم، وإعادة النظر في مفهوم الحقيقة ذاته، فلم تعد الحقيقـة تطابق الحكم مع الموضوع القائم خارج الذهن.. بل الحقيقة تتعلق بظروف تكوّنها وشـروط إنتاجها وانبنائها، وتتوقف على معطيات التجربة ومواضيع النظر، وحقوق القراءة، وأحوال الذات القارئة، **إنها ثمرة الحاكمة الإنسانية**، وشـكل من أشـكال ممارسـة الإنسـان لذاتـه، أي ثمـرة تأوله لوجـوده)[2]، فما يحدد الحقيقة ليسـت الحقيقة ذاتهـا، بل هي الذات القارئة حسـب مكونات القارئ الذاتيـة، وخلفيته الثقافية، ومرجعياته الأيديولوجية حسـب تكوينـه الثقافي والعلمي.. ومن هنا فقد يكون الشـئ المتعارف عليه بأنه خير بذاته يكون عند قارئ ما شر مطلق.. وهذا أحد أوجه الحداثة في أحد صور تطبيقها للحرية كمبدأ كلي ومرجع عام وقيمة عليا تنظم السلوك الإنساني، وتجعل الإنسان إله نفسه.

ويمكـن إجمال القول بأن التفكيك هو منهج لقـراءة النص وفهمه ولنقده ونفيه، يتعامل مـع النص بوصفه نصـاً لغويـاً، وبنيةً مسـتقلةً بذاتها، منفصلةً عـن عالمها الخارجي حتى عن صاحبهـا وعن مصدرها، بحيث يتـم الوقوف على الدافع من النص (الفكرة الأيديولوجية أو الطرح الأيديولوجي) الذي يقف خلف النص، وهو الشـئ المسـتتر أو المخفي وراء النص، وذلك بتجزئته إلى وحدات جزئية منفصلة، ثم إعادة تشـكيله حسـب ما تولد في نفس القارئ من معنى، أو ما ترك النص في نفسه من انطباعات، دون أن ترتبط هذه المعاني أو الانطباعات المتولـدة في ذهـن القارئ برابط منطقي برهاني، أو أن تتبـع لمنهج منضبط في القراءة والفهم،

(١) نفس السابق، صـ٢٩.

(٢) حرب: نقد الحقيقة، صـ٦٦، مرجع سابق.

ليصل القارئ إلى ما يريد من المعاني دون وجود للحقيقة أو الثوابت، ودون وجود للمقدس أو العلوي، فكل نص عالم خاص –وفق هذا المنهج– لا يرتبط بنص آخر وإن كان لنفس صاحب النص الأول، فلا عبرة بأي شئ خارج النص، بل العبرة بالقارئ وفهمه فقط، مما يفتح الباب واسعاً أمام عدد لا نهائي من القراءات ونفي للحقائق، فيؤول الأمر إلى نفي التقديس، وإلى العلمنة، والنفس البشرية أو الهوى هو إله الناس، ومحركه، ومحدد قيم الأشياء من خير أو شر حسب الهوى.

مثال على تطبيق المنهج التفكيكي: ما قرأه هشام جعيط لقصة نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم وقال له: اقرأ، فرد النبي صلى الله عليه وسلم: «ما أنا بقارئ» فذهب إلى أن (**عبارة: «ما أنا بقارئ» التي تبدو مهمةً لا تعني في رأيي «لا أحسن القراءة»، بل «أرفض أن أقرأ، لأني حر في أن أقرأ أو لا أقرأ»، ولم يطع النبي هذا الأمر حسب الرواية إلا مكرهاً بالقوة،** وأخيراً فجبريل هو الذي قرأ النص، فانطبع في قلب الرسول)[1].. فهذا الفهم لهذه الرواية إنما قام به جعيط، لأنه رأى في أمية النبي صلى الله عليه وسلم ما يناقض فكرته المحورية في قراءته للسيرة القائمة على عد الإسلام منحولاً من الديانات الأخرى السابقة عليه وخصوصاً من المسيحية الشرقية السورية، بدليل التشابه بين بعض أحكام الإسلام وبين ما هو في المسيحية، ناسباً أن النبي صلى الله عليه وسلم تعلم المسيحية في رحلاته التجارية إلى الشام، وأنه مكث فيه سنةً أو سنتين يتعلم على يدي رهبانها، فانتحل الإسلام منها.

فإذا قبل أمية النبي، وقبل رواية بداية نزول القرآن أو أول ما نزل، فإنه ينسف مشروعه كاملاً، ومن هنا ذهب إلى قراءة الرواية على هذا النحو ليحقق ثلاثة أمور: أولاها: رفض أمية النبي، وثانيها: رفض المصدر الإلهي للقرآن أو النص، وثالثها: إطلاق الحرية الكاملة للإنسان بضوء فهمه لقول النبي صلى الله عليه وسلم «ما أنا بقارئ»، أي (أنا حر في أن أقرأ أو لا أقرأ..). وتلاحظ أنه لم يقدم أي مسوغ لهذا الفهم سوى أن هذا هو الذي يفهمه، فهو غير مطالب بدليل، فالعبرة بالذات القارئة لا الكاتبة، ومعلوم بطلان هذه القراءة، وفساد هذا الفهم، لأن أمية النبي صلى الله عليه وسلم –أمية القراءة والكتابة– ثابتة في الواقع الاجتماعي

(١) جعيط، هشام (٢٠٠٧): السيرة النبوية (١) الوحي والقرآن والنبوة، صـ ٤٠، دار الطليعة: بيروت، ط٣.

المشخص لحياة النبي صلى الله عليه وسلم، وثابتة في القرآن الكريم نصاً بقوله تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾ (الأعراف: ١٥٧) وقوله: ﴿ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (الأعراف: ١٥٨)..

ولا يستغرق كثيراً في مناقشة هذه القراءة، لأن مسألة إثبات أمية النبي صلى الله عليه وسلم واضحة، فالمجتمع الذي عاشه النبي صلى الله عليه وسلم كان يتسم بأمية القراءة والكتابة، وإن وجدت بعض الكتابات والمدونات كالمعلقات العشر وتدوين القرآن فيما بعد.. إلا أن السمة الغالبة لأهل ذلك العصر من تلك البقعة هي الأمية، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ (الجمعة: ٢) وقوله تعالى على لسان أهل الكتاب: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (آل عمران: ٧٥).

وأما ادعاء أن الإسلام منحول من المسيحية الشرقية السورية، فهذا بحث ميدانه القراءة التاريخية، ويمكن الرد بالقول: إن التشابه الموجود بين الإسلام والديانات السابقة عليه من أهل الكتاب، إنما هو –من الوجهة الإسلامية– ما تبقى من ديانات أهل الكتاب سالماً من التحريف، ذلك لأن الإسلام واليهودية والمسيحية ورسالة إبراهيم ونوح.. وكافة الأنبياء، إنما مصدرها واحد، ومنشئها وموجدها واحد، وهو رب العالمين، لذا جاء قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ (الشعراء: ١٩٧) فهذا الشبه يحمل على ذلك، وهو وحده المصدر للكل.. والمسلم مطالب بالإيمان بالرسل السابقين جميعاً، لأن الدعوة الإسلامية امتداد للدعوات الربانية السابقة واحدة المصدر.

***

الخاتمة

أولا: جميع المناهج الحداثية من الهرمينيوطيقيا، والبنيوية، والتاريخية، والمادية العقلية، والتفكيك هي أدوات لإقصاء النص، وإحلال العقل مكانه، لرفض سلطة النص المقدس، والقول بسلطة العقل المقدس.

ثانيا: المناهج الحداثية لا تصلح للتطبيق ولنقد النص، وذلك لأنها تختلف من حيث الميدان، فواقع النص الاسلامي يخالف مخالفة تامة واقع النصوص التي أنشأت هذه المناهج فجاءت لنقدها.

ثالثا: لا يخشى على النص الإسلامي من تطبيق هذه المناهج عليه، ولكن هذه المناهج بذاتها غير صالحة للتطبيق على النص الإسلامي ابتداء، لأنها ترفض أن تكون منهجا منضبطا.. فهي العبث، ولا يقبل تطبيقه على ديننا.

رابعا: أثار الحداثيون مجموعة من الشبهات التي أشغلت الساحة الفكرية الاسلامية، ولكن هذا لا يعني أنها مشتبهات حقيقية، بل هي تهويمات عقلية، فأي عقل قادر على إثارة أي تشكيك في أي شيء، وفي أي وقت.

خامسا: أثرت الحداثة على عدد من مفكري المسلمين، فأخذ بعضهم يكرر مقولاتهم بوعي أو دون وعي بفحواها وبغرضها.. وذهب آخرون إلى تحكيم عقولهم في المرويات، مما حدا ببعضهم المسارعة إلى رفض ورد بعض النصوص دونما حاجة إلى طول نظر أو عميق فكر، ظنا منه بأنه بذا يخدم الدين، ويسد بابا يمكن للمغرضين النفاذ إلى الاسلام من خلاله.. بينما هو في الواقع يمثل فعله هذا نقطة نصر للحداثيين، بحيث تمكن من تجنيد إسلامي موثوق عند المسلمين لخدمة مصالح الحداثيين بالتسويق لأفكارهم من حيث يدري أو لا يدري.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

د. الحارث فخري عيسى عبدالله

قائمة بالمصادر والمراجع

- أبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠.
- ابـن أنـس، الإمام مالـك، الموطـأ (ت ١٧٥هـ)، ط٣، دار ابن حزم، بيـروت، دار الآفاق الجديدة، المغرب، ١٩٩٦.
- ابـن تيمية، أحمـد بن عبدالحليم بـن عبد السـلام، (٦٧١-٧٢٨هـ)، درء تعـارض العقل والنقل أو موافقة صحيح النقول لصريح المعقول، (تحقيق د. السيد محمد السيد، وسيد إبراهيم صادق)، دار الحديث، القاهرة، (٢٠٠٦-١٤٢٧هـ).
- ابن حنبل، أحمد، المسـند (مسند الإمام أحمد بن حنبل)، المكتب الإسلامي ودار صادر، بيروت.
- ابن رشـد، الجابري، محمد عابد (مقدمة ومدخل)، فصل المقال في تقرير ما بين الشـريعة والحكمـة من الاتصال أو وجـوب النظر العقلي وحـدود التأويل (الديـن والمجتمع)، ط٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧.
- ابـن ماجة، أبو عبدالله محمد بـن يزيد القزويني (٢٠٧-٢٧٥هـ)، السـنن، (تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، عيسى البابي الحلبي وشركاه)، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢م.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٥)، مفهوم النص دراسـة في علوم القرآن، ط٦، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبـو زيد، نصـر حامد (٢٠٠٧)، نقد الخطاب الديني، ط٣، بيروت: المركز الثقافي العربي، المغرب: الدار البيضاء.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧)، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط٤، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٦)، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط٥، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧)، فلسـفة التأويل دراسـة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، ط٦، بيروت، المركز الثقافي العربي.

- أبـو زيد، نصر حامـد (٢٠٠٥)، الخطاب والتأويل، ط٢، بيـروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- أبو فخر، صقر (٢٠٠٧)، الدين والدهماء والدم العرب واستعصاء الحداثة، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- أدونيـس، علـي (١٩٨٣)، الثابت والمتحول، بحـث في الاتباع والإبـداع عند العرب ١- الأصول، ط٤، بيروت: دار العودة.
- أركون، محمد (٢٠٠٥)، القرآن من التفسـير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط٢، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة.
- أركـون، محمـد ومكسـيم، الان وبرنارد، فرانسيسـكو وكلود (٢٠٠١)، الاستشـراق بين دعاته ومعارضيه، ط٢، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقي.
- أركـون، محمـد (٢٠٠٦)، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال..أين هو الفكر الإسـلامي، ط٣، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقي.
- أركـون، محمد (٢٠٠٧)، الفكر الإسـلامي نقـد واجتهاد، ط٤، (ترجمة هاشـم صالح)، بيروت: دار الساقي.
- إسـماعيل، د. محمـود (٢٠٠٧)، في تأويـل التاريـخ والتراث «دراسـة نظريـة وتطبيقية»، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٥)، في نقد حوار المشرق والمغرب بين د. حنفي ود. الجابري، ط١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- الأندلسـي، أبـو محمد علـي بن أحمد بن حـزم (ت ٤٥٦هـ)، المحلـى، ١/ ١١، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، دار الفكر، بيروت.
- أوزون، زكريـا (٢٠٠٤)، جنايـة البخاري إنقـاذ الدين من إمام المحدثيـن، ط١، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.
- بـارة، عبدالغني (٢٠٠٥)، إشـكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقـدي العربي المعاصر مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (١٩٤-٢٥٦هـ)، الأدب المفرد، ط١، دار القلم، دمشق، ٢٠٠١.
- البنا، جمال (٢٠٠٩)، روح الإسلام، ط١، القاهرة: دار الشروق.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٣٨٤-٤٥٨هـ)، شعب الإيمان، ط١، ١/ ٩، (تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بيوني زغلول)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩-٢٩٧هـ)، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، ٥/ ١، (تحقيق وتعليق إبراهيم عطوة عوض)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩-٢٧٩هـ)، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، ١/ ٥، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، دار إحياء التراث العربي.
- تيزيني، طيب (٢٠٠٨)، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ط٢، دمشق: دار الينابيع.
- تيزيني، طيب (٢٠٠٥)، بيان في النهضة والتنوير العربي، ط١، بيروت: دار الفارابي.
- الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٦)، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- جعيط، هشام (٢٠٠٧)، في السيرة النبوية ٢ تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ط١، بيروت: دار الطليعة.
- جعيط، هشام (٢٠٠٧)، في السيرة النبوية ١ الوحي والقرآن والنبوة، ط٣، بيروت: دار الطليعة.
- حرب، علي (١٩٩٣)، نقد الحقيقة، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- حمزة، محمد (٢٠٠٥)، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، ط١، المغرب- الدار البيضاء: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، وبيروت: المركز الثقافي العربي، لبنان، بيروت.
- حنفي، د. حسن (١٩٨٨)، من العقيدة إلى الثورة/ الجزء الأول المقدمات النظرية/ سلسلة: التراث والتجديد ١ موقفنا من التراث القديم، ط١، ٥/ ١، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي.

- حنفي، د. حسن (١٩٨٢)، دراسات إسلامية، ط١، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
- خمري، د. حسين (٢٠٠٧)، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ط١، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- الزين، محمد شوقي (٢٠٠٢)، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- سالم، د. أحمد محمد (٢٠٠٨)، نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ، ط١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- الصالح، د. نضال عبدالقادر (٢٠٠٦)، المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، ط١، بيروت: دار الطليعة.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، ط٢، ٢٥/ ١، (تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي)، دار إحياء التراث العربي.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط، ط١، ١/ ٧، (تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي)، دار الفكر، عمان، ١٩٩٩م.
- عبدالرحمن، طه (٢٠٠٦)، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي، بيروت.
- عبد الله، د. الحارث فخري (٢٠١٣)، الحداثة وموقفهامن السنة، ط١، القاهرة: دار السلام.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (٧٧٣-٨٥٢هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط٣، ١/ ١٣+ مقدمة وفهارس، مكتب دار السلام، الرياض، ٢٠٠٠.
- القرضاوي، د. يوسف (٢٠٠٦)، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ط٤، القاهرة: دار الشروق.
- القرضاوي، د. يوسف (٢٠٠٧)، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ط٢، القاهرة: دار الشروق.
- المبروك، علي (١٩٩٣)، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد، ط١، بيروت: دار التنوير.
- محمود، د. زكي نجيب (١٩٨٢م)، تجديد الفكر العربي، ط٧، القاهرة: دار الشروق.

- الناصر، عمارة (٢٠٠٧)، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينيوطيقا الغربية والتأويل العربي، ط١، بيروت: دار الفارابي.
- النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمن (٢١٥-٣٠٣هـ)، السنن الكبرى، ط١، ٦/ ١، (تحقيق د. عبدالغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ- ١٩٩١.
- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر الخراساني (٣٠٣هـ)، السنن الكبرى مع شرح السيوطي وحاشية السندي (١١٣٨هـ)، ط٤، ٩/ ١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري (ت ٢٦١هـ)، الجامع الصحيح: صحيح مسلم/ المنهاج: شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط٦، ١٨/ ١، (تحقيق خليل مأمون شيما)، (مؤلف الشرح الإمام محيي الدين النووي (٦٧٦هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٩.
- هيكل، د. محمد حسين (٢٠٠٧)، الإيمان والمعرفة والفلسفة، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

***

المنهج العقلاني في التعامل مع النص الشرعي عند مفكري العرب الجابري نموذجا

خالد أوخراز

أستاذ الثانوية العامة وأستاذ علوم القرآن سابقا

بمعهد الرياض للدراسات القرآنية

الرباط المغرب

مُقَدِّمَة

الحمد لله، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين

اهتمت كثير من الدراسات الحداثية العربية بـ«قراءة»[1] القرآن الكريم باعتباره العنصر الأساس في تشكيل تراث الأمة الإسلامية، وبناء علومها ومعارفها، بغية تأسيس نوع من القطيعة المعرفية، والمنهجية الكلية أو الجزئية مع الكتابات القديمة عن القرآن الكريم وعلومه، رافعة دعاوى التجديد والأنسنة[2] والعقلنة والمعاصرة...؛ وسمحت لنفسها أن تمارس ما تسميه: «قراءة جديدة»، و« تدبراً معاصراً»، و« تفسيراً حديثاً»، و«فتحاً لأفق قرآني حداثي جديد»، بدعوى أنها «تجتهد»، و«تفكر»، و« تتدبر» ولا حرج في « الاجتهاد»، و«التفكر»، و« التدبر»؛ الأمر الذي حملها على التجرؤ على قداسة القرآن وإخضاعه لسلطة المنهجية العقلانية بغية تجاوزه معرفيا، ونقله من مستوى التعالي والمفارقة إلى الإقرار باتصاله وخضوعه لمؤثرات الزمن الطبيعي.

وقد سار كثير من الباحثين العرب على خطى أساتذة التفسير النصي الغربيين الذين درسوا النصوص الدينية في بعدها البشري الطبيعي دون الاعتراف بأصلها المفارق؛ فجاءوا بأصناف من القراءات «المعاصرة» للنص القرآني، منها: «القراءة التاريخية» التي يعد الجزائري

---

(١) كلمة «القراءة» ترجمة عربية لكلمة Lecture الفرنسية، فلا علاقة له باللفظ نفسه الموجود في المعاجم العربية؛ و هو مفهوم اختلف الباحثون حول تعريفه؛ فقد عرفه محمد محمود كالو في كتابه «القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير» على أنه «استخدام النظريات الحديثة في تأويل القرآن الكريم»؛ و عرفه عبد الرزاق هرماس في كتابه «قضية قراءة النص القرآني» بأنه: «تعني التفسير أو التأويل»، ويرى بعض الباحثين في هذه الظاهرة أن من لوازم الأخذ بـ:« القراءة «منهجا لفهم القرآن»، المعرفة والاطلاع على المذاهب الحديثة في البحث والدراسة والنقد، والمُراد بالمعاصرة النسبة إلى العصر الراهن»، وتسمى كذلك «بالقراءة الحداثية»، و« القراءة الجديدة»، و« القراءة العصرانية»، ولا يخفى ما تحمله هذه المصطلحات من معاني التمرد على القواعد والأصول، وضرورة الأخذ بالمناهج الغربية الحديثة في البحث والدراسة والنقد.
ينظر بحث محمد بن زين العابدين رستم المقدم إلى مؤتمر« القراءات المعاصرة للقرآن الكريم»، جامعة شعيب الدكالي كلية الآداب، شعبة الدراسات الإسلامية الجديدة المغرب٢٠١١م، المعنون بـ« نظرات في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب العربي»، منشور بموقع ملتقى أهل التفسير على هذا الرابط:
http://vb.tafsir.net/tafsir26208/#ixzz2YkYzNc76

(٢) يقصد بها رفع القدسية عن القرآن وجعله في مستوى كلام البشر، روح الحداثة، طه عبد الرحمان، ص:١٧٨.

الفرنسي محمد أركون أبرز أعلامها[1]، و«القراءة الأدبية»[2]، و«القراءة التأويلية»[3] و«القراءة الإيديولوجية»[4]، و «القراءة المعرفية العقلية» التي حمل لواءها المفكر المغربي محمد عابد الجابري، والتي هي موضوع هذا البحث.

تعترف أغلب هذه القراءات بأن النص القرآني وما يرتبط به من تفسيرات موروثة يشكل عقبة معرفية أمام كل محاولة لإعادة بناء الشخصية العربية الحديثة؛ نظراً لارتباطه الوثيق بالقراءات القديمة التي أحاطت به حتى غدت جزءً من بنيته الدلالية، وعنصرا بنائيا في ذات المتلقي المعاصر؛ لذا فقد اجتهدت هذه القراءات في تطبيق آليات حداثية، محاولة -حسب زعمها- إنقاذ النص القرآني من سلطة المرجعيات المختلفة، وجعله متاحا للتناول الإنساني كأي نص أدبي أو فكري، بعيدا عن مفاهيم الإطلاق والتعالي والانفصال والقدسية؛ إلا أنها تختلف في كيفية الإجابة عن السؤال الإشكالي: كيف نقرأ القرآن قراءة تساهم في تحرير الواقع العربي من تبعات الهزيمة والانحطاط؟.

لكن ليس غرضي تتبع مختلف هذه القراءات ومناهجها؛ بل سأقتصر على دراسة

(١) كاتب جزائي فرنسي عين محمد أركون أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام ١٩٨٠ بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها، وعمل كباحث مرافق في برلين عام ١٩٨٦ و١٩٨٧، وشغل منذ العام ١٩٩٣ منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن، توفي سنة ٢٠١٠، وللوقوف على تفاصيل هذه القراءة تنظر كتبه التنظيرية الآتية : «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، و «كيف يُقرأ القرآن»، و « القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، وكتبه التطبيقية الآتية: «قراءة الفاتحة»، و «قراءات في القرآن»، ولنقد أطروحاته تنظر الكتب الآتية: «القرآن الكريم والقراءة الحداثية: دراسة تحليلية لإشكالية النص عند محمد أركون» الحسن العباقي، دار صفحات للنشر، ط ١، دمشق، ٢٠٠٩.

(٢) الشيخ أمين الخولي (١٨٩٥ - ١٩٦٦) هو أديب مصري من كبار المدافعين عن اللغة العربية، أسس جماعة الأمناء عام ١٩٤٤، ومجلة الأدب عام ١٩٥٦، وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٦٦، يعد مؤسس المدرسة الأدبية في التفسير هو وزوجته بنت الشاطئ، وقد شرح أسس منهجه التفسيري في كتابه «التفسير البياني للقرآن».

(٣) يعد المصري نصر حامد أبو زيد من أبرز أعلامها، وللتفصيل حول الموضوع تنظر كتبه: «مفهوم النص»، و «النص السلطة والحقيقة»، ومن الردود على أطروحاته كتاب «نقض كتاب نصر حامد أبي زيد ودحض شبهاته»، رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦.

(٤) يعد حسن حنفي المفكر المصري من أبرز ممثليها، ومن كتبه حول هذا الموضوع: « التراث والتجديد»، «من العقيدة إلى الثورة».

إحـدى هذه القـراءات لدى أحد هؤلاء المفكرين هو محمد عابـد الجابري[1]، لنتعرف على أبـرز ملامح القـراءة المعرفية العقلية للقرآن عنده من خلال أمثلـة تطبيقية نزاوج فيها بين رد الدعاوى التي أطلقها، ونقد منهجه في التفسير والتحليل.

المحور الأول: القراءة المعرفية العقلية للتراث عند الجابري:

اشـتهر محمد عابد الجابري بمشـروعه الكبير في نقد الـتراث العربي ما جعله يخصص لهذا الموضوع مؤلفات كثيرة حاول فيها جاهدا أن يرسم أسس مشروعه النقدي الذي ينحاز إلـى العقلانية بهدف التحرر مما هو ميت ومتخشـب في كياننا العقلـي وإرثنا الثقافي من أجل أن نحتوي التراث لا أن يحتوينا، ونقوم بإلغاء سـلطته علينا فننظر إلى العالم كما نريد لا كما يريد لنا التراث[2] – حسب رأيه –.

ففي نظره إن المشكلة الكبيرة التي تعاني منها الأمة الإسلامية والعربية على الخصوص هـي أنهـا مكبلة بأغلال التراث، ولا تزال تقتات منه ككائنات تراثية تبحث عن حل مشـاكلها فيه[3]، لذلك فهي تعيد إنتاج القديم، وتفكر بتفكير القدماء، يقول في هذا السـياق: «فما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن «الحركة» داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطورت منذ القرن السـابع إلى تكلس وتقوقع واجترار، فسـاد فيها ما سبق أن عبرنا عنه «بالفهم التراثي للتراث، وهو الفهم الذي ما زال سائدا إلى اليوم»[4].

وبعد أن شـخّص مشكلة الأمة العربية في هيمنة التراث على عقلها المعاصر – ما جعلها تتخلف عن ركب الحضارة المعاصرة التي وظفت العقل في شتى مجالات الحياة، ووصلت

---

(١) (محمـد عابـد الجابـري – ٢٠١٠/ ١٩٣٦) مفكر وفيلسـوف مغربي، لـه ٣٠ مؤلفا في قضايا الفكـر المعاصر، أبرزهـا «نقـد العقـل العربي» الذي تمت ترجمتـه إلى عدة لغات أوروبية وشـرقية، كرّمته اليونسـكو لكونه أحد أكبر المتخصصين في ابن رشـد، من أهم أعماله: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسـفي (١٩٨٠) – العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي (١٩٧١)– تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي ١ج) (١٩٨٢)– بنية العقل العربي (نقد العقل العربي ج٢)(١٩٨٦)– العقل السياسي العربي (نقد العقل العربـي ج٣) (١٩٩٠) – العقـل الأخلاقـي العربي (نقد العقـل العربي ج٤)– مدخل إلى القـرآن الكريم – فهم القرآن الحكيم أو التفسير الواضح حسب أسباب النزول.

(٢) تكوين العقل العربي، ص: ٧-٨.

(٣) نحن والتراث، ص:١٩

(٤) التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص:١٥

مـن التقدم أعلـى المراتب - يصف حلا لهذا الـداء فيقول: «... ومن هنـا كان من متطلبات الحداثة في نظرنا تجاوز هذا «الفهم التراثي للتراث» إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له...، إلى مسـتوى ما نسـميه المعاصرة، أعني مواكبـة التقدم الحاصل على الصعيـد العالمي»[١]، مؤكدا أن لا نهضة بدون نقد العقل الذي يعد شرطا أساسيا وأوليا في كل مشروع للنهضة[٢].

ولتحقيـق غاية جعل التراث معاصرا لنا، والتحرر من سـلطته علينا، وممارسـة سـلطتنا نحـن عليه[٣] يقـترح الجابري منهجا سـماه المنهج التحليلـي، يقوم على تحليـل البنية: بنية النص عبر كشـف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرهـا بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، وذلك بالقضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سـلطتها، وفتح المجال لممارسة سـلطتنا عليها، فهذا النوع من التحليل هو ما يسـميه الجابري بـ«التفكيك»: تفكيك العلاقات الثابتة في بنيةٍ ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات، وهذا يندرج تحته، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسـبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسـها كسـرٍّ مغلق، كميدان اللامعقول مستغنٍ عن المعقولية بفعل التقادم الذي يجعل التراث مقطوع الصلة عن زمانيته وأسباب نزوله[٤].

وأمـا المقصود بكون التراث معاصراً لنفسـه - في نظر الجابـري - فمعناه جعله معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية، والمحتوى المعرفي، والمضمون الأيديولوجي، وهو ما يتطلب من الباحثين معالجته في محيطه المعرفي والاجتماعي والتاريخي الخاص[٥] .

وأمـا كونـه معاصراً لنـا فمعناه نقل التراث إلينـا ليكون موضوعـاً قابـلاً لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا[٦]، تجعله معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية[٧].

---

(١) نحن والتراث، ص: ١٦.
(٢) تكوين العقل العربي، ص:٥.
(٣) التراث الحداثة، ص:٤٧.
(٤) التراث والحداثة، ص:٤٨
(٥) نحن والتراث، ص:١١.، التراث والحداثة، ص: ٤٧.
(٦) التراث والحداثة، ص: ٤٧
(٧) نحن والتراث، ص:١٢

فبممارسة العقلانية النقدية في تراثنا، وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة وعقلانية مطابقة؛ إذ هما :الشرطان الضروريان لكل نهضة[1].

من خلال نُقُول المؤلف التي أوردناها أعلاه تتبين لنا من الناحية النظرية بعض ملامح المنهج العقلي[2] الذي طبقه الجابري على التراث عموماً، وفيما يلي تفصيل لهذا المنهج في مجال النص الشرعي.

المحور الثاني: ملامح المنهج العقلي في مجال الدراسات القرآنية والحديثية عند الجابري:

تحدث الجابري عن النص الشرعي وعلومه في مؤلفاته عن العقل العربي، غير أنه قد أفرد مواضيعه بمؤلف خاص سماه: «مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن»[3]، عبارة عن دراسة نظرية، وتفسير سماه: «فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»، عبارة عن دراسة تطبيقية لما سطره في المدخل من آراء، ولهذا سنركز بشكل كبير على هذين المؤلفين الأخيرين باعتبارهما آخر كتبه تأليفا، ولكونهما سيتضمنان آخر آرائه حول القرآن والسنة.

ففي المدخل سلك الجابري «مبدأ التدرج في الإعداد النفسي للقارئ»، قصد تهيئته لقبول أفكاره وآرائه التي يعتقد أنه سيُعترض عليها، أو أنها ستكون مستفزة للقارئ؛ وذلك بتأكيده غير ما مرة أن القضايا التي سيعيد النظر فيها لم تكن محل إجماع بين الباحثين، أو أنه لا يُسَلم بها إلا داخل الدائرة الإسلامية.

فمن ذلك قوله بعد عرض بعض التعاريف المشهورة للقرآن الكريم: «وهذا لا يسلم به ابتداء، إلا المسلم المومن بأن القرآن كلام الله»[4]، ويضيف قائلا: «فإذا نظرنا إلى هذا التعريف داخل دائرة الإسلام والمسلمين، أمكن القول إنه تعريف إسلامي حيادي«، لكنه

(١) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص:٨٧.

(٢) ما وظفه الجابري من خطوات في مجال الدراسات القرآنية والحديثية لا يرقى إلى مفهوم المنهج بمعناه العلمي، وسنطلق عليه مفهوم المنهج تجوزا.

(٣) سنحيل على هذا الكتاب باسم المدخل بقية البحث.

(٤) المدخل، ص: ١١.

غير مقبول في المجال التداولي[1] غير الإسلامي ما يسمح بإعادة النظر فيه»[2].

ومن الأمثلة كذلك قوله: «إذا كان هذا الوصف، وصف النبي بأنه خاتم النبيين منصوصا عليه في القرآن، مقبولا من طرف الجميع فإن هناك مذهبا إسلاميا يميز في النبوة بين ما هو مختوم فعلا وبين ما هو مستمر بصورة من الصور...، وهناك من يجعل التواتر والإعجاز موضوع نظر».[3]

وبعد أن انتهى من نقد بعض تعاريف القرآن الكريم، وبيان «مذهبيتها»، وبُعد بعضها عن الاعتراف بحق الاختلاف في الفهم، ومن إيراد بعض القضايا التي كانت محل خلاف داخل الدائرة الإسلامية أعقب ذلك ببيان الأسباب التي دعته إلى الكتابة في مراجعة التراث المكتوب في علوم القرآن قائلا: «أعتقد أنه لا ضرورة في الاسترسال بعد الذي ذكرناه في الإتيان بمزيد من التعريفات كي يقتنع القارئ بأن الكتابة في موضوع «التعريف بالقرآن» شيء مبرر، إننا لا نهدف إلى مساءلة هذه التعريفات عن خلفياتها المعرفية والمذهبية والإيديولوجية[4]، لا نريد الدخول معها في جدال يعطيها فرصة الدفاع الأيديولوجي عن نفسها؛ بل نريد أن نسلك إزاءها مسلكاً مغايراً تماماً، نريد استعادة الأسئلة القديمة التي كانت وراء كونها، وطرح أخرى جديدة تتجاوزها، أعني بذلك طرح مسار الكون والتكوين للظاهرة القرآنية نفسها»[5].

ويضيف قائلا: «فالناظر في الموضوع نظرة من يحمل منظار الثقافة العربية كما ورثها جيلنا والأجيال السابقة سيحكم بأن الكلام في النص القرآني قد استوفاه الأقدمون في تلك المؤلفات الجامعة، والحق أنهم طرحوا- تقريبا- جميع الأسئلة المتعلقة بالموضوع وناقشوها، وقدموا إجابات عنها حتى ليُخيل إلى المرء اليوم أنه لم يعد هناك مجال للمزيد!»[6].

---

(١) يقصد بالمجال التداولي: البيئة المعرفية التي يتم فيها استعمال المفاهيم، والمقصود بها البيئة المعرفية غير الغربية.

(٢) المدخل، ص:١٢.

(٣) نفسه.

(٤) مجموعة الآراء والأفكار والعقائد والفلسفات التي يؤمن بها شعب أو أمة أو حزب أو جماعة.

(٥) المدخل، ص: ١٣.

(٦) المدخل، ص: ١٤

فمن خلال النصوص أعلاه يتبين أن الجابري كان يهدف إلى إعداد القارئ المنتمي إلى المجال التداولي الإسلامي إعداداً نفسياً يقبل بموجبه أطروحاته التي سيعرضها في كتابه، وحتى لا يفاجأ بمضمونها وتستفزه عمد الجابري إلى بيان أن هذه القضايا التي سيناقشها من جديد ليست محط إجماع، وأن القول فيها لم يستوف فيها بعد كما يظن كثير من الناس.

فالجابري لم يرض لنفسه أن ينظر بهذا المنظار الموروث الذي نظر به المؤلفون القدماء في علوم القرآن؛ لأنه يكرس التقليد ويجانب العقل والعقلانية؛ لذلك ولّى وجهه شطر مناظر المستشرقين لينظر من خلالها إلى التراث العلمي في علوم القرآن، هذه المناظر التي ستسمح- برأيه- بإثارة أسئلة تجد مرجعيتها الصريحة والمضمرة في ثقافتهم الخاصة بهم، أسئلة تثير قضايا لم تكن من المجال المفكر فيه في الثقافة العربية.[1]

والعجيب في الأمر أنه ومع اعترافه بأن إثارة أسئلة متولدة في ثقافة بعينها(غربية) داخل ثقافة أخرى (إسلامية) ليس فيه ما يدفع إلى إثارتها وأن إثارة الأسئلة المتعلقة بصحة القرآن ومصداقيته من قبل المستشرقين داخل الدائرة الإسلامية لن تحظى بمثل القبول والاعتبار الذين حظيت بهما داخل الثقافة الأوربية، وأنه لن يكون لها الوقع نفسه ولا النتائج نفسها؛ فإنه قد أشاد بقدرتها على إغناء التفكير داخل الثقافة الإسلامية، وقدرتها على ممارسة نوع من السلطة عليها، سلطة السائل أو الفاعل المزعج على المسؤول كما هو شأن أسئلة الأطفال التي لا تخلو من إزعاج فكري حسب قوله[2].

فبعد هذا الإعداد النفسي للقارئ يفصح الرجل عن مراده بصريح العبارة مؤكداً أنه لابد من إثارة تلك الأسئلة داخل شرنقتنا[3]، كما طرحها المستشرقون من قبل داخل شرنقتهم[4].

ويزيد مراده بيانا بقوله: «فرق شاسع بين وضع «الكتاب المقدس» وتاريخ تكوينه، وبين وضع القرآن ومساره التكويني، ومع ذلك فإن هذا الفرق سواء أخذ بعين الاعتبار أو لم يؤخذ لا يعفي من طرح أسئلة الكون والتكوين».

(١) نفسه.

(٢) المدخل، ص: ١٤.

(٣) الشرنقة: معناها الانغلاق والانطواء على الذات، والمقصود بها عند الجابري هي إثارة هذه الأسئلة داخل دائرتنا المعرفية الإسلامية الخاصة بنا.

(٤) المدخل، ص: ١٦.

من خلال ما سبق يتبين أن الجابري قد دفعه للبحث في علوم القرآن وإعادة مراجعة ما كتب فيه أمران:

أولهما داخلي: ويتمثل في عدم كفاية الإجابات التي قدمت داخل الدائرة الإسلامية عن هذه الأسئلة؛ إذ القول بكفاية هذه الإجابات لا يعدو أن يكون ضرباً من الخيال يتعجب منه،[1] ثم رغبته في تجاوز بعض العوائق المعرفية التي حالت دون النظر في «التراث الثقافي» في هذا المجال.

وثانيهما خارجي: يتجلى في تأثير السلطة الفكرية للمستشرقين الذين عدهم الجابري سائلين مزعجين لا يمكن تجاهل أسئلتهم التي أثاروها بخصوص القرآن الكريم وعلومه؛ لذلك حمل نفسه عناء التعريف بالقرآن الكريم من جديد.

وبخصوص طبيعة التعريف الذي يروم المؤلف تعريف القرآن به؛ فقد تبدى لي من خلال تتبع قضايا الكتاب أنه تعريف يرتكز على «آليتين منهجيتين»، هما: **آلية التفكيك**، من خلال نقد ما سماه «المعارف المتلقاة»، و«الأفكار المتلقاة»[2] في التراث، والتي عدها «عوائق معرفية»[3] تحول دون تمحيص المعارف المتلقاة، وتجعل منها مسلمات معرفية غير قابلة للمراجعة والنقد، ثم **آلية التأسيس** عبر تقديم أطروحات وآراء بديلة تستجيب -في نظره- لتطلعات العصر، «لأنه بغير تجديد التفكير في الأسئلة القديمة، وطرح أخرى جديدة لن يتأتى لنا الارتفاع بمستوى فهمنا «للظاهرة القرآنية» إلى الدرجة التي تجعلنا معاصرين لها، وتجعلها معاصرة لنا»[4].

وأما الفئة التي يقصدها المؤلف بهذا التعريف فقد حددها في القراء العرب والمسلمين والأجانب كذلك، ثم فئة ممن يصدق عليها- حسب تعبيره - «الإنسان عدو ما يجهل»[5].

فلا فرق عند المؤلف بين المسلمين وغير المسلمين؛ فكلهم في حاجة إلى التعريف بالقرآن، فـ«هم بالنسبة إليّ سواء، الفرق بين المسلم وغير المسلم في هذا المجال هو أن

(١) يدل على ذلك وضعه لعلامة التعجب، ص:١٤.
(٢) المدخل، ص:٦٩
(٣) نفسه، ص:٨٩.
(٤) المدخل، ص: ١٥.
(٥) المدخل، ص:٨.

المسلم يؤمن بالقرآن، وغير المسلم لا يؤمن به، أما المعرفة بالقرآن، معرفة أغلبية المسلمين ومعرفة علماء المستشرقين وحتى البابا نفسه، فإنها تبقى معرفة هزيلة، أعتقد اليوم أن الأجزاء التي كتبت في «نقد العقل العربي» هي ضرورية، ونحن في حاجة لأكثر منها لاكتساب معرفة حقيقية بالقرآن، الغالبية من المسلمين اليوم حتى المثقفين وحفاظ القرآن الخ...؛ يمكن أن نعتبر أن فهمهم للإسلام هو كما كان يقال قديما من جنس «إيمان العجائز»، أي الإيمان بدون بحث، والنتيجة هي أن أي شيء خارج عن الموروث يتم اعتباره خارجا عن الإسلام في النهاية، «إيمان العجائز» هو إسلام الجهل بالقرآن، وبما فيه وبظروفه الخ، وهو إيمان مقبول من الناحية الدينية؛ لكن من الناحية الفكرية هو غير كافٍ، لذلك فسواء تعلق الأمر بالمستشرقين أو بغير المسلمين عموما، أو تعلق الأمر بالمسلمين، أو حتى ببعض الذين يكتبون في هذا الميدان أيضا فإن الغالبية العظمى منهم ليست في المستوى الذي يتطلبه التعامل مع هذا الكتاب: القرآن الحكيم»[1].

واضح من كلام المؤلف أن غايته هي تقديم «معرفة حقيقية» بالقرآن، وكأن هذا التراث الذي كتب لأزيد من أربعة عشر قرنًا ليس فيه من المعرفة الحقيقية بالقرآن شيء، فعجيب أمر المؤلف حين ربط هذه المعرفة عن القرآن بمعرفة كتبه عن العقل العربي، وجعله مفتاحًا ضروريًا لحصولها، فليس مقبولاً عقلاً ولا نقلاً اتخاذ كل هذا التراث وراءنا ظهريًا، بدعوى هزالته، أو لكون الذين كتبوه ليسوا في المستوى الذي يتطلبه التعامل مع القرآن الكريم؛ فحسبُ المؤلف أنه كان عالة في كثير من القضايا التي تناولها على المسلمين والمستشرقين الذين قال عنهم ما قال.

وبعد هذا التقديم الذي لخصت فيه الأسباب التي دعت الجابري إلى مراجعة التراث المكتوب في علوم القرآن، وتصوره لكيفية هذه المراجعة التي استلهمت التجربة الاستشراقية في نقد الكتب السابقة والغاية منها، سأعرض في ما يلي أهم آليات «المنهج العقلي« الذي وظفه الجابري للبحث في النص الشرعي:

١ - آلية التشكيك أو الشك من أجل الشك:

والمقصود بهذه الآلية أن الجابري قد وقف موقف الشك من كثير من القضايا التاريخية، خصوصا الروايات المتعلقة بأحداث السيرة أو بعلوم القرآن، وردّها من غير حجة ولا دليل،

(١) أسبوعية الأيام المغربية، العدد المؤرخ بـ ١١/ ١٧ نوفمبر ٢٠٠٦

فمن الأمثلة على ذلك قوله بعد إيراد الأحاديث التي رويت في مسألة الأحرف السبعة: «يمكن للمرء أن يشك في صحة هذه الأحاديث ما دامت أحاديث آحاد...، وأن الأحاديث المروية في الموضوع تجد مصداقيتها الموضوعية – إن لم نقل التاريخية – في ظهور الحاجة إلى البحث والانشغال بما قررته»[1].

فقد وعد الجابري في مقدمة كتابه المدخل أنه لن يشكك في الروايات المتعلقة بأحداث السيرة النبوية خصوصا إذا ورد الحدث من روايات مختلفة[2]، غير أنه أخلف وعده المنهجي، فشكك في كثير من الروايات المتعلقة ببعض الأحداث المتواترة في السيرة النبوية: كانشقاق القمر، وحادثة الإسراء والمعراج، مؤولا لها، ورد معجزات النبي صلى الله عليه وسلم لمجرد الشك، ولكونها «أحاديث آحاد»، وقد غلب طابع التشكيك على لغته من خلال استعماله الكثير «لصيغ التمريض»: «قيل»، و «رُوي» التي تفيد الشك وعدم اليقين في الخبر المروي.

وقد دفع به هذا الأمر إلى التعجب من كثرة ما رواه بعض الصحابة من الأحاديث والتشكيك فيه، كتشكيكه فيما روته عائشة –رضي الله عنها– بقوله: «لقد ضخّم بعضهم دور السيدة عائشة في رواية الحديث، ولا يستبعد أن يكون للجانب السياسي دور في ذلك، وقد توفي الرسول –عليه السلام– وهي في حدود الثامنة عشرة من عمرها، بمعنى أنها لازمت النبي (ص) كزوجة لمدة ست سنوات، فكيف يعقل أن يروى عنها كل ذلك العدد الهائل من الأحاديث؟»[3].

ما عرضه الجابري لا يكفي دليلا للتعجب والتشكيك في ما روي عن عائشة –رضي الله عنها–، أو في فضلها، فالعبرة ليست بالمدة التي قال الجابري إنها غير كافية لتروي كل هذه الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ بل العبرة بمدى الحفظ والوعي والفهم عن النبي –صلى الله عليه وسلم، وقد كانت عائشة –رضي الله عنها– من أحفظ الصحابة وأوعاهم، وأعلم أزواج النبي صلى الله عليه وسلم.

---

(١) المدخل، ص:١٥٤.

(٢) «ليس المقصود اختلاف التضاد، وإنما اختلاف الرواية عن الأخرى بزيادة بعض التفاصيل أو نقصانها، فهي بمنزلة حادثة السير التي يروي الشهود بعض تفاصيلها، مع اختلاف بينهم، فهذا الاختلاف دليل على وقوع الحادثة، وإنما المطلوب العمل على ترتيبها حتى تتضح الصورة»، المدخل، ص:١٨.

(٣) أسبوعية الأيام، مصدر سابق.

وهـذه الدعـوى قد نقلهـا الجابري عن **نولدكـه**[1] (Nöldeke) بنصها مـن كتابه «تاريخ القرآن»[2].

الأمر نفسه قاله عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أما أبو هريرة الذي ينسب إليه كم هائل من الأحاديث فهو لم يدخل الإسلام إلا قبل وفاة النبي بأربع سنوات[3]» .

إن الغايـة من التشـكيك في روايات هذيـن الصحابيين الجليلين وغيرهـم كثير هو ردّ ما روي عنهما من الأحاديث، وفسح المجال أمامه لانتقاء ما يناسب مواقفه، ورد ما يخالفها.

لـم تقتصر آلية التشـكيك عنـد الجابري على الحديث الشـريف، بل تعدتـه إلى القرآن الكريـم، قـال ـ وهـو يتحدث عن احتمـال وقوع النقص في سـورتي براءة والأحـزاب: «لقد اشـتملت السـورتان على نقد داخلي، ومراجعة وحساب، وكشـف عورات –وخاصة سورة براءة– لم يرد مثله في أية سورة أخرى، ولا نعتقد أن ما سقط منهما من الآيات –إذا كان هناك سـقوط بالفعل– يتعلق بهذا الموضوع، لأن ما احتفظت به السـورتان كان عنيفا وقاسـيا إلى درجة يصعب معها – بالنظر إلى أسلوب القرآن في العتاب – تصور ما هو أبعد من ذلك».[4]

وقال: «وكل ما يمكن قوله –على سبيل التخمين لا غير– هو أن يكون الجزء الساقط من سـورة براءة هو القسـم الأول منها، وربما كان يتعلق بذكر المعاهدات التي كانت قد أبرمت مع المشركين، ذلك أن سور القرآن بخاصة الطوال منها، تحتوي عادة على مقدمات تختلف طولا وقصرا مع اسـتطرادات قبل الانتقال إلى الموضوع أو الموضوعات التي تشـكل قوام السورة، وأما سورة الأحزاب فيبدو أن ما سقط منها مبالَغ فيه».[5]

هذا هو أسـلوب الجابري، أسـلوب التشـكيك في قالـب «البحث العلمـي» والعبارات

---

(١) ثيـودور نولدكـه Theodor Nöldeke (١٨٣٦ – ١٩٣٠) يعد شـيخ المستشـرقين الألمـان. ولد عام ١٨٣٦ في هامبـورغ، أتقن العربية، والعبرية، والسـريانية، درس في فيينا وبرلين وليـدن، حصل على الدكتوراه عام ١٨٥٦م وهو في سـن العشـرين عن تاريخ القرآن، عين مدرسـا للتاريخ الإسلامي في جامعة جوتنجن عام ١٨٦١، وأستاذ التوراة واللغات السامية في كييل عام ١٨٦٤.

(٢) انظر الصفحة: ٣٤٩.

(٣) سلسلة مواقف، العدد٦٩، ص:١٠.

(٤) المدخل ص:٢٠٩.

(٥) نفسه.

الموهمة، (يبدو أن ما سقط منها مبالَغ فيه، ما يمكن قوله على سبيل التخمين لا غير، هو أن يكون الجزء الساقط من سورة براءة.. وهكذا).

٢- آلية الانتقاء، أو منطق التجاهل:

كثيرا ما غضّ الجابري الطرف عن كثير من الأدلة المخالفة والمناقضة لأطروحاته دون أن يكلف نفسه عناء مناقشتها أو تأويلها، حتى ولو بضرب من التأويل بعيد، فكثيرا ما يعمد إلى تقوية الحجج الضعيفة، ويستميت في الدفاع عنها، ويقدم الروايات الضعيفة على الصحيحة، ويجعلها هي الأساس، ولا يتثبت من صحتها، ويبني عليها أحكاما وقضايا خطيرة؛ فلم يلتزم الجابري المنهج العلمي الصحيح في تعامله مع الأحاديث النبوية من حيث التخريج والتحقيق، والملاحظ عنده بشكل بيّن غياب تحقيق الروايات التاريخية -في الغالب الأعم- لتمييز صحيحها من سقيمها إسناداً ومتناً، فقد اعتمد على كثير من الروايات الحديثية والتاريخية دون أن يلتزم منهجاً نقدياً شاملاً في تعامله مع معظم تلك الروايات، وقد أوقعه هذا الأمر في أخطاء كثيرة.

فليته وقف عند هذا الحد، بل كثيراً ما سلك مسلك الانتقاء في تعامله مع الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد؛ حيث يورد منها ما يؤيد موقفه ولو كان ضعيفاً دون نقد ولا تمحيص، ولا رجوع إلى أقوال العلماء فيها، ويتجاهل الروايات التي تعارض موقفه، أو يردها دون أدنى شبهة ولو كانت صحيحة، لا دليل له سوى قوله إنها «أخبار آحاد»، كمعجزة الإسراء والمعراج، وانشقاق القمر، وترجيحه لروايات دون مرتبة رواية البخاري المعتمدة، ومن ذلك ترجيحه لروايات تدل على أن نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء كان مناما على رواية البخاري التي تؤكد أنه كان يقظة[1].

وبناءً على مواقف الرجل من السنة وحجيتها وعمل المحدثين والنقاد التي فصلها في الفصل الذي خصصه للسنة النبوية في كتابه «بنية العقل العربي» يمكن فهم سبب رده لكثير من الأحاديث، خصوصا خبر الآحاد الذي قال بشأنه: «إن هذا الخبر قام على أساس سلطة إجماع الصحابة، وإسناده لا يُثبتُ صحة الخبر في ذاته، بل إنما يُثبت صحة نسبته إلى الرسول

(١) المدخل، ص: ٩١-٩٣.

طبقا للشـروط التـي يعتمدها أهل الحديث، فهو صحيح على شـروطهم، وليس صحيحا في نفسه»[1].

ولست هنا بصدد مناقشة آرائه تلك، بل لبيان منهجه الانتقائي والعشوائي في الاستدلال بالحديث والروايات التاريخية، وهذا الأمر منه عام في كثير من كتبه.

بعد أن عرضنا باختصار لآليات المنهج العقلي للجابري التي تأثر فيها كثيرا بالدراسات الاستشراقية ننتقل إلى عرض أمثلة تطبيقية.

المحور الثالث: المنهج العقلي في دراسة النص الشرعي عند الجابري: أمثلة تطبيقية.

بعـد أن عرضـت باختصار لآليات المنهـج العقلي التي وظفها الجابـري في التعامل مع النص الشـرعي سـأعرض كيفية تطبيقه لهـا معرفيا من خلال القضايا الآتيـة: معجزات النبي صلـى الله عليه وسـلم، وقصص الأنبيـاء بين القرآن والكتب السـابقة، وترتيـب القرآن على حسب النزول، والموقف من تفاسير العلماء.

١- معجزات النبي صلى الله عليه وسلم:

ذهـب الجابري إلى أن برهان نبوة الرسـول -صلى الله عليه وسـلم- هو القرآن، وليس المعجـزات الحسـية وخرق العـادة ونحوها؛ إذ إن أسـلوب القرآن في الإقنـاع عنده يختلف اختلافـًا بينـًا عن أسلوب التوراة والإنجيل، فالقرآن قد بنى استدلالاته وفق مقتضيات العقل، أما أسلوب التوراة والإنجيل فهو الاحتكام إلى أمور خارج طور العقل من مثل: قلب العصا حيـة، وفلـق البحر، وإحياء الموتى التي هي قفز على ما جرت به العادة من سـنن لا تتخلف، وتحت عنوان «**من رفع الأسباب فقد رفع العقل**»[2] يؤكد الجابري أن إنكار مبدأ السببية يلغي إمكانية معرفة حقيقة أي شـيء؛ إذ إننا لا نعرف حقيقة الأشـياء إلا بمعرفة أسـبابها، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وكنتيجة مباشرة للقاعدة أعلاه ذهب الجابري إلى أنه لا يمكن إطلاقا التضحية بالسببية وتـرك المجال للمعجزة، وقد اتخـذ الجابري من القرآن مصدرا لإثبـات موقفه من أن النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن له من معجزة سوى القرآن نفسه مستدلا بثلاث آيات:

(١) بنية العقل العربي، ص: ١٢٥.
(٢) المدخل، ص:١٢٥.

الآيـة الأولى: قـول الله تعالـى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴾[1]، ووجه الدليـل عنـده في الآية هو أن البشـر لا يمكنهم الإتيـان بالأمور الخارقة من ارتقاء في السـماء ونحوه، والنبي -صلى الله عليه وسلم- بشر، لذلك فهو لا يستطيع أن يفعل مثل هذه الأمور.

والثانيـة: قولـه تعالـى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْـَٔايَـٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴾[2]، ووجه الاسـتدلال بهذه الآية هو أن المانع من إرسـال المعجـزات المؤيدة لمحمد صلى الله عليه وسلم هو تكذيب الأولين بها.

الثالثة: قولـه تعالـى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَـٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا ٱلْـَٔايَـٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[3]، ووجه اسـتدلاله بها هو أنه «عندما أصر المشركون علـى النبـي أن يأتيهم بآيات معجـزات كما جاء بها الأنبياء السـابقون رد القـرآن عليهم بهذه الآيـة...، وإذاً فالقـرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه وكونه منزلا من عند الله؛ بل هو نفسه يحمل معه برهان إعجازه»[4].

وأوجـه الاسـتدلال بهذه الآيات غير مسـلم به للمؤلـف، فليس المعنى فيهـا كما فهم، فتفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴾ بكون الإنسان لا يستطيع الصعود إلى السـماء غير دقيق، فهو قد تجاهل بقية الأسئلة التي سألتها قريش النبي صلى الله عليه وسلم، وهي أن يكون له بيت من زخرف، أو حديقة من نخيل وعنب، فهذه الآية لا تعني بحال أن الإنسان ليس في مقدوره فعل الأشياء التي طلبوها، ولكن المعنى هو أن الرسول بشر وعبد مأمور، وليس له أن يطلب من الله إنـزال هذه الآيات أو تلك؛ فالله هو الذي ينـزل الآيات باختياره، فلا يسـأل عما يفعل؛ وبهذا يبدو تفسـير الجابري للآية بعيداً عن المراد منها، وعليه فالمعجزات التي جرت على يد النبي صلى الله عليه وسلم كانت بمشيئة الله وإرادته.

أمـا قولـه تعالـى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْـَٔايَـٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴾ فقد ذهب الجابـري إلـى أن المانع من إرسـال المعجـزات المؤيدة لمحمـد صلى الله عليه وسـلم أن

(١) سورة الإسراء، الآية:٩٣.
(٢) سورة الإسراء، الآية: ٥٩.
(٣) سورة العنكبوت، الآيتان ٥٠، ٥١.
(٤) المدخل، ص:١٦٤.

الأولين قد كذبوا بمثل هذه المعجزات؛ أي أن الله لن يرسل إلى النبي صلى الله عليه وسلم أي معجزات إطلاقاً لهذا السبب، وهذا غير صحيح؛ إذ إن الله تعالى قد أجرى المعجزات على يدي النبي صلى الله عليه وسلم كما هو ثابت، ومعنى الآية واضح إذا تم فهمه استنادا إلى السياق وسبب النزول، ويبدو من السياق أن إنزال المعجزات التي طلبها الكفار هي إنذار بالدمار إذا لم يؤمنوا.

أما قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ فليس المعنى فيه كما فهم من أنه ليس للنبي صلى الله عليه وسلم من معجزة أخرى سوى القرآن، بل المعنى كفى بالقرآن دليلا على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم؛ أي: لولم يكن له إلا القرآن وحده لكفاه بالرغم من أن له معجزات أخرى غيره، ولو تأملوا هذا القرآن لكفاهم عن طلب أي آية أو علامة أخرى؛ إذ إنه ظاهر التفرد، بيّن التميز، دالٌ على أنه من عند الله.

إن إصرار الجابري على أن معجزة النبي صلى الله عليه وسلم هي القرآن وحده مؤكدا عدم حاجته إلى أمور أخرى من خارجه ليس عبثا؛ بل الغاية منه هي التمهيد لمناقشة المعجزات التي وقعت للنبي صلى الله عليه وسلم، نحو معجزة انشقاق القمر، والإسراء والمعراج، إما بتأويلها، أو نفيها.

وقد سلك الجابري في مناقشة المعجزات النبوية ثلاثة مسالك هي: الانتقاء، والتأويل، والتشكيك.

أ- مسلك الانتقاء: والمقصود به أن الجابري قد اقتصر على مناقشة المعجزات التي يمكن تأويلها في القرآن الكريم بنوعٍ من التأويل؛ كانشقاق القمر، والإسراء والمعراج، استناداً إلى أقوالٍ في التفاسير ليست بذاك، وضرب صفحاً عن تلك المعجزات التي ليس إلى تأويلها سبيل، كعصمة النبي صلى الله عليه وسلم من الناس، وإنجاء الله إبراهيم من النار، وانقلاب عصا موسى حية وثعباناً[1]، أو انفلاق البحر لموسى[2]، لذلك لم يشر إليها من قريب ولا بعيد!!.

(١) مر على الآيات التي تحدثت عن هذه المعجزة مرور الكرام من غير تفسير ولا تعقيب، ينظر: فهم القرآن الحكيم، ص: ٢٨٢.

(٢) الأمر نفسه فعله مع معجزة انفلاق البحر، المرجع نفسه، ص: ٢٨٥.

ب- مسلك التأويل: بعد أن أدى المسلك الأول بالجابري إلى الإعراض عن مناقشة بعض المعجزات الواردة في القرآن نظرا لوضوحها واستعصائها على التأويل الذي قد يخرجها عن حقيقتها، سلك إزاء معجزة الإسراء والمعراج وانشقاق القمر اللتين اقتصر على ذكرهما مسلك التأويل؛ فلم ينفهما نفياً كلياً مطلقاً، وإنما مال إلى تأويلهما حتى تخرجا عن حقيقة كونهما معجزتين، وتوافقا ما ذكره من الحفاظ على نظام العالم، وعدم خرق سننه ونواميسه، حتى «لا يُرفع العقل برفع الأسباب».

ولأجل ذلك أشاد الجابري بموقف الكندي في ميله إلى التأويل الذي لا يعني اختراق المجال التداولي الذي نزل فيه القرآن؛ إذ إن الحقيقة الدينية لا تناقض العقل؛ غير أنها في بعض الأحيان لا يمكن نيلها من ظاهر النص، بل قد يستلزم الأمر اللجوء إلى التأويل[1]، وهذا بيان آراء الجابري بشأن معجزة انشقاق القمر، والإسراء والمعراج.

١- معجزة انشقاق القمر:

قبل بيان رأيه في هذه المسألة وتفسيره لهذه الآية: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾[2] التي هي محور الجدل بين نفاة هذه المعجزة ومثبتيها أكد الجابري من جديد أن القرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه، «ونحن نؤكد فعلا أن الشيء الوحيد الذي يفهم من القرآن بأكمله أنه معجزة خاصة بالنبي محمد عليه السلام هو القرآن لا غير، فالقرآن يكفي ذاته بذاته في هذا الشأن»[3].

ويضيف الجابري قائلا: «وواضح! أننا هنا أمام إغلاق نهائي لمسألة إمكانية تخصيص خاتم النبيين والمرسلين بمعجزة من جنس ما طالبت به قريش، لقد قررت الآية أن القرآن كاف وحده كمعجزة للنبي عليه السلام، ثم أنهت الجدل في الموضوع بأن خاطبت النبي أن: ﴿قُلۡ كَفَىٰ بِٱللَّهِ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡ شَهِيدًا﴾[4].

وبخطى حثيثة يتقدم الجابري صوب غايته قائلا :«ولمعترضٍ أن يقول: هناك ظواهر

(١) المدخل، ص:١١٠.
(٢) سورة القمر، الآية:١.
(٣) المدخل، ص: ١١٠.
(٤) سورة العنكبوت، الآية:٥٢.

من قبيل المعجزات الخارقة للعادة مروية عن بعض الصحابة، من ذلك ما قيل في تفسير قوله تعالى﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ﴾، وما روي بشأن «الإسراء والمعراج»، وهذه أمور ناقشها القدماء من العلماء والمفسرين، والآراء فيها مختلفة، وهي كلها **تراث لنا**، ومن حقنا بل **ومن واجبنا أن نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع العقل ومعطيات العلم في عصرنا**»[1].

يفهم من قوله: «ولمعترض أن يقول هناك ظواهر من قبيل المعجزات الخارقة للعادة مروية عن بعض الصحابة...»، أن نفي هذه المعجزات هو الأصل وليس العكس، فكأن الجابري يريد بذلك أن يرد على من يثبتها، ولتبرير موقفه وتأييد رأيه قدم جملة من الحجج الضمنية والصريحة، كما يلي:

•قوله إن هاتين المعجزتين **رويت** عن بعض الصحابة، ولفظة «بعض» تدل على العدد من ثلاثة إلى تسعة، وربما استعماله لها مقصود للدلالة على أن من رواهما من الصحابة قلة، وذلك باستعماله لصيغة التمريض «رُوي»، ووضعه لعبارة «الإسراء والمعراج» بين علامات التحفظ التي تفيد الشك وعدم اليقين، والأمر بخلاف ذلك، فقد جاء ذكرها في القرآن، وبلغت رواية هذه الحادثة حد التواتر.

•اختلاف الآراء بشأنها بين منكر ومثبت، لذلك فلا عجب إن أثارها من جديد، فكونها كلها تراثا يعني خضوعها للمراجعة والنقد، وهذا الأمر عجيب، فلا يميز بين ما يقبل المراجعة وما لا يقبلها، ولا بين الثابت و المتغير، فكل شيء عنده سواء!.

•وجوب الاحتكام إلى العقل ومعطيات العلم العصرية في الاختيار من هذه الآراء، فما كان منهما منسجما معهما قُبل، وما خالفهما رُد[2].

وبعد هذا التمهيد المبرر لموقفه انتقل إلى إيراد أقوال بعض المفسرين في الآية التي ذُكر فيها انشقاق القمر قائلا: «فمنهم من قال إن القمر انشق فعلا وشاهده الناس في مكة، وأن ذلك جاء عقب سؤال قريش النبي أن يأتيهم بآية، ومنهم من قال: إن القمر سينشق يوم القيامة، ومنهم من قال: إن معنى انشقاق القمر: اتضاح الأمر وظهوره، لأن العرب تضرب

(١) نفسه.
(٢) ٢ نفسه.

بالقمر مثلا في ما وضح، وقيل: إن ذلك كان خسوفا حل بالقمر في زمان النبي صلى الله عليه وسلم»[1].

وقد استبعد الجابري كل الأقوال مرجحاً أن يكون الذي حل بالقمر «خسوفا» وظاهرة طبيعية عادية، وإذا كان انشقاق القمر عند الجابري خسوفاً طبيعياً؛ فقد ذهب حسن حنفي إلى أن اقتران بعض المعجزات بدعوات الأنبياء هو من قبيل الاتفاق وبمحض المصادفات[2].

وقد مال الجابري إلى رأي ضعيف كما سبق؛ إذ ذهب إلى أن معنى «انشقاق القمر» هو خسوفه، وقد استدل بقولٍ أورده الإمام ابن عاشور، وهو مرور جسم سماوي حجب ضوء الشمس عن وجه القمر، كما استدل بحديث أورده الطبراني عن ابن عباس قال: «كُسف القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: سحر القمر، فنزلت اقتربت الساعة وانشق القمر»[3]، والحق أن الجابري لم يكن موفقاً أو بالأحرى أميناً في النقل عن ابن عاشور الذي أخذ عنه فكرة الخسوف، وإنما كان يقول بخلافها؛ إذ أورد الأدلة التي تؤكد أن القمر قد انشق حقيقة، بل وحدد تاريخ هذا الانشقاق بأنه كان سنة خمس قبل الهجرة، ثم قال: «إن كثرة رواة هذا الخبر تدل على أنه كان خبراً مستفيضاً»[4]، ثم ناقش ابن عاشور كل الآراء، وعرض لكون أهل الآفاق قد رأوا هذه الظاهرة أم لا؟، ثم بعد ذلك ذكر مسألة الخسوف، وقال إننا أوردناها «مسايرين للاحتمالات الناشئة عن روايات الخبر عن الانشقاق إبطالاً لجحد الملحدين»[5].

ويتشبث بآخر حجة قائلا: «أما نحن فنرى أن عدم نزول آيات أخرى تؤكد «انشقاق القمر» دليل على أن ما حدث لم يكن من قبيل «خرق العادة»، فلو كان الأمر استجابة لطلب قريش كما ذكرت الروايات لكان في القرآن ما يفيد ذلك...، كل هذا قد رجح لدينا أن ما حدث كان خسوفا كما وردت بذلك رواية ابن عباس»[6].

---

(١) المدخل، ص:١٦٧.

(٢) من الثورة إلى العقيدة، ص: ٧٥.

(٣) المعجم الكبير ١١/ ٢٥٠، برقم: ١١٦٤٢، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني/ مكتبة العلوم والحكم - الموصل/ الطبعة الثانية، ١٤٠٤ - ١٩٨٣/ تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.

(٤) التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص: ١٦٧.

(٥) التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص: ١٦٧-١٧٠

(٦) المدخل، ص:١٦٨.

وهـذه الحجة أوهى من أن يرد عليها، فمفهـوم مخالفة كلام الجابري أن كل ما لم ينزل القرآن بشأنه أكثر من مرة يمكن الشك فيه ورده!.

٢- معجزة الإسراء:

ذكـر الجابـري أن الإسـراء بالنبي صلى الله عليه وسـلم ليـلا من المسـجد الحرام إلى المسـجد الأقصى إنما كان بروحه دون جسـده، وقد كان ذلك «رؤيـا» في المنام؛ وهذا ليس خرقا للعادة، وليس فيه رفع لسـنن الكون، واسـتدل على أن الإسـراء كان رؤيـا منامية بقوله تعالـى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾[١]، و عـدم ذكـر ذلك في القرآن ثم في الروايات الأساسية - حسب زعمه - في الموضوع التي يظهر منها أن ذلك كان مناما[٢].

وهذا القول ليس بجديد، بل هو رأي ضعيف ناقشه العلماء وأبطلوه، وقد أبطل القاضي عياض هذه الدعاوى في كتابه «الشفا» تحت فصل سماه« إبطال حجج من قال إنها نوم»[٣].

وبخصوص معجزة المعراج ذهب الجابري إلى أنه كان كالإسراء؛ إذ إن كليهما قد حدثا في رؤيـا منامية وليس حال اليقظة؛ لأن الإنسـان لا يمكنـه الارتقاء إلى السـماء، فإذا قلنا إن المعراج كان بالجسـم فإن ذلك يعني أن الرسـول رأى الله رؤية بصرية، وهذا لا يمكن إلا مع الأجسام، والله منزه عن الجسمية[٤].

وأشير هنا إلى أن هذه الاستدلالات والأقوال قد أخذها عن نولدكه.[٥]

وهنـا أنبـه إلى بعض الأخطاء التي وقع فيها الجابري في نهجه لمسـلك التأويل في هاتين المعجزتين، وهي باختصار:

- غلبـة الانتقـاء علـى منهجـه في التعامل مع الحجـج، حيث يـورد ما يناسـب موقفه، ويتجاهل ما يعارضه، ويقوي الضعيف من الأقوال ويتشبث بها.

- الأخذ بتأويلات بعيدة في اللغة، ومخالفة قول المحققين من أهل اللغة (تفسـير الرؤيا بالمنامية).

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٦٠.
(٢) المدخل، ص:١٦٨-١٦٩.
(٣) الشفا، القاضي عياض ،ج ١، ص: ١٤٩-١٥٢.
(٤) المدخل، ص:١٦٩.
(٥) تاريخ القرآن، ص:٢٥.

ج- مسلك التشكيك والرد: لما لم يجد الجابري للمعجزات الواردة في القرآن مدفعا، وسلك نحوها مسلك التجاهل والتأويل، فإنه على العكس من ذلك قد نفى المعجزات التي وردت في السنة نفيا قاطعا، وذكر أن الأحاديث التي وردت فيها إنما هي أخبار آحاد، قد تساهل النقاد فيها، لأنها ليست أحاديث أحكام؛ لأن المحدثين «كانوا يتساهلون في قبول أحاديث الثواب والعقاب وفضائل الأعمال»[1].

صحيح أن الأحاديث التي وردت فيها هذه المعجزات ليست أحاديث أحكام ولكنها في الوقت نفسه ليست أحاديث فضائل أعمال وثواب وعقاب خلافا لما ذكر، وإنما تتعلق بإثبات النبوة والدين نفسه.

فواضح مجانبة الجابري للصواب، فمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم بلغت حد التواتر، فقد نقلها كثير من الصحابة الكرام، وهذا يبين عدم تفريقه بين الحديث المتواتر والآحاد.

من خلال مناقشتنا باختصار لموقف الجابري من معجزات النبي صلى الله عليه وسلم يتبين لنا بعض ملامح النزعة العقلانية كما يلي:

- تأويل بعض المعجزات بما يخرجها عن حقيقة كونها معجزة إلى جعلها مجرد حدث منامي.

- رفضها بدعوى أنها تتنافى مع العقل ومعطيات العلم المعاصر، ذلك أن القول بالمعجزة يرفع العقل.

٢- قصص الأنبياء بين القرآن والكتب السابقة:

من القضايا التي أولاها الجابري عناية كبيرة في الشرح والتفصيل قضية المطابقة بين القصص القرآني وقصص التوراة والإنجيل؛ فقد قصر جانب الأصالة والإبداع في قصص القرآن في طريقة عرضه لها، فقال: «والحق أن الأصالة والإبداع في القرآن -وفي القص خاصة- هما في طريقته الخاصة في عرض القصص، وكل من يريد أن يلمس هذا الجانب (الأصالة والإبداع) فما عليه إلا أن يضع التوراة أمامه ويحاول أن يعبر عن قصصها بصورة

(١) المدخل، ص:١٦٩.

تشبه الطريقة التي عبر بها القرآن»[1]، مضيفا أن علاقة قصص القرآن بقصص التوراة هي **علاقة تصديق وحكاية ومطابقة إلى حد كبير**، فـ«علاقة القرآن بالتوراة والإنجيل علاقة تصديق بصورة عامة؛ بل يمكن القول إنها في مجال القصص **علاقة حكاية**؛ بمعنى أن القرآن يحكي ما ورد في التوراة من أخبار بني إسرائيل»[2].

ويقول في موضع آخر: « والواقع أن جل «الحوادث التاريخية» التي يحكيها قصص القرآن عن أنبياء بني إسرائيل يتطابق إلى حد كبير مع ما جاء في التوراة والإنجيل، والقرآن جاء مصدقا لما بين يديه منهما»[3].

في هذا الكلام تقريرات وأحكام عامة لا دليل عليها، بل يحتاج تقريرها إلى استقراء تام للموضوع، فيكفي عقد مقارنة بين قصة لوط، وابراهيم، وسليمان، وداود عليهم السلام، ليتضح البون الشاسع بين قصص القرآن والتوراة، ويتقرر عدم صدق هذه الدعوى.

فقد جاء في سفر التكوين عن قصة ابراهيم أنه «تواطأ مع سارة على الكذب والدياثة...، وأنه أسلم زوجته الجميلة لمن يعاشرها في الحرام طمعاً في بقائه حياً»[4]، وعن لوط «أنه سكر وزنى بابنتيه»[5]، وعن داود أنه «فاسق متلصص على عورات الناس، الزاني، القاتل، المغتصب للنساء والزوجات»[6].

فبعد عرض هذه النماذج عن قصص هؤلاء الأنبياء في التوراة كيف يصح منه قوله: «إن علاقة القرآن بالتوراة والإنجيل علاقة تصديق بصورة عامة؛ بل يمكن القول إنها في مجال القصص علاقة حكاية، بمعنى أن القرآن يحكي ما ورد في التوراة من أخبار بني إسرائيل»!.

إن هذا الصنيع منه لا مبرر له؛ فلعله من السقطات والهفوات التي وقع فيها بقصد أو بغير قصد، فالرجل لم يكلف نفسه عناء عقد ولو مقارنات بسيطة وسطحية بين قصص القرآن وقصص التوراة، ولو فعل لما خلص إلى هذا الحكم.

---

(١) المدخل، ص:٣٩٢.
(٢) نفسه.
(٣) المدخل، ص:٢٣٩.
(٤) سفر التكوين: ١٠-٢٠.
(٥) نفسه:٣٠-٣٨.
(٦) سفر صموئيل الثاني: ١١: ١-٢٦.

وقد أغفل الرجل أن القرآن لم يأت مصدقاً للكتب السابقة فقط، بل جاء مهيمناً عليها كذلك، ومصححاً لما اعتراها من تحريفات ومضيفاً عليها...، وهنا تتجلى هيمنته عليها، ولئن كان قد أشار إلى جانب من جوانب الهيمنة في قوله: «صحيح أن القرآن يقرر أن التوراة والإنجيل قد داخلهما التحريف خصوصا على مستوى عقيدة التوحيد والتنزيه والبشارة «بالنبي الأمي»، أما ما عدا ذلك فالقرآن مصدق لما بين يديه منهما»[1]، فإنه قد حصرها في مستوى العقيدة والبشارة، رافضا بذلك أن تكون الهيمنة بمعنى التصحيح قد شملت القصص وغيرها من الأخبار، ليؤكد بذلك دعوى تطابق القصص القرآني مع قصص الكتب السابقة.

من خلال موقف الجابري من قصص القرآن الكريم يظهر لنا بوضوح مدى تأثره المعرفي بالدراسات الاستشراقية التي تزعم أن كل ما جاء فيه إنما هو منحول عما سبقه من الكتب، وقد نقل هذا القول عن «**نولدكه**»، الذي ادعى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد اعتمد على اليهودية والنصرانية إلى درجة أنه نادرا ما توجد فكرة في القرآن إلا وقد أخذت عنهما[2]، وأن أكثر قصص الأنبياء في القرآن، بل كثير من التعاليم والفروض هي ذات أصل يهودي[3]، والإسلام ليس إلا الصيغة التي دخلت بها المسيحية العرب[4].

٣- تفسير القرآن حسب ترتيب النزول إرضاءً للعقل:

ناقش الجابري في الفصل العاشر المعنون من المدخل بـ«ترتيب المصحف وترتيب النزول» جملة من القضايا المتعلقة بترتيب المصحف، والمعايير التي اعتمدها في ترتيب النزول الذي استعاض به عن ترتيب المصحف مبرزاً أهمية هذا الترتيب وفوائده في «معرفة القرآن»[5] من حيث نزوله متزامناً مع مراحل الدعوة الإسلامية.

غير أن هذا المنهج لم يكن بدعاً فيه من الباحثين، فهو معروف في خطوطه العامة، وقد أشار بنفسه إلى أن فكرة تفسير القرآن وفقا لترتيب النزول، تعود إلى المستشرق الفرنسي «**ريجس بلاشير**»لذي قام بترجمة «**معاني القرآن**»لى الفرنسية (١٩٤٧-١٩٥٠)، على أساس

(١) المدخل، ص:٢٤.
(٢) تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، ص: ٣٤٣،
(٣) تاريخ القرآن، ص:٧
(٤) نفسه، ص: ٨.
(٥) نفسه.

ترتيب النزول الذي وضعه «**ثيودور نولدكه**» وإلى **محمد عزة دروزة** في «**التفسير الحديث**» الذي قال عنه إنه لم يأت بجديد، إذ لم يوظف ترتيب النزول في بناء أي تصور عن مسار نزول القرآن الكريم[1]، إضافة إلى تفسير **عبد الرحمن حنبكة الميداني** المسمى «**معارج التفكر ودقائق التدبر**».

ففي ختام تفسيره المسمى: «فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول» أعلن الجابري عن رضاه قائلا: «يمكن القول دون فخر زائد ولا تواضع زائف إنه لأول مرة أصبح ممكنًا عرض القرآن، ومحاولة فهمه بكلام متصل مسترسل يشد بعضه بعضًا، كلام يلخص مسار التنزيل، ومسيرة الدعوة في تسلسل يرضي النزوع المنطقي في العقل البشري».

٤- الموقف من التفاسير المتقدمة:

إن إشادة الجابري بمنهج ترتيب النزول قد رافقه انتقاد شديد للتفاسير التي اعتمدت ترتيب المصحف، فبعد تأكيده على أن فهم القرآن مهمة مطروحة في كل وقت، ومطلوبة في كل زمان، دعا إلى ضرورة اكتساب فهم متجدد للقرآن بتجدد الأحوال في كل عصر من خلال تجريد هذا النص- أي القرآن - مما سماه أنواع الفهوم، والتفسيرات، والتأويلات باختلاف أنواعها واتجاهاتها، وعزل المضامين الأيديولوجية لتلك الأنواع من الفهم.

وقد استثنى من كل التراث التفسيري تفسير الطبري والزمخشري، مؤكداً أن باقي التفاسير في الغالب تتحرك بوضوح وسبق نية في إطار مذهب من المذاهب التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي، «ومع أننا لم نقصها من اهتمامنا فإننا قد تجنبنا صحبتها لما يغمرها من «مياه» أيديولوجية»[2].

ليؤكد في الأخير أن النتيجة العامة والعملية التي خرج بها من مصاحبة التفاسير الموجودة هي أن المكتبة العربية الإسلامية تفتقر إلى تفسير يستفيد في عملية «الفهم» من جميع التفاسير السابقة، ولكنه يعتمد ترتيب النزول»[3].

وقد بسط دعواه هذه في نص طويل نورده كما هو، ثم نعقب عليه:

---

(١) المدخل، ص:٢٢١.

(٢) فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، ص:٦-١٠.

(٣) نفسه.

يقول: «أما المفسرون -كلهم تقريبا- حتى الكبار منهم، فقد انساقوا في تفاسيرهم مع ترتيب المصحف، فيبدؤون من البقرة بعد الفاتحة ليفسروا ما تلاها في المصحف، هذا بينما واقع الحال أن البقرة هي تتويج للقرآن، ولهذا قال «بلاشير» الذي قام بترجمة القرآن إلى الفرنسية: «نحن نقرأ القرآن مقلوباً»، نبدأ من آخر ما نزل لنصل إلى «قل أعوذ برب الناس»، بينما سورة «الناس» هذه هي من السور الأوائل في ترتيب النزول، المفسرون القدماء ومنذ عهد الصحابة كانوا يبدؤون القرآن من البقرة، وفيها آيات هي من آخر ما نزل، وهذا مبرر؛ لأن الدولة كانت تحتاج إلى قرآن التشريع أكثر من حاجتها إلى قرآن الدعوة الذي طبع المرحلة المكية، والذي كان موجهاً كله تقريبا إلى قريش، فهذا التساوق بين نزول القرآن منجما وتطور الدعوة المحمدية ووقائع السيرة النبوية غفل عنه كبار المفسرين أنفسهم حين يفسرون آية من الأعراف أو البقرة أو غيرهما، وكأنها آية منفصلة مستقلة، وإذا تكلموا عن أسباب نزولها تكلموا عن واقعة معينة مقطوعة عن سياقها».[1]

إن ما ادعاه الجابري من أن المفسرين غفلوا عن العلاقة بين نزول القرآن الكريم ومسار الدعوة النبوية حين يفسرون آية من الأعراف أو البقرة أو غيرهما، وكأنها آية منفصلة مستقلة، وإذا تكلموا عن أسباب نزولها، تكلموا عن واقعة معينة مقطوعة عن سياقها، لا مبرر له سوى الرغبة في نسبة هذا السبق إلى نفسه من غير دليل ولا حجة، فالمتصفح لكتب التفسير يجدهم لا يمرون على آية لها سبب نزول إلا ونبهوا عليه، وبينوا علاقتها بمراحل الدعوة النبوية، ومتى نزلت، ولأي سبب نزلت، وما اهتمامهم ببيان كون السور مكية أو مدنية إلا دليل على إدراكهم العميق لاختلاف طبيعة القرآن المكي عن المدني في مواضيعه وأسلوبه، فهذا الأمر وإن لم يكن واضحا ومنصوصا عليه عندهم فهو مبثوث في ثنايا كتبهم، ولعل الجابري لم يتنبه له، كيف لا، وقد أخذ على نفسه أن يتجنب صحبتها لما يغمرها من «مياه» أيديولوجية، وقد فاته أن كثيراً من العلماء قد حرصوا على بيان علاقة الآيات بعضها ببعض، وكذا السور في ما بينها، وقد تناولوا هذه الأمور تحت مسمى «المناسبة» في القرآن الكريم، وأفردوا لها مؤلفات خاصة.

(١) أسبوعية الأيام، مصدر سابق.

وردّاً على دعوى أن المسلمين يقرؤون القرآن مقلوبا كما نقلها عن المستشرق الفرنسي «**ريجس بلاشير**»، أقول: إن مدعي هذه الدعوى والداعين إلى قراءة القرآن وتفسيره حسب ترتيب النزول لم يدركوا الحكمة من ترتيب القرآن على غير ترتيب النزول، وقد واجهتهم عدة اعتراضات لم يجدوا لها مدفعا، أقواها: أن هذا الترتيب الذين يدعونه غير يقيني باعترافهم هم، وثانيها: أن ترتيب السور مما وقع عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم، حتى وإن وقع الاختلاف هل هو باجتهادهم، أو بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم، فهم أعلم الناس بالقرآن، ولا يجوز أن يفعلوا شيئا لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم، أو ليس لهم عليه دليل ما، إضافة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان جبريل عليه السلام يعارضه القرآن الكريم في كل رمضان على الترتيب، كما كان يصلي بالقرآن في الصلاة مرتبا على ترتيب السور.

ليس غريبا أن يدعي الجابري هذا الفضل لنفسه، وقد رمى بتراث العلماء في التفسير وراء ظهره، ووصفه بما وصفه، وكأن كل ما كتب لم يرض النزوع المنطقي في الإنسان حتى لَبَّاه هو، فالمطلع على تفسيره الذي قال عنه ما قال ليجده أقرب ما يكون إلى معجم لشرح كلمات القرآن الكريم من عنديته، وبين الفينة والأخرى يضيف تعليقا، أو يشرح كلمة لا تحتاج إلى شرح، وكثيرا ما غض الطرف عن كثير من الأمور التي تحتاج لشرح وتفصيل[1].

المحور الرابع: خلاصات واستنتاجات:

من خلال عرضنا لبعض تفاصيل المنهج العقلي في التعامل مع النص الشرعي عند الجابري نظريا وتطبيقيا نخلص إلى الخلاصات الآتية:

(١) كثيرة هي القضايا التي تناولها الجابري، وأحيا جدلها من جديد، دون أن يدلي فيها بجواب قاطع يشفي الغليل، فقد استمات في الدفاع عن أطروحته في عدم أمية النبي صلى الله عليه وسلم، وتأكيده على كونه يعرف القراءة والكتابة، حاشدا جملة من الأدلة النقلية والعقلية ما يدعم موقفه، أغلبها مما عرضه **نولدكه** بخصوص هذه القضية، الأمر الذي عالجه فيما يقرب من أربعين صفحة؛ غير أنه في النهاية لم يبين ما يترتب عن القول بعدم الأمية، الأمر الذي يؤكد على أن رأيه لم يكن من ورائه هدف واضح سوى مخالفة المشهور، وتجاوز ما سماه «معارف متلقاة»، وما عده عائقا منهجيا، حال دون النظر من جديد في هذا القول، الأمر نفسه يصدق على مناقشته للأحرف السبعة، والقراءات القرآنية، وقضية تحريف القرآن، وأول وآخر ما نزل، والمكي والمدني...، كلها قضايا لم يأت فيها بجديد، سوى أنه أثار أسئلة عالقة بشأنها، وأحيا نقاشا قد أميت.

-١- مداخل عقلنة النص الشرعي:

أ- مدخل علوم القرآن: وقد تجلى ذلك في مراجعة الجابري لكثير من مباحث علوم القرآن في كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم»، كما سطرها الأقدمون، لأنها وسائط معرفية حاجبة للحقيقة، وصارفة عن الفهم الموضوعي للنص القرآني، وعوائق معرفية لابد من تجاوزها، ومن بين المباحث التي وظفها في هذا الإطار: مبحث نزول القرآن، ففي نظره إن الترتيب المنطقي والعقلي لفهم القرآن جيدا هو قراءته وتفسيره حسب ترتيب النزول لا ترتيب المصحف، لأننا بذلك نقرؤه ونفهمه في سياق نزوله متزامناً مع مراحل السيرة النبوية، وليس كما نقرؤه مقلوباً حسب ترتيب المصحف.

لذلك كتب تفسيراً سماه:« فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»، طبّق فيه تصوره للموضوع.

ومن المباحث التي دلف منها الجابري لعقلنة فهم النص الشرعي مبحث «أسباب النزول»، فهذا المبحث من أهم مباحث علوم القرآن التي تساعد الباحث على فهم القرآن الكريم في تزامنه مع مراحل السيرة النبوية، إضافة إلى كونها توقفنا على ظروف تشريع الأحكام وتاريخية تشريعها، لذا وظفه في كثير من الأحيان ليقول بضرورة تغيير الأحكام (مثال حكم قطع يد السارق)، لأن الأسباب التي أدت إلى تشريعها في الماضي لم تعد قائمة، وإنما هناك ظروف جديدة تستلزم تشريعاً مغايرا، ذلك أن بناء معقولية الحكم الشرعي على «أسباب النزول» في إطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر «بأسباب نزول أخرى»، أي بوضعيات جديدة، وبذلك تتجدد الحياة في الفقه، وتنبعث الروح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان[١].

ب- المدخل الأصولي: وقد وظف فيه الجابري مبحثين مهمين من مباحث أصول الفقه، هما مبحث مقاصد الشريعة، ومبحث الاجتهاد.

أما بخصوص مقاصد الشريعة فقد أكد أن المطلوب اليوم هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقا من مقدمات جديدة ومقاصد «معاصرة»[٢]، منتقدا عجز طريقة الأصوليين

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص:١٦٧.
(٢) نفسه، ص: ١٦٧

التي تعتمد القياس والتعليل واستثمار الألفاظ في استنباط الأحكام، داعيًا إلى اعتماد طريق المقاصد منطلقًا وأساسًا[1] تنبني عليه معقولية الأحكام، إذ بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات، ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة[2]، فإذا كان المقصد الأول والأخير للشارع هو مصلحة الناس فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام الشرعية. وبالتالي فهو أصل الأصول كلها، «وواضح أن هذه الطريقة تتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها، دائرة المصلحة، وبالتالي فهي تجعل الاجتهاد ممكنا ولدى كل حالة»[3]، وتفتح الباب باستمرار أمام التجديد والاجتهاد، لأن اعتبار المصالح يتطور بتطور المصالح والأوضاع، واختلاف الوضعيات.[4]

ولبيان مراده بالمقاصد أورد مثال حد السارق قائلا: «فإذا ما تحررنا من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ، وانصرفنا باهتمامنا إلى البحث عن «أسباب النزول» وهي هنا الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعا من المصلحة، وطريقة معينة في مراعاتها، فإننا سنجد أن «قطع يد السارق» تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية[5]، وهذه المعقولية لدى الجابري هي أن قطع يد السارق كان معمولا به قبل الإسلام، وأن طبيعة الترحال التي يعيشها المجتمع العربي البدوي قبل الإسلام لا تسمح بالسجن، إذ لم توجد هناك سجون ولا أسوار، ولما جاء الإسلام وكان الوضع العمراني زمن البعثة لا يختلف عما كان عليه من قبل فقد احتفظ الإسلام بقطع اليد كحد للسرقة[6] .

أما بخصوص مبحث الاجتهاد التي اتخذه الجابري مدخلا للقول بضرورة التجديد، وانفتاح الفقه على قضايا معاصرة فيرى أن المطلوب اليوم في ميدان الشريعة هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة، انطلاقًا من مهمات جديدة ومقاصد معاصرة، وذلك بإعادة تأصيل الأصول وإعادة بنائها، ونقطة البداية هي إعادة تأهيل عقل المجتهد وإعادة بنائه،

(١) نفسه، ص: ١٦٩.
(٢) نفسه، ص: ١٧٠.
(٣) نفسه، ص: ١٧١.
(٤) نفسه، ص: ١٧٢.
(٥) نفسه، ص: ١٧٤-١٧٥.
(٦) نفسه، ص: ١٧٥.

مبرزاً أن سبب غياب الاجتهاد واستمرار الأمة في الوضعية التي تعيشها إنما مرده إلى عدم ظهور مجددين تتوفر فيهم الشروط الضرورية لممارسة الاجتهاد ممارسة ترقى إلى مستوى طبيعة مشاكل العصر وتحدياته، أي: الشروط المنهجية والفكرية بصورة خاصة[1].

ففي نظره فالأوائل إنما هم رجال شيدوا لأنفسهم مرجعيات تنظم الاجتهاد، وتضع له ضوابط مقننة، وتوخوا فيها أن تجيب عن مستجدات عصرهم، وتلك القواعد والأصول التي وضعوها كانت مفيدة وربما ضرورية لإنتاج المعرفة الفقهية وضبطها بسياج تقيه من الفوضى، بعدها تساءل مستغربا: هل يجب الأخذ بتلك القواعد والأصول على أنها ضرورية ومفيدة دوما؟[2]، ليجيب: بأنها قواعد منهجية عامة، ومجرد وسائل، وإذا لم تتطور بتطور العلم والمعرفة فإنها تصبح قيوداً تجمد المعرفة عند حد معين، وتكرس التقليد، وتقتل روح الاجتهاد[3].

وقد ترتب عن هذه المقدمات أعلاه أنه رفض الأخذ بقاعدتين أصوليتين هما قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، و «الأحكام تدور مع عللها وليس مع حكمها»، لذلك يجب في نظره تجاوز القواعد الأصولية باعتبارها قيوداً منهجية قيدت المعرفة الدينية في الماضي والتعامل معها بمرونة، والنظر إليها من زاوية النسبية، ومن منظور تاريخي، حتى نتمكن من معالجة مشاغل عصرنا ومشاكله[4].

يتبن لنا إذاً أن الرجل له تصور للمقاصد والمصالح مخالف لما درج عليه علماء الأصول، تصور لم يراع فيه ما هو معتبر منها وما هو غير معتبر، داعياً إلى تطبيقها دون التزام بالضوابط والقواعد المتعارف عليها، ودون تمييز في الأحكام بين ما هو قطعي ثابت وما هو متغير، بل أكثر من ذلك دعا إلى نبذ هذه القواعد والأصول وبناء أخرى جديدة تواكب العصر.

المدخل الحديثي: وذلك في تعامله مع الحديث النبوي بمنهج انتقائي تشكيكي مؤكداً

(١) نفسه، ص: ١٥٩

(٢) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص: ١٠.

(٣) نفسه، ص: ١١

(٤) نفسه، ص: ١١-١٢.

أغلب الأحاديث إنما هي أخبار آحاد يجوز فيها الأخذ والرد، مع خلط بين بين المصطلحات الحديثية (قوله بكون الأخبار المروية في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم أخبار آحاد، مع كونها متواترة).

المدخل اللغوي: اتخذ الجابري اللغة مدخلاً كبيراً لتأويل كثير من الآيات والأحاديث بما يتناسب والآراء التي يريد تأكيدها، ومن الأمثلة على ذلك تأويله الاسم الموصول «ما» في جملة «ما أنا بقارئ» الوارد في حديث نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء الدال على النفي، أي نفي كونه يعرف القراءة على الاستفهام، وكون حرف الباء زائدا ليكون المعنى – حسب رأيه – ما الذي أقرأ بعد أن تحذف الباء الزائدة[1]، ليؤكد بذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن أميا، بل كان يعرف القراءة والكتابة.

ومن ذلك تأكيده على ضرورة فهم القرآن ضمن معهود العرب وما يعرفونه من تصورات، وتعد هذه الفكرة عنده مرتكزا أساسيا بنى على أساسه موقفه من كثير من القضايا العلمية، كقضية الإعجاز والتفسير العلمي، فقد نقل كلاماً للشاطبي مفاده أنه يجب الالتزام باللسان العربي في فهم القرآن، ومراعاة أسلوبهم في التعبير، وكونهم أميين معا، ولا يجوز تحميله من المعاني ما لا يتناسب مع كون العرب أمة أمية، لقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ وعليه فإن الشريعة أمية أيضا، ثم قال: «ولما كان الأمر كذلك فيجب أن لا نلتمس في القرآن ولا في الحديث ما يخرج عن مفهوم العرب من العلوم و المعارف»[2]، فعندما يقول بعض الناس: إن في القرآن ما اكتشفه العلم الحديث فإن هذا يطرح علينا تساؤلات منها: أين كنتم قبل الاكتشاف؟، و لماذا لم تكتشفوه أنتم؟[3]، فدعاة التفسير العلمي إذا كانوا يهدفون إلى إثبات أن العلم يُزكي القرآن فهذا لسنا في حاجة إليه، ولا كان القرآن في حاجة إليه، إنها عملية أيديولوجية[4].

---

(١) المدخل، ص: ٧١.

(٢) بنية العقل العربي ، ص: ٥٤٥

(٣) الجابري : بنية العقل، ص: ٥٤٥ ، ٥٤٦، الجابري : القرآن و العلوم الكونية، جريدة الاتحاد الاشتراكي، ركن وجهة نظر، العدد: ١٣،١٠٦٠٠ يونيو ٢٠٠٤

(٤) نفسه .

فما يريد الجابري أن يخلص إليه هو كون اللغة العربية قوالب جامدة ونهائية، لغة محصورة الكلمات، ومضبوطة التحولات، وكونها لغة لا تاريخية، لأنها لا تتجدد بتجدد الأحول، ولا تتطور بتطور العصر[1].

ولم يقتصر على تأويل مفردات النص الشرعي، بل تعداه إلى الدعوة إلى نبذ المصطلحات الأصيلة، واستعمال مصطلحات جديدة تناسب العصر، يقول بصدد حديثه عن «دلائل النبوة»: «وقد ألفت كتب كثيرة تحت هذا العنوان، وهذا الاصطلاح يتقاطع مضمونه مع كثير من المسائل التي تندرج فيما ندعوه «بالظاهرة القرآنية»، ومع ذلك فمفهوم الظاهرة أوسع، وهو أيضا معاصر لنا بقدر ما كان المصطلح الآخر معاصراً للقدماء...، ويفي بالغرض، غرضنا المعاصر لنا أكثر مما يفي به مفهوم دلائل النبوة»[2].

٢- مآلات القراءة العقلانية للنص الشرعي عند الجابري:

من خلال قراءتي لبعض كتب الجابري اتضح لي أن النزعة العقلية، والاعتداد بالمنهج العقلي قد ترتبت عليه عدة نتائج في دراسة النص الشرعي نجملها كما يلي:

-فبخصوص **القرآن الكريم**: فقد تجلت بعص ملامح التعامل العقلي في دراسته في رفضه ترتيب المصحف، وتأكيده على ضرورة قراءته وتفسيره على حسب النزول حتى لا نقرأه مقلوبا، وتأويله البعيد جدا لكثير من الآيات إرضاءً «للنزوع العقلي» الذي لا يقبل بالتفاسير الموروثة غير العقلية، وتأويله للمعجزات الواردة في القرآن الكريم التي يستحيل عقلا حسب زعمه أن تقع (انشقاق القمر، ومعجزة الإسراء والمعراج)، وتأويلها تأويلا يتناسب مع العقل (كونها وقعت مناما).

-وأما بخصوص **السنة النبوية**: فقد وظف الجابري آليات الانتقاء والتشكيك والرفض في دراسة الحديث النبوي الشريف.

-وأما فيما يتعلق **بأحكام الشريعة**: فقد دعا إلى إلغاء الحدود الشرعية، فهي لم تعد صالحة للعصر، فقد انتهى زمنها، ويجب تطبيق أحكام أخرى كالسجن، لأن العقل المعاصر ومنظومة حقوق الإنسان الكونية لا تقبل بها.

(١) بنية العقل العربي، ص: ٨٣

(٢) المدخل، ص:١٧

خاتمة

إن ما توصل إليه الجابري من نتائج من خلال القضايا المنهجية والمعرفية التي درسناها في هذا البحث ليس فيها جديد يذكر، وإنما هي آراء مستعادة نقلها عن المستشرقين خصوصا «**نولدكه**»، بل هي في غالبها تقليد لهم، وما هذه المناهج الغربية التي وظفها الجابري في مجال الدراسات القرآنية والحديثية إلا مجرد آليات استهلاكية غايتها الاستهلاك المنهجي والمعرفي، وما اعتزاز الجابري بنفسه، واعتداده بها، وتقليله من شأن ما كتبه الأولون في مجال الدراسات القرآنية، شأنه شأن أغلب مدعي التجديد والحداثة- فلا عبرة عندهم بهذا التراث الضخم، إذ هو مجرد عوائق معرفية أمام التقدم- إلا دليل على العقدة النفسية التي أصابت كثيرا منهم من التراث، وهو ما يتنافى مع التواضع العلمي الذي ينبغي أن يتحلى به الباحث الموضوعي الذي يعتمد مبدأ التراكم المعرفي في هذا المجال، ويعترف بفضل الأولين.

***

مصادر البحث

- (المصادر المعتمدة في هذا البحث كلها نسخ إلكترونية، إلا كتاب مدخل إلى القرآن للجابري).

١-القرآن الكريم برواية حفص.

٢-الأسبوعية المغربية «الأيام»، بتاريخ١٧ نوفمبر .٢٠٠٦

٣-بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة٩، ٢٠٠٩.

٤-تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، ترجمة جورج تامر، ط١، بيروت ٢٠٠٤، مؤسسة كونراد أدنوار.

٥-تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، ط ٢.

٦-التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، ط ١٩٨٤.

٧-التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة١، ١٩٩١.

٨-تكوين العقل العربي: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة١٠، ٢٠٠٩.

٩-الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة١، ١٩٩٦.

١٠-سلسلة مواقف، محمد عابد الجابري، العدد٦٩.

١١-الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ٣.

١٢-فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ٢٠٠٨.

١٣-مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، محمد عابد الجابري، الجزء الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ٢٠٠٦.

١٤-من الثورة إلى العقيدة، حسن حنفي، المركز الثقافي العربي، طبعة ١٩٨٨.

١٥-نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة٦، ١٩٩٣.

قواعد القراءة الهرمنيوطيقية للقرآن الكريم عند نصر حامد أبي زيد
قراءة نقدية للمناهج والنماذج

د. فلاح خير الدين
كلّية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية
جامعة وهران، الجزائر

مُقَدِّمَة

الهرمنيوطيقـا منهـج فكـري أساسـه التأويل، ورؤيـة حداثية يونانية النشـأة، وظاهرة بحثية تقوم على قاعدة سـبر النصوص وتحليلها لتحصيل دلالاتها واسـتخراج المعاني منها، ومشروع استقّل بآلياته المعرفية في فهم الوجود والإنسان والتراث.

ويعتـبر المنهج التأويلـي – الهرمنيوطيقا–فكرة الحداثة عنـد المفكّر نصر حامد أبي زيد فهي في تصوّره رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية مرهونة بمكان وزمن محدّدين بعلاقتها التناقضية مع ما يسـمّى بالتقليد أو التراث أو الماضي، فهي حالة خروج من التفسير التقليدي إلى ما يسمّى بالقراءة العصرية التي تختزل حصيلة مناهج ونظريات متأثّرة بحصيلة التصوّر الغربي.

لقد اتّفق علماء الشريعة على أنّ النصوص الشرعية لا تفسّر إلاّ بأصول معرفية و قواعد علمية ذات علاقة بالنص من حيث اللغة و البيئة قال ابن تيمية رحمه الله: «من فسّر القرآن أو الحديث وتأوّله على غير التفسـير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله ملحد في آيات الله محرّف للكلم عن مواضعه، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسـلام..»[1]، و على هذا فإنّ منهج الدراسـة قام ليجيب على الإشكال الرئيس و هو: ما العلاقة بين قواعد التفسير الإسلامي و مناهج التأويل الهرمنيوطيقي في فهم النصوص الشرعية ؟ وتتفرّع عن الإشكال الرئيس التساؤلات الآتية:

- هل قواعد تفسـير النصوص الشـرعية قطعية في الإعمال أم يجوز الخروج عنها؟ وإذا ساغ الخروج عنها فماهي المنطلقات الفكرية والأدوات المنهجية المحدّدة لذلك؟
- هـل الأصـل في تأويـل النصوص النظر إلـى مقاصد المتكلّـم لتحقيق الإفهـام الذي ينبني عليـه التواصل أم العبرة التركيز على المتلقي ومدى قدرته على اسـتنباط المعاني وإن لم يقصدها المتكلّم؟
- مـا الجـدوى الذي حقّقه حامد أبـو زيد من توظيف منهـج التأويـل الهرمنيوطيقي في فهم النصوص الشرعية؟

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد النجدي، ط ١٤١٢،هـ،١٩٩١م، دار علم الكتب، الرياض، ١٣/ ٢٤٤

- ماهي المحاذير الفكرية التي وقع فيها؟ وماهي الأخطاء العلمية التي انتقد فيها؟

وللوقوف على حقائق الموضوع ودقائق مسائله سلكنا المنهج التالي في البحث:

١ -استعراض أهم قواعد وضوابط تفسير وتأويل النصوص الشرعية في الإسلام.

٢ -جمع القواعد والضوابط المفسرة من المصادر الأصلية كمصادر تفسير القرآن وأصول الفقه.

٣ -بيان المرتكزات الفكرية للمنهج التأويلي الهرمنيوطيقي عموما.

٤ -تأصيل المنهج التأويلي عند نصر حامد أبي زيد من حيث المنطلاقات والأدوات والغايات.

٥ -عرض طروحات المفكر نصر حامد أبي زيد.

وتكون من خلال الأدوات العلمية التالية:

أ -التتبع بالتحليل وفق المنهج الوصفي مع التزام الأمانة التامّة عند النقل والتوثيق.

ب -المناقشة والنقد وفق المنهج الموضوعي مع التزام قواعد البحث العلمي.

ج -التعليل والاستنباط وفق المنهج الاستقرائي مع التزام الحجة العلمية والبراهين العقلية.

والبحث إذ يتشوّف إلى عمق الاستقصاء فإنه يبتغي دقّة التأصيل والاستنباط ليحقّق النتائج الآتية:

- الوقوف على ضرورة التفسير في فهم مقاصد المتكلمين وإفهام المخاطبين.
- بيان أهمية التأويل في عملية التواصل الحضاري بين الإنسانية.
- الوقوف على مناهج التأويل المختلفة للحضارات البشرية المتعددة، واستنباط مناهج الفهم الصحيح منها.

ولقد جاءت هذه الدراسة العلمية لتبرز الحقائق التالية:

- مفهوم النظرية التأويلية في سياقها التاريخي وإطارها الثقافي وبيئتها الاجتماعية.
- الأسس المكوّنة للنظرية التأويلية من خلال مراحل نشأتها في إطار الفكر الغربي الحداثي.
- محاذير تنزيل النظرية التأويلية على النصوص الشرعية من قبل المفكرين الحداثيين العرب.
- إهمال أدوات النظر الشرعي في التعامل مع النص القرآني.

- شدّة التحامل على التراث العربي الإسلامي والتسرع في الحكم عليه.

ولقـد عنونت الدراسـة بـ: قواعد القـراءة الهرمنيوطيقية للقـرآن الكريم عند نصر حامد أبي زيد.

« قراءة نقدية للمناهج والنماذج».

و لقد قسَّمتُ البحث إلى مقدمة و ثلاثة مباحث، و خاتمة، وهي كما يلي:

المقدمة:

المبحـث الأول: الهرمنيوطيقيـة وحامـد نصـر بيـن الخلفيـة العقديـة والتوظيـف الايديولوجي.

المطلب الأول: مفهوم الهرمنيوطيقا.

المطلب الثاني: تاريخ نشأة الهرمنيوطيقا.

المطلب الثالث: الجذور العقدية الوثنية للهرمنيوطيقا.

المطلب الرابع: مرتكزات النظرية الهرمنيوطيقية عند نصر حامد أبي زيد

المبحث الثاني: تطبيقات الهرمنيوطيقا على القرآن عند نصر حامد أبي زيد

المطلب الأول: بشرية النص القرآني: « الأنسنة».

المطلب الثاني: التفسير العقلي للنص القرآني. « العقلنة».

المطلب الثالث: التفسير التاريخي للنص القرآني.« الأرخنة».

الخاتمة

المبحث الأول

الهرمنيوطيقية وحامد نصر بين الخلفية العقدية والتوظيف الايديولوجي.

المطلب الأول: مفهوم الهرمنيوطيقا.

الهرمنيوطيقا كلمة اليونانية بمعنى التأويل، والتفسير[1]، و ترجع إلى معنى سبر النص وتحليله لفهم دلالاته، فهي «فن تأويل وتفسير النصوص بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن الحقائق المضمرة في النصوص..»[2]، وقد اتّسع مفهوم الهرمينوطيقا في تطبيقاته المعاصرة ليشمل مجال النصوص اللاهوتية وكافة النصوص الأدبية البشرية في مختلف العلوم الإنسانية[3] لتصبح المنهج العام في كل قراءة لنص ديني أو تراث فكري أو اجتهاد معرفي لتستقّل بفهم الكون و الإنسان و استشراف الحياة و تفسير الواقع و قراءة الأحداث[4]، و بهذا غدت عند أصحابها «نشاطا ذي فعالية لجهد الذات في تحصيل الحقيقة...فهي تسند فاعليتها من تحليلها للوجود الذي يسبق المعنى وإلحاق الفهم به، ومنه نتمكّن من فهم العالم من خلال استعادة علاقة الفكر بالوجود إلى سكن تستطيع الذات أن تثبته لتراقبه وترصد حركة الدلالة فيه، هذا السكن هو اللغة...»[5]

المطلب الثاني: تاريخ نشأة الهرمنيوطيقا.

لقد مرّت النظرية الهرمنيوطيقية في نشأتها بالمراحل الفكرية التالية:

أ-الهرمنيوطيقا من الدرس الديني إلى البحث التأويلي التأسيسي

يعدّ المفكر اللاهوتي الألماني « شليرماخر: ١٧٦٨/ ١٨٣٤» زعيم الهرمنيوطيقا الحديثة أوّل من انتقل بالتأويلية من مرحلة الدرس اللاهوتي إلى مرحلة التقعيد والتأسيس وفق منهجين:

---

(١) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، محمد بن أحمد جهلان، دار صفحات للنشر، دمشق، ط١ ،٢٠٠٨، ص ١٦٨، و هيرمنيوطيقا القرآن، عبد العالي العبدوني ، دار المعارف الحكمية، المغرب ،ط ١ ، ٢٠٠٧ ، ص ١٥ .

(٢) إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر،حفناوي بعلي، مجلة الموقف الأدبي، ع٤٤٠، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٧.

(٣) إشكاليات القراءة و آليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٤ ، ١٩٩٦ ، ص ١٣.

(٤) إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، خالد السعيداني، رسالة جامعية، جامعة الزيتونة، تونس، ص ٦٦.

(٥) اللغة والتأويل لعمارة ناصر، ص ١٩ -٢٠.

الأول –المنهج اللغوي: ويعدّ الملكة القوية والمدخل الرئيس لفهم الكلام.

الثاني –المنهج النفسي: ويعدّ الأداة القادرة على قراءة النفسيات البشرية.

ولقد أعطىّ شـليرماخر الأولوية للمنهج اللغوي في عملية القراءة التأويلية من خلال التركيز على الجزئيات تأسيسا لمفهوم انفتاح الدلالة، وإبقاء لسيرورة التأويل دون نهاية.(١)

ب– الهرمنيوطيقا تجربة فكريّة بين المؤلّف والمتلقّي.

لقد أقّر المفكر الألماني « ديثلي: ١٨٣٣/ ١٩١١» المفكّر « شليرماخر » على منهجه في التأويـل ليضيـف له البعد الثالـث في القراءة التأويلية وهـو التجربة الإنسـانية في الحياة إذ يعتبرها المنهج الجامع بين مؤّلف النص و قارئه لتنعكس ملامح التجربة الذاتية للمتلقي من خـلال القراءة التأويلية لنص المؤلف لتؤول عملية القراءة إلى تغيير «مفهوم الفهم نفسـه من أن يكون عملية تعرّف عقلية إلى أن يكون مواجهة تفهم فيها الحياة نفسها».(٢)

ت–الهرمنيوطيقا استنطاق النص خارج مراد المتكلّم.

ذهـب المفكّـر الألماني «مارتن هايدجر: ١٨٨٩/ ١٩٧٦» إلى أنّ الإنسـان لا يوظّف اللغة ولكنّها تتجسّد من خلال الواقع انطلاقا من قاعدة الاستقلالية بين الوجود والإنسان،(٣) والقصـد من هذا التنظير الهرمنيوطيقي تأسـيس نظرية ظاهرية في المعرفـة تنتصر لبناء الفهم علـى معيار وجـودي حتى تعرى اللغة عـن طابعها الـذاتي، وتصير منظارا وجوديا للإنسـان والكون والحياة، فالنص وعاء لتجلّيات وجودية في معناها الفلسفي والأصل في دور المؤول استنطاق الغامض الخفّي في النص من خلال الجلّي الواضح عند القارئ.(٤)

ث – الهرمنيوطيقا أولوية التجربة النفسية على المنهج العلمي.

يعـدّ الفيلسـوف الألماني «هانس جورج جادامر» من أعـلام النظرية التأويلية الحديثة

(١) إشكاليات القراءة و آليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٢، و انظر نظرية التأويل، مصطفي ناصف، النادي الأدبي و الثقافي، جدة، السعودية، ط ١، ٢٠٠٠ ،ص ٥٢ .

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٧، وانظر فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، محمد بن أحمد جهلان، ص ١٧٨.

(٣) اشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٣١ .

(٤) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط، المغرب، ط ١ ، ٢٠١٠ ، ص ٢٦٠ .

فقـد أرجع فهم النص إلـى صورة الترابط بين إدراك قوانين التفاعـل بين التجارب المتراكمة والحقائـق الكامنـة في النـص اللغـوي، ومنطلـق «جادامـر» أنّ المواقف الإنسـانية الذاتية و المكوّنـات الشـخصية هـي العوامل المؤسّسـة لكيـان المتلقّـي و فهمه المسـتقل للماضي والحاضر لتكون مدخلا شعوريا و مسلكا نفسيا يتفاعل مع النص بتوليد المعاني و الدلالات، وتعميـق قيم الإبداع في القراءة التأويلية، وقد شـبّه هذه العمليـة باللعبة التي تبدأ من المؤلف اللاعب، وتنتهي إلى المتلقي المتفرّج من خلال وسيط محايد هو الشكل الذي يتيح التفاعل، ويجعل التلقّي ممكنا وموصولا عبر تراخي العصور و الأزمنة، و لازم هذا أنّ النص لا ينطوي على حقيقة ثابتة، لأنّها تتغيّر من عصر لأخر بحسـب أفق التلقّي بين المحدودية و اللانهائية، وتغاير مسالك تجربة القراءة عند المتلقي، واختلاف مدارك المتلقين في كل زمان ومكان [1]، و عليه فإنّ الإضافة الجادامرية تفضي إلى المفاسد التالية:

الأولى: إسقاط المعيار الأساس كمرجع للتأويل.

الثانية: تلغي التفسيرات السابقة بدعوى التغيّر الحاصل بتراكم الوقائع عبر العصور.

الثالثة: الأولوية في قراءة المعاني للمتلقي.

الرابعة: إحالة النص على الفناء من خلال إسقاط معانيه الأصلية.

ج- الهرمنيوطيقا استقلالية المتلقّي بمعنى النص.

ذهب الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور» إلى بناء نظرية التأويل الهرمنيوطيقية من خلال بعدين:

الأول: دلالـة البعد الرمـزي في التأويل من خلال العلاقة الوسـائطية بين الرمز والدلالة الأليـة، فقـد يريد المؤلّف دلالة معينة من الكلام مع قصـد أخرى في زمن واحد، ولقد وظّف هذا المنهج في نقد الأسطورة الدينية في العهد القديم.[2]

الثاني: دلالة البعد الرمزي في التأويل دون وساطة لاستنطاق المجهول وكشف المستور، وبهذا تصبح هذه الرمزية أداة إيحائية خارج النّص متعدّدة التأويلات دون نهاية لتحيا قراءات المؤوّل ويحكم على النّص ومؤلّفه بالموت والفناء.[3]

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٤١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٤

(٣) من النص إلى الفعل لبول ريكور، ص ١١٦.

ح- الهرمنيوطيقا دعوى ثبوت الفرق بين مصطلح المعنى والمغزى.

ذهـب المفكـر الأمريكي المعاصر «هيرش» إلى أنّ حقيقة النظرية التأويلية مبنية على أنّ تلقـي النّـص و فهمه يختلف من قارئ لآخر، ومن بيئة لأخـرى، بل يختلف عند المؤلّف نفسـه تبعا لاختلاف أطـواره الحياتية، و عليه فلابدّ من التفريق بيـن المعنى والمغزى، و من هـذا المنطلق فالمعنى دلالة ثابتة تدلّ على النص و يتحقّق بآليـة التحليل الهرمنيوطيقي، أمّا المغزى فهو دلالة متجدّدة وفق التغيّر في عامل الزمن و المكان و صور التلقي.(١)

المطلب الثالث: الجذور العقدية الوثنية للهرمنيوطيقا.

لقـد اقـترن مصطلـح الهرمنيوطيقا منذ العهد الإغريقي بتفسـير النصـوص اللاهوتية و الأدبيـة ليكون تفسـير النص الهوميروسـي – التطبيـق القاعدي الأصلـي – مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتّبعها المفسّر لفهم الأصول الفلسفية والدينية خاصّة نصوص الكتاب المقدّس(٢)، و ترجع الهرمنيوطيقا في أصلها الإغريقي إلى الديانات الوثنية ثمّ تزداد وضوحا في المحافظة على المنهج العقدي من خلال قيام قواعدها التأويلية عند حركة النقاش المسـيحي للنصـوص الدينية المسـيحية يقـول غادامير: «تلقّـت الهرمنيوطيقا دفعـًا جديـداً بالرجوع إلى حرفية الكتابات المقدّسـة كما مارسـها الإصلاحيون من البروتستانت بدخولهم في جدال مع عقيدة الكنيسـة...»(٣)، فاتجمعت أبشـع الكفريات و أشـنع الشـركيات التي نازعت الله تعالى ربوبيته و ألوهيته و صفاته و أسمائه، و إنّ ممّا صاحب الهرمنيوطيقا من الوثنيات ما يلي: (٤)

- الإعتقاد بأنّ «هرمس» رسول الآلهة إلى البشر.

- الإعتقاد بأنّ «هرمس» هو الوسيط المؤهل لتفسير رسالات الآلهة وتقريبها للفهم البشري.

---

(١) إشـكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٤٨، وانظر فعالية القراءة وإشـكالية تحديد المعنى في النص القرآني، محمد بن أحمد جهلان، ص ١٩٣.

(٢) ماهية الهرمينوطيقا، أحمد واعظي، مجلة المحجة، معهد المعارف الحكمية، بيروت،٢٠٠٣، ع٦، ص٣.

(٣) فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، هانس غادامير، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط ٢، ص ٦٥.

(٤) انظـر: فلسـفة التأويل الأصـول، المبادئ، الأهـداف، هانس غادامير، ترجمة محمد شـوقي الزين، ص ١٨٤، والتأويـل في الغـرب، النشـأة والمفهوم، فـؤاد عبد المطلـب، مجلة الموقـف الأدبـي، ع٤٤٠، والنظرية الأدبية المعاصرة، رامان سـلدن، ترجمة جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشـر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٧٥، ومقالات في الظاهراتية وفلسفة التأويل، سعيد توفيق، دار النصر للتوزيع والنشر، مصر، ١٩٩٩، ص٥٥ .

- الإعتقـاد بأنّ «هرمس» هو إله الفصاحة والحكايات ورسـول الأحلام والرّؤى، وهو ثمرة زواج بين الإله «زيوس» و«الإلهة» «مايا».
- الإعتقاد بأنّ «هرمس» يملك رعاية الخلق.

و يعتبر تحريف الكتب السماوية السابقة الدافع الرئيس في ضياع النصوص المقدسة الأمر الذي أدّى إلى أن تعدّدت نسـخ الكتاب فلم يجمعها إحصاء و فسدت عقائده فجمعت أشنع الكفريات، وأخنع الشّركيات، وانغلقت معانيه إلى درجة الرموز و العلامات، وتناقضت أحكامـه فأصبحت أغـلالا، وتعارضت أخباره و قصصـه فأضحت أسـاطير فغابت الثقة في القـراءة الدينية للنص المقدّس و اتّجهت الأنظار إلى إعادة تفسـير النصوص الدينية فظهرت حركـة نقـد الكتاب المقـدّس – التأويلية – و نادى أصحـاب هذا الاتجاه إلـى حرية القراءة و التأويـل مـن خلال حمل نصـوص الكتاب المقدس علـى المعاني الجديـدة التي أحدثتها القراءات النقدية الحديثة و عليه فإنّ التجربة التاريخية التي مرّت بها نصوص الدينية اليهودية والمسـيحية مع صراع حركة النقد القوية التي أطاحت بقدسـية هذه النصوص كانت من أبرز الدوافع التي أدّت إلى نشـأة الاتجاه الهرمنيوطيقي[1]، و عليه فمن الكفر البواح التسـوية بين الإسـلام و غيره من الأديان لأنّ الإسـلام يختلف اختلافا جذريا عن غيره في أصوله و فروعه ،و في نزوله و ثبوته ،و في بعقائده و أحكامه، و في تحدّيه و إعجازه قال تعالى: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[سورة فصلت:٤٢]، و قال سبحانه﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾[سورة المائد:٤٨].

المطلب الرابع : مرتكزات النظرية الهرمنيوطيقية عند نصر حامد أبي زيد.

يقـوم منهـج الفكر الحداثي في دراسـة التراث الإسـلامي على قاعدة الفكر الفلسـفي الغربي الذي يعتبر النظرية التأويلية من أهمّ آلياته البحثية وفق المرتكزات التالية:

أ- الأولوية للمتلّقي لا المتكلّم.

لقـد نـزع المذهب التفكيكي إلـى القراءة التأويلية لتحرير النّص من سـلطة مؤلفه، و

(١) اسبينوزا وأثره في منهجية تحقيق النصوص عند المحدثين، حامد ناصر الظالمي، مجلة أبحاث البصرة، العراق، العدد ٢٨، والتأويلية بين المقدس والمدنس، عبد المالك مرتاض، مجلة عالم الفكر، عدد ١، سنة ٢٠٠٠.

تقديـم المتلّقـي عنه في الفهم و الإفهـام لتصبح تأويلات القارئ أصل الـكلام و مقصده، أمّا مـراد المتكلّـم فيصبـح وهما مرجوحا ليدلّ هـذا المذهب على واقع و هـو موت الكاتب و ولادة القـراءة [1] فيغدو مصير الكاتب في الأخير تحميلـه مقصد القارئ إكراها، و تقويله من التأويلات ما قد يتعارض في ذاته، و يتناقض مع العقل، و يتصادم في الواقع.[2]

ب- إهمال مقصد النص و عدم إعماله.

و تؤول الفكرة إلى النتائج التالية:

- الأولـى: سـقوط مقصـد صاحـب النـص لأنّ الأولويـة في تحقيق المعـاني للقارئ المتلّقي فهو مبدع المعاني و الدلالات و الحاكم على مقاصد المتكلّم من الكلام.[3]

-الثانيـة: عبثيـة البحث عـن مقاصد المتكلّـم، فإذا كانت العـبرة للمتلقّـي فهو الأولى باسـتنباط دلالاتـه أمّا المتكلّـم فحكمه الفناء ،و عليه فـإنّ البحث عن مقصـد النص و مراد مؤلفه يصبح من الأوهام.[4]

- الثالثـة: تعدّد التأويلات و صدامهـا، و هذه النتيجة ضرورة حتمية لدلالة المقدّمتين السابقتين انتفاء قصد المتكلم، و أولوية غيره بفهم كلامه فيتحصل من ذلك كثرة التفسيرات و التأويلات ثمّ صراعها- لعدم إدراكها مقصد الكلام - ابتغاء السيرورة.[5]

ت- صدام القراءات التأويلية اللامتناهية.

إنّ إسـقاط أولويـة المتكلّـم بمقصد كلامه، و تقديم المتلّقي عنـه بأولوية فهم الكلام حكـم علـى صاحب النص بالمـوت و الفناء فتكثر حينئـذ التأويلات و تتنـوّع وقد تتعارض في إدراك مقصـود الـكلام فتتصادم و تتقطـع لأنّ مرجعيتها في التأويل النسـبية في الإدراك ،و المزاجية في البحث، و الإيحائية في التفسير لتدخل التأويلات عالم

(١) هسهسة اللغة ، رولان بارت ،ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب سوريا ، ط ١ ، ١٩٩٩ ، ص ٨٣

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٩٦.

(٣) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، امبرتو إيكو ، ترجمة سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي، بيروت ،ط ١، ٢٠٠٠ ، ص٤٣.

(٤) التفكيكية دراسة نقدية ، بيرف زيما ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسّسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت ،ط ١،١٩٩٦ ، ص ٧٠.

(٥) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، أمبرتو إيكو ، ص ٤٣.

الصـراع الفكـري و العنـف الأدبي لتتحـوّل الحياة الإنسـانية إلى جحيـم التناقضات و الصدامات.[1]

ث- التعالق النصي.

و حقيقتـه انفتـاح النّـص نحو التأويل و عدم القطعية في معانيه فتنشـأ من ذلك العلامة الرمزيـة المنفتحـة على القـارئ ،و وفـق المنهج الأدبـي التفكيكي يصبـح التعالق في النص مدخـلا إلـى تعدّد التأويـلات دون نهايـة، و تصادمها دون فائـدة مبرّرة يقـول رولان بارت: «النـص مصنوع من كتابـات مضاعفة، وهو نتيجة لثقافات متعـدّدة تدخل كلها في بعضها مع بعض في حوار، ومحاكاة ساخرة، وتعارض، ولكن ثمّة مكان تجتمع فيه هذه التعدّدية، وهذا المكان ليس الكاتب كما قيل إلى الوقت الحاضر إنّه القارئ».[2]

ج- الفراغات الدلالية.

لقـد قـرّرت النظرية التأويلية أنّ خضوع النـص لحكم النقد يوجب عدم كمال دلالته، و عـدم ثبـات الحقائق فيه، و عليـه فإنّه معرّض للفجـوات الدلاليـة و الصوامت التي يجب علـى المتلقّي ملء هـذه الدائرة الهرمنيوطيقية إنطلاقا من القـراءة المبدعة الناضجة والتلقّي المتفاعـل[3]، و عليـه إذا أصبحـت لغة النّـص علامات فارغة، و إشـارات مبهمـة، و رموز مغلقة، فقد سـقطت سـلطة اللغـة في الدلالة على المعـاني بقواعدها و غـدا المنهج التأويلي الهرمنيوطيقـي العمدة في الفهم، و بهذا أصبحت دعوى الرموز مدخلا واسـعا ومسـلكا حرّا لإفساد التواصل اللغوي من خلال إفساد معاني النصوص و الخطابات .

***

(١) من النص إلى الفعل، أبحات في التأويل لريكور ، ص ١٥٨

(٢) هسهسة اللغة ، رولان بارت ، ص ٨٣

(٣) انظر حفريات المعرفة لفوكو ، ص ٢٥ و الخطئية والتكفير للغذامي ، ص ٤٩.

المبحث الثاني

تطبيقات الهرمنيوطيقا على القرآن عند نصر حامد أبي زيد

إنّ منطلـق أبـي زيد في التعامل مع القرآن و التراث الشـرعي هو «الواقع الذي ينتظم حركة البشـر المخاطبين بالنّص وينتظـم المتقبّل الأوّل للنص وهو الرسـول... بهذا المعنى يكـون البدء في دراسـة النص بالثقافة والواقع بمثابة البدء بالحقائـق الأمبريقية ..» [1]، «وتعدّ الهرمنيوطيقـا الجدلية عند غادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسّـر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسـب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره حتى الآن..»[2].

و عليه فإنّ منهج النظر في القرآن عند أبي زيد يقوم من خلال الجمع بين أداتين هما:

- الأولى: القراءة التأويلية الهرمنيوطيقية
- الثانية: الجدلية المادية الماركسية.

و تتجلّى حقيقة التفسـير التاريخي في قصر القراءة علـى الظروف التاريخية – الأعراف و التقاليـد و الوقائـع – وفق الحدود الزمانية و المكانية المصاحبة لنزول النص القرآني – [3]، و بهذا يقصر النص في الفهم و الاسـتنباط على سـببه لتسلب حقائق الخلود منه فلا يصلح إلاّ لزمن النزول و المنزل عليهم، و تخلع عنه خصائص الشمول و العالمية.

و يعتبر التفسير التاريخي القاعدة المركزية للفكر الغربي حيث مرّ المصطلح المعرفي الفلسفي في نشأته بمراحل متعددة وفق الإجراءات التالية:[4]

الأول – إحياء التراث اليوناني الوثني.

الثاني – الإصلاح الديني المسيحي من خلال الكشف عن تاريخية التفسير الكنسي.

الثالث – تشكيل المعرفة الإنسانية من خلال مصدر العقل.

---

(١) مفهـوم النـص، دراسـة في مفهوم القرآن ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقـافي العربي ، الدار البيضاء ،المغرب ، ط٤ ،١٩٩٨ ، ص ٢٠ .

(٢) إشـكاليات القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، ص ٤٩ ، و نقد الخطاب الديني ،نصر حامد أبو زيد ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ،ط ٣ ، ١٩٩٥ ، ص ١٩٣.

(٣) الإيمان بالله و الجدل الشيوعي، فتح الرحمن أحمد محمد الجعلي، الدار السعودية ، جدة، ط١، ١٩٨٤ ، ص ٥١.

(٤) موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل ،مكتبة عويدات ،بيروت ،ط ٢ ، ٢٠٠١ ، ٢ – ٨٢٢ .

و بهـذا يقـع فهـم القرآن تحت سـيطرة الإسـقاط الإيديولوجـي الماركسـي و تأويله بالهرمنيوطيقا – أي الجمع في التطبيق التأويلي بين الجدلية الماركسية كمنهج و الهرمنيوطيقية كآلية إجرائية، و بهذا العمل اللامتناهي في التأويل يصل أبو زيد إلى النتائج التالية.

- **المطلب الأول: بشرية النص القرآني : « الأنسنة»**

-الفرع الأول: مفهوم الأنسنة و حقيقتها التاريخية.

يعدّ مصطلح الإنسـانية، و الأنسـنة ترجمة للمصطلح الفرنسي Humanisme والذي اشـتّق من اللغة اللاتينية Humanistas والتي تعني « تعهّد الإنسـان لنفسـه بالعلوم الليبرالية التـي بها يكـون جلاء حقيقته كإنسـان متميّز عن سـائر الحيوانات..»[1]، وقـد أطلقت كلمة الإنسـاني على المتمكّن من العلوم و المعارف المتّصلة بالإنسـان خاصّة المتعلّقة بالحضارة اليونانية و الرومانية.[2]

و يرجع مصطلح الأنسنة في الفكر الغربي إلى الأصول الفكرية من خلال مايلي:

أ – الدعوة إلى فكرة إصلاح التراث الكنسي « مارثن لوتر» LUTHER١٣٨٤ – ١٥٤٦ .

و ظهـرت بالتمـرّد علـى قاعـدة التوسّـط بين الله و الإنسـان، و رفض احتكار تفسـير الكتاب المقدس، و إعلان حريّة الاعتقاد، و قد نازع « مارثن لوتر» البابا سـلطته السياسية، و تصدّى لفكرة التجارة بصكوك

الغفران و القداس، و تحويل القربان إلى جسد المسيح و دمه .[3]

ب – الدعوة إلى استقلالية العقل بالقيادة دون الدين «ديديه ايراسم» DIDIER ERASME ١٤٦٩ – ١٥٣٦، وتجلّت دعوته بالتسوية بين الفلسفة و اللاهوت في تحقيق المعرفة، و مبدأ حريـة الاختيار كحق طبيعي و بذلك صادم الكنيسـة في أصل السـلطة الزمنيـة للملوك الثابتة بالأمر الكنسي[4].

---

(١) الموسوعة الفلسفية، مكتبة مدبولي، عبد المنعم الحفني، القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٦ ، ص٧١ .

(٢) مدخل إلى التنوير الأوروبي ، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط١ ، ٢٠٠٥ ، ص٧٥ .

(٣) الفكـر الحـر، اندريـه ناتاف ، ترجمة رندة بعث ، تدقيق جمال شـحيد ، المؤسسـة العربيـة للتحديث الفكري، دمشق، سورية، ط ١ ،٢٠٠٥ ، ص٦٣ .

(٤) موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، المجلد٢ ص٥٦٩ .

ت – الدعوة إلى تقديس الإنسان و تبخيس الأديان.

و لقد تجلّت جهود مفكري هذه المرحلة في المظاهر التالية:[1]

– الجهود الفلسفية للمفكّر: « اسبينوزا» و تقوم على فكرة تأليه الطبيعة.

– الجهود الفلسفية للمفكّر: « فخته» و تقوم على فكرة أولوية العقل في تفسير النصوص المقدسة و الحكم عليها.

– الجهود الفلسفية للمفكّر: « أوجست كونت» وتقوم على أصل تأليه الإنسانية.

– الجهود الفلسفية للمفكّر: « فيورباخ » و تقوم على فكرة تأنيس الإله و تأليه الأنسان.

– الجهود الفلسفية للمفكّر: « نيتشه» و تقوم على فكرة موت الإله و خلود الإنسان.

– الجهود الفلسفية للمفكّر: « فرويد» و تقوم على فكرة إشباع رغبات الإنسان المتعددة.

– الجهود الفلسفية للمفكّر: « سارتر» و تقوم على فكرة إلحاد الغيب و تأليه الإنسان.

– الفرع الثاني: مسالك أبي زيد و فرية أنسنة القرآن الكريم.

إنّ خطة الأنسـنة عند أبي زيد تسـتهدف بالأساس إزالة وصف القدسية عن طريق نقل الآيـات القرآنيـة من الصفة الإلهية إلى الوضع البشـري من خلال حـذف عبارات التعظيم و مصطلحات التقديس، واسـتبدال المصطلحات الشـرعية بمبهمات باطلة، والتسوية في رتبة الاستشـهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني،و المماثلة بين القرآن الكريم و الإنجيل من خـلال المقارنة بين كلامه المنزل و عيسـى عليه السـلام المخلوق، فتـؤدي هذه الإجراءات إلى جعل القرآن نصًّا لغويًّا مثله مثل أيّ نصٍّ بشـري، وينتج عن هذه المماثلة اللغوية النتائج الآتيـة: السـياق الثقافي للنص القرآني، والوضع الإشـكالي للنص القـرآني مما يجعله مجملاً يقبـل التأويلات غير المتناهية، واسـتقلال النص القرآني عن مصـدره، وعدم اكتمال دلالاته و أحكامه.

لقـد صـرّح أبو زيد بأنّ النص الديني – القرآن و السـنّة – نصّ كسـائر النصوص الأدبية تخضـع لقوانيـن – اجتماعية و لغوية و ثقافية – تحكمها فقـال: «إنّ النصوص دينية كانت أم

(١) انظر مفهوم الأنسـنة ،أحمد بن محمد اللهيب ، مجلة الدراسـات الإسلامية،الرياض ،السعودية ،المجلد ٢٧ ، العدد ٣ ،ص ٨ ،و الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفى ، دار الأمان ، الرباط ،المغرب، ط١، ٢٠١١ ،ص ٥٦.

بشرية محكومة بقوانين ثابتة و المصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنّها تأنسنت منذ تجسّدت في التاريخ و اللغة و توجّهت بمنطوقها و مدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد إنّها محكومة بجدلية الثبات و التغيّر فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيّرة في المفهوم و في مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضا بجدليّة الكشف و الخفاء..»[1]، وبعد التقعيد لأنسنة النّص القرآني باشر في الإجراء التطبيقي و ذلك من خلال إسقاط وصف القدسية عن القرآن ليصبح نصاً أدبياً محضاً يعتريه ما يعتري التراث الأدبي البشري من التأثير و التأثر أو الصواب و الخطأ فقال:« إنَّ النص القرآني في حقيقته وجوهره منتج ثقافي؛ والمقصود بذلك أنَّه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها، فإنَّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكِّر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص..»[2]، و عليه فإنّ أبا زيد يرى أنّ النصوص تكسب صدقها و قوّتها من خلال دورها الواقعي و أدائها في الثقافة، فما يرفضه التراث الثقافي و يقصيه لا يصلح أن يكون داخل دائرة النصوص، وما يقبله كان نصّا معتبرا « وقد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى، فتنفي ما سبق أن تقبَّلته، وتتقبّل ما سبق لها أن نفته من هذه النصوص..»[3]، ولقد نهج أبوزيد لتحقيق ذلك المسالك التالية:

أ – خلع القداسة عن القرآن بدعوى النقد الحر.

و المدخل إلى ذلك تجريد القرآن من الأوصاف التقديسية التي تشعر الناس بربّانية القرآن الكريم، ومصدره الإلهي، وامتداده الغيبي لتسقط الهيبة من القلوب فتقع التسوية بينه بين النصوص البشرية بدعوى جامع وصف الأدبية المحضة ، وفوضى حرّية النقد ليكون هذا الحذف وسيلة لنقد المقدّسات الربّانية ونقضها، والتشكيك في المحكمات الإلهية و تبخيسها، وتزييف الحقائق و المسلّمات و ردّها قال أبو زيد: «إنّ النص القرآني و إن كان نصا مقدّسا إلاّ أنّه لا يخرج عن كونه نصّا فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من

(١) نقد الخطاب الديني ، نصرحامد أبو زيد ، ص ١١٩.
(٢) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ٢٤.
(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٧.

النصوص الأدبية..»[1]، فإذا حكم على القرآن بوصف البشـرية فقد خلع عنه وصف القداسة و العصمـة، و أعطيت الأولوية في الفهم للقارئ ليتفاعل النص بهذا الوصف مع أفق المتلقّي وتجارب القارئين.[2]

ب – إقصاء المصطلحات الإسلامية و التشكيك في الحقائق الشرعية.

و من صور التشكيك مايلي:

– إيثار مصطلحات الفكر الغربي و التراث الفلسفي كتشبيهه الوحي الرباني بما نقل عن المستشـرقين من أوصاف بشرية – كالإلهام، الانفعالات النفسـية، التنويم بأشكاله، التجربة الذهنية المشرقة.[3]

– نعـت الآيـات القرآنيـة بالعلامات و الرمـوز[4]، و النـص اللغوي.[5] يقـول نصر أبو زيـد: «إنّ القرآن نص ديني ثابت مـن حيث منطوقه، لكنّه من حيث مفهومه يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوما يفقد صفة الثبات، ومن الضروري هنا أن نؤكّد أنّ حالة النص الخام المقدّس حالة ميتافيزيقية..».[6]

– التشـكيك في إعجاز القرآن إذ يقول: « إنّ إعجاز القرآن ليس إلا في تغلبه على الشـعر وسجع الكهان، ولكنه ليس معجزا في ذاته..».[7]

– تغليـب وصف الأدبية على القرآن إشـعارا بقوميته العربية لنفـي العالمية و الخلود إذ يقول عن القرآن: «كتاب العربية الأكبر وإثرها الأدبي الخالد دون نظر إلى اعتبار ديني..»[8]، ويقـول كذلـك: « منذ نـزل القرآن في كلمـات عربية أصبح بشـريـاً يجوز الطعـن فيه وعليه، وتجوز مناقشته ويجوز فيه ما يجوز على الكلام البشري من خطأ وصواب..».[9]

---

(١) المرجع نفسه ،ص ٢٤ .

(٢) إشكاليات القراءة ، نصر حامد أبو زيد ، ص ٤١.

(٣) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن ، نصر حامد أبو زيد، ، ص ٤٧ .

(٤) النص ،السلطة، الحقيقة ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ،ط ١ ، ١٩٩٥ ، ص ٢٤٢.

(٥) المرجع نفسه ، ص ٩٢.

(٦) نقد الخطاب الديني ، نصر حامد أبو زيد ، ص ١٢٦.

(٧) انظر قصة أبي زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، عبدالصبور شاهين، دار الاعتصام ،القاهرة ،ص٢٩ ، و مفهوم النص– دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ، ص٢٧.

(٨) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن ، نصر حامد أبو زيد ، ص ١٢ .

(٩) انظر قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، عبدالصبور شاهين، ص٨٦.

ت – الحكم على القرآن بالفراغ الدلالي.

لقد حكم أبو زيد بقصور النص القرآني عن استيعاب الدلالة بالبيان تبعا لقصور لغته عن شمول الواقع بحقيقته الزمانية و المكانية و عليه فلابدّ من دخول قراءة المتلقّي في استدراك الخفاء الحاصل في النص بالبيان لأنّ «اللغة في النصوص و لو كانت معاصرة للقارئ ليست بيّنة بذاتها إذ يتدخّل أفق القارئ الفكري و الثقافي في فهم لغة النص و من ثمّ في إنتاج دلالته..»[1]، ثمّ يبقى المدخل الإجرائي في ذلك وصف القرآن بالفجوات التي تحتاج إلى البيان، والعلامات التي تفتقر إلى التأويل فيوظف مسلك التفسير اللامتناهي للنص القرآني من خلال توظيف أدوات اللغة الهرمنيوطيقية إذ «التعامل مع النصوص ينتهي في التحليل الأخير إلى التعامل معها بوصفها صوراً فارغة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج، منهج الشعور الذاتي، وفي هذا التصوّر لطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية..»[2] ، و بهذا الانفتاح التأويلي يفرّغ القرآن من أحكامه،و تميّع دلالاته لأنّه أضحى« صورا عامّة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج..»[3] الذي حكم على القرآن بالتحريف وحركة التشريع كلّها في العهد النبوي حيث «انتشرت عمليات المحو والإثبات على جميع المستويات، على مستوى التاريخ ،.. وعلى مستوى الأدلة الدينية ... ولم ينج القرآن من آثار عمليات المحو والإثبات تلك..».[4]

ث – التلميح بدعوى الاستمداد من العهد القديم و الجديد.

وآلية ذلك المقارنة بين نزول القرآن و نزول عيسى عليه السلام للحكم بالمماثلة بين الديانتين يقول أبو زيد: «والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة نزول الأول وطبيعة ميلاد الثاني تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدينية لكلّ منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلّنا لا نكون مغالين إذا قلنا : إنّهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكوّنة لكل منهما، فالقرآن كلام الله، وكذلك عيسى عليه السلام..».[5]

(١) نقد الخطاب الديني ، نصر حامد أبو زيد ، ص ١٢١.
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٨١.
(٣) المرجع نفسه ، ص ١٨٢.
(٤) الخطاب والتأويل ، نصر حامد أبو زيد ،المركز الثقافي العربي ، بيروت ،ط ١ ، ٢٠٠٠ ، ص ١٣٦.
(٥) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد ، ص ٢٠٤ ،و تجاهل المفكّر أنّ القرآن صفة لله تعالى و أنّ عيسى عليه=

ج – استصحاب ضلالات الفكر الاعتزالي.

و قد وظّف أبو زيد فكر الاعتزال المنحرف مع الانتقاء دون موضوعية من خلال ما يلي:

– التشـكيك في عقيـدة أهل السـنة و الجماعـة في القرآن من خلال نسـبة ثبات عقيدتهم إلى قهر السـلطة السياسية «ولم تكتسـب فكرة أزلية النص قداستها وهيمنتها إلا بفعل القهر والقمع السـلطوي، والانهيار الحضاري، والتخلف الفكري الذي أصاب العالم الإسـلامي، بفعل عوامل التفتت الداخلي، والهجوم الخارجي..»[1]، وتناسـى أنّ بدعة خلق القرآن هي التي فرضت على مجموع الأمة بالسيف و الامتحان.

– التشنيع على عقيدة أهل السنة و الجماعة .

قـال أبو زيد:« بـأن قدم القرآن وأزلية الوحـي يُجمِّد النصوص الدينيـة، ويُثبِّت المعنى الدينـي..» [2]، و قال عن حدوث القرآن في عقيدة الاعتزال :« الذي يعيد للنصوص حيويتها، ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من

سـجن اللحظـة التاريخيـة إلـى آفـاق الالتحـام بهمـوم الجماعـة البشـرية في حركتها التاريخية..» [3]

–تزكية عقيدة الاعتزال في القرآن .

قـال أبـو زيد: «الموقف الاعتزالـي رغم أهميته التاريخية يظلّ موقفًا تراثيًا لا يؤسّـس وحـده وعينا العلمي بطبيعة النصوص الدينية، والموقف الاعتزالي شـاهد تاريخي دال على بواكيـر وإرهاصـات ذات مغزى تقدمي علمي، والمغزى – لا الشـاهد التاريخي – هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية..»[4]، و المعتزلة مع مقولتهم الشنيعة في القرآن ما وصفوه بأنه قول البشر.

–توظيف الفكر المنحرف كمدخل إلى أنسنة القرآن

=السّلام أثر صفة الخلق بقوله:«كن فيكون». وما قاله في هذه المسألة لا يعدو أن يكون اجترارا لمقولات أسياده من المستشرقين.

(١) انظر النص السلطة الحقيقية، نصر حامد أبو زيد ، ص ٦٩ .

(٢) نقد الخطاب الديني ، نصر حامد أبو زيد ، ص ٢٠٢ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .

(٤) نقد الخطاب الديني ، نصر حامد أبو زيد ، ص ٢٠٦ .

قـال أبو زيد:« إذا كانت النصوص الدينية نصوصـاً بشـرية بحكـم انتمائها للغة والثقافة في فـترة تاريخية محددة هي فترة تشـكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصـوص تاريخية..»[1]، وقال كذلك: «إنّ القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجـزون بمناهجهم عن فهمهـا..» [2]، و قد وظف الفكر الباطنـي الصوفي كمدخل للتأويل انطلاقا من فكرة الظاهر و الباطن فقال: «فالشـريعة تظل في النهاية بنية لغوية تعبيرية تاريخية متغيرة من حيث الظاهر لكنها ثابتة من حيث الباطن..».[3]

– الفرع الثالث: الردود الاستشراقية على دعوى أنسنة القرآن الكريم.

و أفضل الردود شهادات المستشرقين على بطلان دعوى الأنسنة و هي:

أ– إثبات أصل القرآن الكريم.

– قالت فاجليري :« وما زال لدينا دليل آخر على الأصل الإلهي للقرآن هو أنّ نصه ظلّ ثابتـاً طوال القرون الطويلة، منذ نزوله إلى اليوم، وسيبقى بمشيئة الله طالما بقي العالم..».[4]

ب– نفي التحريف عن القرآن الكريم.

–قـال موريـس بوكاي: «صحـة القرآن التي لا تقبـل الجدل تعطي النـص مكانة خاصة بيـن كتـب التنزيل، ولا يشـترك مع نص القـرآن في هذه الصحـة، لا العهد القديـم ولا العهد الجديد..».[5]

ت– ربّانية الأحكام القرآنية.

–قال توماس كارلايل: «نحن سمينا الإسلام ضربـاً من النصرانية، ولو نظرنا إلى ما كان من سـرعته إلى القلوب، وشـدة امتزاجـه بالنفوس، واختلاطه بالدمـاء في العروق، لأيقنا أنه كان خيـراً من النصرانية، التي كانت تصدع الرأس بضوضائها الكاذبة، وتترك القلب ببطلانها قفراً ميتـاً، على أنه كان فيها عنصر من الحق، ولكنه ضئيل جداً، وبفضله فقط آمن الناس بها،

(١) المرجـع السـابق ص ٢٠٦ ، وانظـر النـص، السـلطة ،الحقيقـة، حامد أبـو زيد ،المركـز الثقـافي العربي،ط١، ١٩٩٥،ص ٦٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٦.

(٣) هكذا تكلّم ابن عربي ، نصر حامد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٢ ، القاهرة، ص ٢١١ .

(٤) تفسير الإسلام ، لورا فاجليرى ، ترجمة أحمد أمين عز العرب ، مطبعة دار الجهاد، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٣٥.

(٥) انظر دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي ، دار المعارف، بيروت ،ص ٢٨٦.

وحقـًا إنها كانت ضربـًا كاذبـًا من النصرانية كالدعي بين الأصلاء..».[1]

ث – خلود القرآن الكريم و ثباته.

–قال موريس بوكاي: «القرآن مع ثراء موضوعاته خال من الأخطاء العلمية، في حين أن التـوراة مـع قلة موضوعاتها تضم أخطاء علمية ضخمة، مما لا يدع مجالاً للشـك في أنه نص من الله سبحانه سليم موثوق به»[2].

ج – بطلان دعوى استمداد القرآن من الكتب السابقة.

– قال موريس بوكاي: «إنّ مقارنة عديد من روايات التوراة مع روايات نفس الموضوعات في القرآن تبرز الفروق الأساسية بين دعاوى التوراة غير المقبولة علميـًا وبين مقولات القرآن التي تتوافق تمامـًا مع المعطيات الحديثة، ولقد رأينا دليلاً على هذا من خلال روايتي الخلق والطوفان..». [3]

– الفرع الرابع: مفاسد دعوى الأنسنة في قراءة نصر حامد أبي زيد.

أ– نقد مفهوم الوحي و نقض حقائقه.

ينطلق أبو زيد في نقد القرآن من:

أولاّ – فكـرة التاريخيـة ليجعـل من البعـد الواقعي الحدثـي و التراث الثقافي الإنسـاني مدخـلا للقـدح في ربّانية القرآن فيقول: «إنّ النص، أي – النص القرآني – في حقيقته و جوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنّه تشـكّل في الواقع و الثقافة خلا فترة تزيد على العشرين عاما ،وإذا كانـت هـذه الحقيقة تبـدو بديهية ومتفقـا عليها فـإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سـابق للنـص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكّر من ثـمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصوص..».[4]

ثانيا – فكرة أدبيّة النصوص ليسـقط عن أخبار القرآن و أحكامه وصف القطعية ليدخله مداخل الأسـاطير و الخرافات فيحكـم عليه بأنّه نصّ لغوي محض «بـكل ما تعنيه اللغة من

(١) الأبطال، كارلايل، ترجمة محمد السباعي، المؤسسة المصرية العامة للنشر والطباعة ، القاهرة ، ص ٥٩.

(٢) انظر: دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي ، ص ١٤٥.

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨٦.

(٤) مفهوم النص لأبي زيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة ،ط ١ ، ١٩٩٥ ، ص ٢٤،و انظر النص، السلطة، الحقيقة، حامد أبو زيد، ،ص ٦٦.

ارتباطه بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، وما خارج عن اللغة وسابق عليها لا يمتّ إلينا نحن البشر بصلة، أي حديث عن الكلام الإلهي خارج عن اللغة من شأنه أن يجذبنا، شئنا أم أبينا، إلى دائرة الخرافة أو الأسطورة..».[1]

ثالثا – فكرة إخضاع تفسير العقائد لمنهج التحليل اللغوي فيعلّق عنها فيقول:« إنّ المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في اطار النظام الثقافي الذي تجلّى خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة..».[2]

ب – تحريف الحقيقة الشرعية لمقام النبوة.

ومنطلق أبي زيد في تزوير حقيقة النبوة إرجاعها في الثبوت إلى:

أولاّ – قوة الأفق الخيالي.

و القصد من ذلك إرجاع النبوة في حقيقتها الثبوتية إلى حالة انعكاس التراث الثقافي الخيالي عند العرب حول العوالم الأخرى كالجنّ من قاعدة نظرية اللاوعي إلى الواقع يقول أبو زيد: «لقد ظلّ تصوّر اتّصال البشر بعالم الجنّ أو العوالم الأخرى بصفة عامّة جزءا من المفاهيم المستقرّة في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوّة ذاتها من خلال الخيال عند الفلاسفة والمتصوّفة..»[3]، ثمّ يبني على هذه المقدّمة نتيجة مضمونها أنّ ظاهرة الوحي حالة بشرية وضعية عماده قوة الأفق الخيالي مع تأثير الواقع التاريخي و التراث الثقافي في تشكيل المتن القرآني فيقول: «إنّ تفسير النبوّة اعتمادا على مفهوم الخيال معناه أنّ ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتمّ من فاعلية المخيّلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء أقوى منها عند سواهم من البشر، والنبوة في هذا التصوّر لا تكون ظاهرة فوقية مفارقة ...وهذا كلّه يؤيد أنّ ظاهرة الوحي لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع... بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة، ونابعة من مواضعاتها وتصوّراتها..».[4]

---

(١) النص ، السلطة ، الحقيقة ، لأبي زيد ، ص ٩٢.

(٢) مفهوم النص، لأبي زيد ، ص ٢٤.

(٣) المرجع نفسه ، ص ٤١.

(٤) مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن- لأبي زيد ، ص ١٤، ٢٤ ، ٢٨.

ثانيا – دعوى بشرية التفسير النبوي.

إذ يرجع كل قول من الرسول صلى الله عليه و سلّم اقترن بتفسير القرآن إلى الوصف البشـري لينفي عنه وصف العصمة فتسـقط صفة النبوّة لتكون كما قال المستشرقون اجتهادا بشريا عقليا قال أبو زيد: «النص منذ لحظة نزوله الأولى – أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي – تحوّل من كونه «نصا إلهيا» و صار فهما «نصا إنسـانيا» لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل إنّ فهم النبي للنص يمثّل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري..».(١)

- المطلب الثاني: التفسير العقلي للنص القرآني. «العقلنة»

– الفرع الأول: منزلة العقل في الإسلام.

لقـد اعتنى الإسـلام بالعقل فكرّمـه و جعله مناط التكليف؛ ومـن تكريم الله تعالى أن جعله محل النظر في الأنفس والآفاق على الوجه التالي:

أولا: اختصاص أصحاب العقول بالعلم الموصل لمقاصد العبادة قال تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[البقرة:١٧٩]

ثانيا: قصر منفعة الذكر و الموعظة على أصحاب العقول قال سبحانه: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ [البقرة:٢٦٩] وقـال عزّ و جـلّ: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَـٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [يوسف:١١١]

ثالثـا: تحريم إهمال العقل بذم التقليد الأعمـى قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٠–١٧١]. وقال صلى الله عليه وسـلم: «**لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنـا وإن ظلموا ظلمنا ولكـن وطّنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أسـاءوا فلا تظلموا**».(٢)

---

(١) نقد الخطاب الديني ، أبو زيد ، ص ١٢٦ .

(٢) رواه الترمذي ٤/ ٣٦٤ حديث رقم ٢٠٠٧ ، وضعّه الألباني في مشكاة المصابيح ٣/ ١١٢ حديث رقم:٥١٢٩. انظر سنن الترمذي، خدمة: عزت عبيد الدعاس، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، مطابع الفجر الحديثة، دمشق.

رابعـا: حرمـة الاعتـداء على العقـل مطلقا – معنـى كإفسـاده بالكفر و البدعة أو حسّـا بالمسـكر مثاله قولـه تعالـى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائـدة:٩٠] وعـن أم سـلمة رضي الله عنهـا قالت: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر».(١)

خامسـا: الدعـوة إلى كل خير يقوي العقـل و ينمّيه قال صلى الله عليه وسـلم: «**المؤمن القـوي خيـر وأحب إلـى الله من المؤمـن الضعيف، وفي كل خيـر، احرص على مـا ينفعك، واسـتعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شـيء فلا تقل: لو أني فعلت كان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان**».(٢)

– الفرع الثاني: مسالك التأويل العقلي للقرآن عند أبي زيد.

و تقوم العقلانية عند أبي زيد و غيره من الحداثيين على مجموعة من الأسس هي:(٣)

أ – التعامل النقدي مع جميع الموضوعات المادية و المعنوية.

ب – إقرار الشك المنطقي و رفض القرارات المسبقة.

ت – التحرّر من القبليات و التفاعل مع التجربة.

ث – الانفتاح على المتناقضات و الثنائيات.

و لقد وظّف أبو زيد دعوى التأويل العقلي من خلال المسالك التالية:

أ – نقد الحقائق المعرفية في العلوم القرآنية.

لقد وصف أبو زيد علوم القرآن بالرجعية فقال: «وإذا كان علماء الماضي قد استجابوا للتحدي الحضاري الذي كان مطروحا عليهم اسـتجابة حقّقت إلى حدّ الحفاظ على التراث مـن الضيـاع، فإنّ التراث الذي حفظـوه لنا هو التراث بالمعنى الرجعـي..»(٤)، و ظهر انتقاده لمسائل علوم القرآن في السائل التالية:

---

(١) رواه أبو داود ٤/ ٩٠ كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، حديث رقم:٣٦٨٦، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير ٦/ ٩٦ حديث رقم: ٦٨٥٤. انظر سـنن أبي داود، خدمة: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م،دمشق.

(٢) رواه مسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٥٢ كتاب القدر، باب الأمر بالقوة وترك العجز ، حديث رقم:٢٦٦٤.

(٣) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد بن حجر القرني ، دار البيان ، الرياض، ط ١ ، ١٤٣٤ ، ص ١٦٧

(٤) مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن– لأبي زيد ، ص ١٢.

الأولى: التهوين من أهمية علم أسباب نزول القرآن.[١]

و حصل بدعوى عموم الأسـباب أغلب الآيات، و عدم تعيّن الاسـناد في تحديد سبب النزول ،و التشـكيك في رواة السند الذين تحمّلوا روايات أسباب النزول لتتوافق الدعوى مع القاعدة الماركسـية الجدلية التاريخية في إجراء التأويل المنحرف و انفتاحه على اللامتناهي، و قصر النص القرآني على بيئته و أفراده ثمّ إسقاط الخلود و العالمية عنه.[٢]

الثانية: دعوى التعارض بين المكي و المدني و الناسخ و المنسوخ.[٣]

الثالثة: تحريف دلالات المفردات القرآنية كحمل مفردات اللوح المحفوظ والكرسـي و العرش على المجاز وتفسـير الحفظ الإلهي للقرآن بعدم التدخل الربّاني المباشـر في عملية التدوين و التسجيل.[٤]

ب – تقديم النظرية التأويلية.

لقد اسـتفاد أبو زيد من مناهج الفكر الغربي – التي تشـكّل آلية التأويل الهرمنيوطيقي كالمنهج التفكيكي للبنيات التركيبية والمنهج السيميائي في التحليل اللغوي – في تنزيل نتائج التأويل الهرمنيوطيقي على النصوص الشرعية فهو لا يرى ضيرا في ذلك لاجتماعها مع غيرها مـن النصوص في وصف الأدبية المحضة [٥] فيقول: «لا خشـية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسـة، فهي تمكننا من اكتشـاف مسـتويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشـافها..»[٦] ، و حقيقة المسـتويات العميقة في دعوى أبي زيد ماهي إلاّ تأويلات منحرفة تعتمد العناصر التالية:

الأولـى: فكـرة انفصال الـدال عن المدلول من خلال اسـتبعاد المعنـى الأصلي للنص بإعطاء الأولوية لفهم القارئ.

الثانيـة: فكـرة الفرق بيـن النص و التأويل و بيـن القراءة و اللغة، فقـد اعتمد أبو زيد في

(١) المرجع نفسه ، ص ١٠٩ .
(٢) الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ، ص ٢٥٩ .
(٣) مفهوم النص– دراسة في علوم القرآن– لأبي زيد ص ١٧٧ .
(٤) النص،السلطة ،الحقيقة، حامد أبو زيد، ،ص ٦٩ .
(٥) الخطاب والتأويل ، لأبي زيد ، ص٢٦٤.
(٦) انظر العلمانيون والقرآن الكريم للطعان ، ص٧٧١.

التفريق بين المعنى و المغزى على نظرية المفكر الأمريكي«هيرش» في أنّ النص يشمل المعنى التاريخي الذي يناسب الوضع – الثقافي و اللغوي و الاجتماعي – الذي نزل فيه لكنّه يتضمّن المغزى المسكوت عنه لكونه مدلول عنه في النص بطريقة ضمنية أو بدلالة السياق الخارجي ، و يعتبر منهج التحليل اللغوي المدخل الرئيس للقراءة التأويلية عند أبي زيد للكشف عن التداخل العلاقي بين النص الديني و الواقع الثقافي الذي نشأ فيه يقول أبو زيد: «لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمّنها النص إلاّ بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكّل فيه النص ...الواقع واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ويشمل المتلقّي الأوّل للنص و مبلغه كما يشمل المخاطبين بالنص..». [1]

ت – التفسير الجدلي القرآني. « المركسة»

من المعروف أن المشروع الإنساني يستند في قيامه إلى اللغة بوصفها وسيلة التواصل لتحقيق التفاعل التام مع الطبيعة و هذا يدلّ على ثبوت العلاقة بين الذات و الموضوع ، وبين الفكر والواقع ،و ما يشير إلى ذلك علاقة الاتصال بين الدال و المدلول لتدلّ العلاقة في الأخير على ثنائية الأشياء ليؤول الأمر في الأخير على ضرورة حتمية ، وهي ثنائية الخالق والمخلوق، وبما أنّ الفكر الحداثي الغربي يجحد الحقيقة الأولى التي ترجع إليها الطبيعة فإنّ مدخل الفصل بين الدال و المدلول – أي اللفظ و المعنى – هو من أهم الذرائع في القضاء على مفهوم الثنائية لأنّ المدلول هو الوجه المفهوم للإشارة يتّجه دائما نحو وجه الإله «المدلول المتجاوز» فإنّ ربطنا الدال «وجه الإشارة المحسوس» بالمدلول «وجه الإشارة المفهوم» فإنّ اللغة تصبح بذلك متمركزة حول المبدأ الواحد متّجهة نحو الأصل الإنساني الربّاني كما يقول « دريدا»[2]، و بهذا فإنّ القول بالفصل بين الدال و المدلول هو إهدار للثنائية التكاملية و إنكار للأصل الربّاني للإنسان و الطبيعة و إسقاط للغة في إطلاقية الصيرورة لتصير ظاهرة طبيعية تفسّر بقواعد مستقلّة عن الإنسان.

ث – تقديس العقل و تأليهه.

إنّ منطلق أبي زيد في تقديم العقل على النقل دلالة الفكر الغربي الحداثي الذي

(١) مفهوم النص ،نصر أبو زيد ،ص ٢٦.

(٢) انظر موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد بن حجر القرني ، ص ١٨٢.

قدّم العقل وقدّسـه بعد الصراع التاريخي بينه وبين السـلطة الدينية الكنسية، وعليه فإنّ النص القـرآني على رأي أبي زيد جامد يخضع للواقع الـذي كوّنه، والعقل هو الأداة المنتجة للفكر والحداثة، ومنه فـإذا «كان الاسـتناد إلى سـلطة النصوص يعني أنَّ الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائمًا، فإنَّ الاسـتناد لسـلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسـبه..» [1]، ومن هذا التفسـير فإنّ النـص القرآني لا يزيد الحيـاة إلاّ تعقيدا،فلابد من تدخـل العقـل لأنَّ «حلَّ مشـكلات الواقع إذا ظلَّ يعتمد على مرجعية النصوص الإسـلامية يؤدِّي إلى تعقيد المشـكلات حتَّى مع التسـليم بأنَّ الخطاب يقدِّم حلولاً ناجعة..»[2]، و بناء على هذه المقدّمات فإنّ العقل هو الأصل في إنشاء النصوص و الآلية في الفهم و القراءة و لا حـدود لذلك وبهذا «لا يجوز أن يقـف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلاّ انهـارت دعوى الصلاحيـة لكل زمان ومكان، واتّسـعت الفجوة بيـن الواقع المتحرّك، والنصوص التي يتمسّك بها الخطاب الديني بحرفيتها..».[3]

-الفرع الثالث: مفاسد العقلنة في قراءة نصر حامد أبي زيد.

و من المفاسد المتعددّة ما يلي:

أ- إسقاط الحقائق الغيبية بدعوى مصادمة العقل التنويري.

لقد تعامل أبو زيد مع الغيبيات القرآنية فانتهج ما يلي:

- أولاّ: قاعدة الفلسفة المادية كمنطلق أساسي في إرجاع العقائد الغيبية إلى التصوّرات الأسطورية في ثقافة الجماعة البشرية فهي رهينة مستوى الوعي في مراحل تطوّره، و قد صرّح أنّ الغيبيات ترجع في تأسيسها إلى جدلية المعرفي و الايديولوجي[4]، وعليه فإنّ الآيات الدالّة على الغيبيات كالعرش والكرسـي والشياطين والجنّ و الملائكة حكمها التأويل لتخرج عن الأسطورة و الخرافة و تساير الحداثة.[5]

-ثانيـا: قاعدة الفكـر الغربي في التعامل التجريبي مع الغيبيات إما إسـقاطها بالإهمال و

(١) النص، السلطة، الحقيقة ، أبو زيد نصر حامد ، ص ١٨.
(٢) المرجع نفسه. ص١٤٣.
(٣) نقد الخطاب الديني لأبي زيد ، ص ١٣٥.
(٤) المرجع نفسه ،ص ٨٢، ١٠٦
(٥) المرجع نفسه ، ص ٧، ٨، ٩٩، ٢٠٧.

تأويلها هرمنيومنطيقيا بالإعمال مع إرجاعها إلى مراحل التكوّن العقلي البدائي عند نزول النص القرآني فمثلا «السحر و الحسد و الجن والشياطين مفردات في بيئة ذهنية مرتبطة بمرحلة محدّدة من تطوّر الوعي الإنساني..»[1]

ب – التسوية بين القرآن و الكتب السماوية المحرّفة.

يقول أبوزيد: «إنّ كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات وليس من حقّ واحد منها أن يزعم امتلاك الحقيقة، لأنّه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنّه خطاب زائف..»[2] ، و ما ذكره يرجع عليه بالتناقض في جهله خصائص التوثيق التاريخي لنصوص الكتب السماوية، فالعهد القديم كُتبت أسفاره في قرون، وبلغات مختلفة ومتعددة مشافهة دون سند أو مسند[3]، أمّا نسخ العهد الجديد فهي مختارة – مع اختلاف اللغات و اضطراب المتون و تعارض تواريخ الثبوت – من بين أناجيل القرن الرابع الميلادي دون سند معتمد أو مسند[4]، فوصف الله تعالى تحريفهم فقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْۛ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوۡمٍ ءَاخَرِينَ لَمۡ يَأۡتُوكَۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة:٤١]، و قوله جلّ و علا: ﴿فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَٰقَهُمۡ لَعَنَّٰهُمۡ وَجَعَلۡنَا قُلُوبَهُمۡ قَٰسِيَةٗۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ﴾ [المائدة: ١٣] و قوله تعالى: ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة:٧٥]، و قوله سبحانه: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشۡتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا يَكۡسِبُونَ﴾[البقرة:٧٩]، أمّا القرآن الكريم فقد حفظ في الصدور و السطور حفظا متواترا من زمن النزول إلى يومنا هذا قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ

(١) المرجع نفسه ، ص ٢١٢.

(٢) النص ، السلطة ، الحقيقة لأبي زيد ، ص ٨.

(٣) عبد الوهاب طويلة : الكتب المقدسة ، ط٢ ، دار السلام القاهرة ٢٠٠١ ، ص: ٨٨ ، ٨٩ ، ٩١ و ما بعدها . وموريس بوكاي : الكتب المقدسة في ضوء العلوم الحديثة ، ط٤ ، دار المعارف، بيروت، ص: ٢٣.

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٣٢ ،و انظر أضواء على المسيحية ، رؤوف شلبي،المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٧٥، ص٤١.

جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴾[المائدة:١٥].

ج – هدم مبدأ المرجعية للنصوص الشرعية.

و وظّف الآليات الإجرائية التالية :

– أولاّ: دعـوى مراجعة التراث و نقده قصد تفعيله و تثمينه لمسـايرة الحضارة و التقدم فقد «آن أوان المراجعة و الانتقال إلى مرحلة التحرّر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا علينا أن نقوم بها الآن فورا قبل أن يجرفنا الطوفان..».[١]

– ثانيـا: التخويـف من مشـاكل المسـتقبل عند توظيـف النصوص الشـرعية كمرجعية للحياة الإنسـانية، و عليه فإنّ «حلّ مشـكلات الواقع إذا ضلّ معتمدا على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشاكل..».[٢]

– ثالثا: استشراف التاريخ و استحضار مآسيه بالمغالطة و التزهيد في حقائقه بالتزوير فإذا «كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل و تحويله إلى تابع يقتات بالنصوص و يلوذ بها و يحتمي فإنّ هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية...».[٣]

– رابعا: التهويل من مخاطر توظيف النصوص الشـرعية كمرجعية للحياة الإنسـانية في مجالاتها المتنوعة فقال: « خطر الحاكمية ليس مقصوراً على الدلالة السياسية بل يمتد عمقاً إلى بنية الوعي الاجتماعي بدءا من الأسـرة فتتحوّل المؤسّسـة الدينية – الأزهر – إلى حكم في شؤون الفكر و الإبداع الفعلي و الفني،و إنّ وجود جهاز للرقابة على الكتب و المصنّفات الأدبية و الفنية كارثة في حدّ ذاتها..».[٤]

- **المطلب الثالث: التفسير التاريخي للنص القرآني .« الأرخنة»**

– **الفرع الأول: مضامين الأرخنة عند أبي زيد.**

و يقـوم مفهـوم التاريخية عند أبي زيد على أنّ النـص القرآني جزء من البناء الفوقي –

(١) الإمام الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية ، نصر أبو زيد ،مؤسسة سينا للنشر ،القاهرة، ط ١٩٩٢ ، ص ١٤٦.
(٢) النص السلطة الحقيقة ،نصر حامد أبو زيد ، ص ١٤٤.
(٣) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ، ص ٢٧.
(٤) النص السلطة الحقيقة ،نصر حامد أبو زيد ، ص ١٤٣.

الفكـر و التراث – الذي تشـكّل بفعل البناء التحتي – البنـى الاقتصادية والاجتماعية – وفق قاعدة الجدلية المادية الشيوعية ليتقرّر في الأذهان زورا وبهتانا أن القرآن الكريم كسائر التراث الفكـري الإنسـاني يرجع في أصل ثبوته إلى الواقع الاجتماعـي والاقتصادي بكل وظائفه [١]، وبهذا يؤول حقيقة تاريخية النص القرآني إلى إسقاط حكم الثبات والخلود عن النص القرآني وشـريعته من خلال ربط آيات الأحكام فيه بسـياقها التاريخي، ووقائـع نزولها بحيث يقصر النـص على أسـبابه الخاصة فلا يعمّم في الزمان و المكان والإنسـان يقـول أبو زيد : «الواقع هو الأصل و لا سبيل لإهداره من الواقع تكوّن النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته فالواقع أولاّ والواقع ثانيـًا والواقع أخيراً..».[٢]

-الفرع الثاني : مسالك التفسير التاريخي للقرآن الكرين عند أبي زيد.

و لقد وظّف أبو زيد التأويل التاريخي من خلال المسالك التالية:

أ- التوظيف الإيديولوجي لمباحث علوم القرآن.

لقـد اعتمـد أبـو زيـد على توظيف معـارف علوم القـرآن في تفعيل القـراءة التأويلية، وركّز على أهمّ العلوم اتّصالا بمفهوم تاريخية النصوص مثل علم المكي والمدني ،و الناسخ والمنسـوخ [٣]، و لقـد ادّعى أبو زيد أن تقسـيم النص القرآني إلى مكـي و مدني مع انفراد كل منهمـا بخصائص يـدلّ على ظاهرة الجدليـة التاريخية بين النص كنتيجـة حتمية عن الواقع، وانطلاقـا من هذا التقسـيم فإنّ النص القرآني سـيخالف نفسـه من حيث المضمـون،و اللغة والصياغة لتدلّ المخالفة على ارتباطه بجدلية الواقع و تأثيره هذا من جهة ،و من جهة أخرى فإنّ المناقضة بين الأحكام في صورة الناسخ و المنسوخ دليل على ذلك.[٤]

ب- دعوى أسطورة النص القرآني.

و النص القرآني في القراءة الحداثية الهرمنيومطيقية بنية أسطورية استمدت مضامينها من:

أولاّ – تأثيـر التراث الثقافي للبيئة البشـرية التي نزل فيها النص القـرآن يقول أبو زيد: « لقد اعتمدت النصوص الدينية شـأنها شـأن غيرها من النصوص على جدلية المعرفي والإيديولوجي

(١) انظر التفسير الماركسي للإسلام ، محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٦ ، ص ٦٢ .
(٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ، ص ١٣٠ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٠٦.
(٤) مفهوم النص ، أبو زيد ،ص ١٥ .

في صياغة عقائدها، المعرفي التاريخي، يحيل بالضرورة إلى أكثر التصورات الأسـطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب، بينما يحيل الإيديولوجي إلى وعي مغاير..»[1]

ثانيـا – تنزيـل فاعلية الواقع التأثيرية على النص فيترتّب علـى ذلك إهدار البعد العالمي للنص القرآني ليجمّد على واقعه الزمني والمكاني فيتحوّل إلى أسطورة يقول أبو زيد: «وإهدار الواقع لحسـاب نص جامد ثابت المعنى و الدلالة يحوّل كليهما إلى أسـطورة يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني و التركيز على بعده الغيبي ...ويتحوّل الواقع إلى أسـطورة نتيجة لتثبيت المعاني و الدلالات ،و إضفاء طابع نهائي عليها تأسيسا على مصدرها الغيبي، ثمّ محاولة فرض المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقع الاجتماعي الإنسـاني، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معا، واسـتبدال الأسـطورة بهما، وهكذا يحكم علينا الخطاب الديني أن ندور حول أنفسنا في دائرة مفرغة..».[2]

ت – أولوية التفسير الهرمنيوطيقي.

وفـق منطق أبي زيد النص القرآني نتيجة حتميـة لتفاعلات الواقع التاريخي مع التراث الثقافي ليتنزل وصف البشـرية على النص القرآني و عليه فإنّ «النصوص الدينية تأنسـنت منذ تجسّدت في التاريخ و اللغة وتوجهت بمنطوقها و مدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد، إنّها محكومة بجدلية الثبات والتغيّر، فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيّرة في المفهوم..».[3]

و بما أنّ النص القرآني ذو صبغة بشرية فإنّه يعتريه ما يعتري النصوص الأدبية المحضة من النقد فهو فضاء مفتوح الدلالة مفتقر للبيان فيكون الأولى بسلطة تأويله قارئه من خلال حمله في الفهـم على المنهج التأويلـي الهرمنيومنطيقي لينفتح النص القرآني على لا نهائية التأويل و تصادم الاحتمالات ليؤول الأمر في الأخير إلى أنّ النص القرآني كغيره من النصوص البشرية معـرض لأن يمـوت إذا لم يجد قرّاء[4]، وهذا تبن صريح للمضامين الفكرية الهرمنيوطيقية والتي منها مقولة رولان بارت: «موت الكاتب هو الثمن الذي تتطلّبه ولادة القراءة..».[5]

(١) النص ، السلطة ، الحقيقة ، أبو زيد ، ص ١٣٥.
(٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ، ص ١٣١.
(٣) المرجع نفسه ، ص ١١٨ ، ١١٩.
(٤) الخطاب والتأويل لأبي زيد ، ص ٢٦٤.
(٥) هسهسة اللغة لرولان بارت ، ص ٨٣.

- الفرع الثالث : مفاسد التأويل التاريخي عند نصر.[1]

وتتجلّى مفاسد أبي زيد العقدية في المسائل التالية:

١ - إنكار ربّانية القرآن الكريم و خلوده.

إنّ المنطلق الأولي للفكر العلماني الحداثي هو التأسيس بأنّ القرآن الكريم ليس حقيقة متعالية فوق التاريخ بل هو ظاهرة نصية مرتبطة بثقافة معرفية و علاقات اجتماعية يقول أبو زيد: «إنّ النص، أي - النص القرآني - في حقيقته و جوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع و الثقافة خلا فترة تزيد على العشرين عاما، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصوص..».[2]

و يقول كذلك: « لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمّنها النص إلاّ بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكّل فيه النص ...الواقع واسع يشمل الأبنية الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و الثقافية و يشمل المتلقّي الأوّل للنص و مبلغه كما يشمل المخاطبين بالنص..» [3]، و في قوله إنكار لحقيقة عقدية يقينية يوجب الردّة فإذا كان الغيث حقيقة مغايرة للأرض باعتبار نزوله من السماء فإنّ القرآن الكريم أولى بذلك من وجوه متعددة أهمها:

أ- التصريح بربّانية القرآن بدلالة اقترانه في الذكر بأسماء الله تعالى و صفاته قال سبحانه: ﴿ حمٓ ۝١ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢ كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴾ [فصّلت: ١ - ٣] وقال كذلك : ﴿ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ۝٤١ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ﴾ [فصّلت:٤١-٤٢] و قد دلّ الاستقراء أن الله ما ذكر كتابه إلاّ وقرنه في الذكر بأسمائه و صفاته ليدلّ الاقتران على عظمة القرآن و علو شأنه و أهمية نزوله.[4]

---

(١) انظر النص ، السلطة ، الحقيقة لأبي زيد ، ص ٩٦، والخطاب و التأويل ، أبو زيد نصر حامد ، المركز الثقافي العربي، ط٣ ، ٢٠٠٨ ،الدار البيضاء ،المغرب، ص ١٩٧.

(٢) مفهوم النص لأبي زيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة ،ط ١ ، ١٩٩٥ ، ص ٢٤، و انظر النص، السلطة، الحقيقة، حامد أبو زيد، ،ص ٦٦.

(٣) مفهوم النص ،نصر أبو زيد ،ص ٢٦

(٤) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ،محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط١ ، ١٤٠٨ هـ ج١، ص ٤١.

ب- التعظيم الإلهي للقرآن الكريم. لقد اجتمعت في القرآن خمس فضائل:[1]

الأولى: أنه أفضل الكتب السماوية.

الثانية: نزل به أفضل الرسل جبريل عليه السلام .

الثالثة: نزل على أفضل الخلق محمد صلى الله عليه و سلّم.

الرابعة: نزل لأفضل أمّة أخرجت للناس.

الخامسة: نزل بأفضل الألسنة و أفصحها.

ت – عظمة التحدّي القرآني و جلاء إعجازه.

لا جـدال في أنّ القـرآن الكريـم أعظـم المعجزات فقد صـرّح بذلك عن نفسـه فقال: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا ٱلْـَٔايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[العنكبوت: ٥٠-٥١] قال ابن خلدون: «اعلم أن أعظم المعجزات وأشـرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزّل على نبينا محمّد صلى الله عليه و سلم...و القرآن نفسه هـو الوحي وهـو الخارق والمعجزة فشـاهده في عينه لا يفتقر إلى دليـل مغاير له فهو واضح الدلالة لاتحاد الدليل و المدلول فيه..».[2]

٢ – تنزيل الوصف التاريخي و الأسطوري على العقائد الغيبية و الأحكام الشرعية.

٣ – إضفاء النسبية على الأحكام الشرعية.

٤ – تحريف الدين بدعوى تجديده و تحديثه يقول أبو زيد: «لا يجوز أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلاَّ انهارت دعوى الصلاحية لكلِّ زمان ومكان واتَّسـعت الفجـوة بين الواقع المتحـرِّك والمتطوِّر، وبيـن النصوص التي يتمسَّـك الخطاب الديني المعاصر بحرفيتها..».[3]

---

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، دار المدني ، جدّة، ط ١٤٠٨ هـ، ج٣ ص ٤٣٥

(٢) نقلا عن روائع البيان في إعجاز القرآن، محمد سالم محيسن، دار محيسن للطباعة والنشر، القاهرة ط ١، ٢٠٠٢، ص ١٦ .

(٣) نقد الخطاب الديني ، أبو زيد نصر حامد ، ص ١٣٥.

الخاتمة

الهرمنيوطيقا منهج فكري عماده التأويل، و جاءت نشأته لاهوتية لتفسير النصوص الدينية ثمّ استقّل بآلياته المعرفية ومسالكه التحليلية في فهم الوجود و الإنسان و التراث.

ويعدّ نصر حامد أبو زيد من المفكرين الحداثيين العرب الذين وظّفوا النظرية التأويلية في تفسير النص القرآني متأثرا بمرجعيته الماركسية التي طفت على سطح كل مسألة ناقشها ليرجع النص القرآني في ثبوته إلى أثر الجدلية المادية التاريخية في تكوين التراث البشري ليصل في الأخير إلى كفريات صريحة يردها الشرع الحكيم، ومحاذير علمية كثيرة يأباها البحث العلمي الموضوعي، وأخطاء علمية تردّها المعارف البديهية و المسلّمات القطعية، وكانت مداخله لتحقيق مفاسده المنكرة كالتالي:

١ - مدخل الأنسنة: وهو مدخل كفري خبيث يستهدف به القضاء على وصف قدسية القرآن الكريم، وذلك عن طريق نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري بالنقد الحر،و بإسقاط مصطلحات التعظيم، والتسوية في الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، والمماثلة بين القرآن الكيم ونصوص الكتب المحرفة من خلال أداة المقارنة بين القرآن وكلمة الله تعالى عيسى عليه السلام، ومقصد الأنسنة إسقاط واجب عبودية الله تعالى بتقديم الاشتغال بالإنسان وتنزيله محور الحياة وفق عقيدة الفكر الغربي المسيحي وهذا نتاج حركة النقد الهرمنيوطيقي التي أقصت الوصاية الروحية للكنيسة.

٢- مدخل العقلنة: و يستهدف به القضاء على وصف غيبية القرآن الكريم من خلال إخضاع الآيات القرآنية لجميع مناهج البحث الحديثة، وذلك بنقد مباحث علوم القرآن، والتوسل إلى ذلك بالنظريات النقدية والفلسفية المستحدثة، وإطلاق سلطة العقل بالنقد والتحريف، فيترتب عن ذلك إفساد دلالات الوحي، والتشكيك في عقائده وأحكامه، ومقصده من العقلنة تقديم هوى الرأي بدعوى إعمال العقل لإسقاط العمل بالوحي الإلهي وفق عقيدة الفكر الغربي المسيحي وهذا نتاج حركة النقد الهرمنيوطيقي التي أقصت الوصاية العلمية للكنيسة.

٣- مدخل الأرخنة: ويستهدف به القضاء على وصف حاكمية القرآن الكريم ووسيلته في ذلك قصر أحكام الآيات القرآنية على ظروفها الزمانية والمكانية ليرفع عن القرآن الكريم

خلـوده الزمني، وشـموله المكاني، وعمومه المكلفين، ومقصده مـن الأرخنة التعلّق بالحياة الدنيـا وإهمال الأخرة بتمجيد المدنية الغربية وتفسـير النصوص القرآنية لمسـايرة منجزات الغـرب المسـيحي، وهذا نتـاج حركة النقـد الهرمنيوطيقي التـي أقصت الوصاية السياسـية للكنيسة.

و لقـد وقـف البحث عند ملامح التكوين الفكري لحامـد أبي زيد من خلال الخطوط التطبيقية التي وظّفها بالتأويل منها:

١ – الدعوة إلى انتفاء قصد المتكلّم و إعطاء أولوية الفهم للمتلقي.

قال : «إنّ تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجع في الظاهر أو المؤول تحديد مرهون بأفق القارئ وعقله»[١]، و «المؤول النموذجي هو خلاّق آخر يواكب خلاّق النص».[٢]

٢ – دعوى التعالق النصي الذي يحيل على فكرة الاستمداد القرآني من الثقافات البشرية.

قـال:« والحقيقـة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصـوص التي لا يمكن فهم أي منهـا إلا من خلال سـياقه الخاص، أي : بوصفـه نصا، وإذا كان النص القرآني يتشـابه في تركيبه مع النص الشعري كما هو واضح من خلال المعلقات الجاهلية مثلا، فإن الفارق بين القرآن والمعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكون النص القرآني ... هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص».[٣]

٣ – بدعـة الفجـوات الدلالية للحكم على النـص القرآني بانفتاحه علـى حتمية التأويل اللامتناهي.

التأويل ملكة «تحتاج لحركة الذهن أو العقل إزاء النص، إنها الأبعاد التي تحتاج لحركة التأويـل بعد أن يسـتنفد المفسـر بأدواته العلميـة كل إمكانيات الدلالة التي يمكن اكتشـافها بواسطة هذه العلوم، فالتأويل يعتمد على حركة ذهن المؤول في مواجهة النص..»[٤].

٤ – الدعوة إلى صراع التأويلات اللامتناهية بدعوى الحداثة.

---

(١) مفهوم النص لأبي زيد ، ص ٢٠٤-٢٠٥.
(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لأبي زيد ، ص ٢٤١.
(٣) النص ، السلطة ، الحقيقة ، لأبي زيد ، ص ١٠٤-١٠٥.
(٤) المرجع نفسه ، ص ٢٣٧.

قائمة المصادر و المراجع

- الأبطـال، كارلايل، ترجمة محمد السـباعي، المؤسسـة المصرية العامة للنشـر والطباعة، القاهرة.
- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن .
- الإسلام في وجه التغريب، أنور الجندي، دار الاعتصام، القاهرة .
- إشـكاليات القراءة و آليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت ،ط ٤، ١٩٩٦ .
- إشـكالية القراءة في الفكر العربي الإسـلامي المعاصر، خالد السـعيداني، رسـالة جامعية، جامعة الزيتونة ،تونس .
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ،محمد الأمين الشـنقيطي،مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط١، ١٤٠٨ هـ .
- الإمام الشـافعي و تأسـيس الأيديولوجية الوسـطية، نصر أبو زيد ،مؤسسـة سـينا للنشـر، القاهرة، ط ١٩٩٢ .
- الأنسـنة و التأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفى، دار الأمان، الرباط، المغرب،ط ١، ٢٠١١ .
- حفريات المعرفة لفوكو، ص ٢٥.
- الإيمان بالله و الجدل الشيوعي، فتح الرحمن أحمد محمد الجعلي، الدار السعودية، جدة، ط١، ١٩٨٤.
- التأويـل بين السـيميائيات والتفكيكية، امبرتو إيكو، ترجمة سـعيد بنكـراد، المركز الثقافي العربي، بيروت ،ط ١، ٢٠٠٠.
- تفسير الإسلام، لورا فاجليرى، ترجمة أحمد أمين عز العرب، مطبعة دار الجهاد، القاهرة، ١٩٥٩.
- التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٦ .
- التفكيكية دراسة نقدية، بيرف زيما، ترجمة أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت ،ط ١٩٩٦،١ .

- تيسـير الكريم الرحمن في تفسـير كلام المنّان،عبد الرحمن بن ناصرالسعدي، دار المدني، جدّة، ط ١٤٠٨ هـ.
- الخطئية والتكفير للغذامي، ص ٤٩.
- الخطاب و التأويل، أبو زيد نصر حامد، المركز الثقافي العربي،ط٣، ٢٠٠٨ ، الدار البيضاء، المغرب.
- دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي ، دار المعارف، بيروت .
- دين الإسلام، د. لينز، ص ٥.
-روائع البيان في إعجاز القرآن،محمد سالم محيسن، دار محيسن للطباعة والنشر، القاهرة ط ١ ،٢٠٠٢.
- سنن أبي داود، تحقيق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، الطبعة ١ ، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م، دمشق.
- سـنن الترمذي، خدمة: عزت عبيد الدعاس، الطبعة ١٣٨٧ ،١هـ/ ١٩٦٧م، مطابع الفجر الحديثة، دمشق.
- صحيـح مسـلم، تحقيـق محمـد عبـد الباقـي، دار إحيـاء الكتـب العربيـة، الطبعـة ١، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م مصر.
- العلمانيون والقرآن الكريم للطعان، ص٧٧١.
- فعاليـة القراءة وإشـكالية تحديـد المعنى في النص القـرآني، محمد بن أحمـد جهلان ،دار صفحات للنشر،دمشق،ط١ ،٢٠٠٨.
- الفكـر الحـر، اندريه ناتـاف، ترجمة رنـدة بعث، تدقيق جمال شـحيد، المؤسسـة العربية للتحديث الفكري، دمشق، سورية، ط ١، ٢٠٠٥.
- فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، هانس غادامير، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ،بيروت، لبنان.
- قصة أبي زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، عبدالصبور شاهين، دار الاعتصام، القاهرة .
- اللغة والتأويل لعمارة ناصر، ص ١٩ -٢٠.
- مجلة الموقف الأدبي، ع٤٤٠، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٧ .

- مجلة المحجة، معهد المعارف الحكمية، بيروت، لبنان ،٢٠٠٣.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد النجدي ، ط ، ١٤١٢هـ،١٩٩١م، دار علم الكتب، الرياض.
- مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥ .
- مفهوم الأنسنة ،أحمد بن محمد اللهيب، مجلة الدراسات الإسلامية،الرياض ، السعودية.
- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- مفهوم النص، دراسة في مفهوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،المغرب، ط٤ ،١٩٩٨ .
- مقالات في الظاهراتية وفلسفة التأويل، سعيد توفيق، دار النصر للتوزيع والنشر، مصر.
- من النص إلى الفعل لبول ريكور، ص ١١٦.
- الموسوعة الفلسفية، مكتبة مدبولي، عبد المنعم الحفني، القاهرة، ط ١، ١٩٨٦ .
- موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل ،مكتبة عويدات ، بيروت ، ط٢، ٢٠٠١ .
-موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد بن حجر القرني، دار البيان، الرياض، ط ١، ١٤٣٤ .
- النص ،السلطة، الحقيقة ، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط ١، ١٩٩٥.
-النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط، المغرب ،ط ١، ٢٠١٠ .
-نظرية التأويل، مصطفي ناصف، النادي الأدبي و الثقافي، جدة ، السعودية ،ط ١، ٢٠٠٠.
-النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سلدن، ترجمة جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
-نقد الخطاب الديني ،نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة ،ط ٣، ١٩٩٥ .
- هسهسة اللغة، رولان بارت ،ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب سوريا، ط ١، ١٩٩٩.
- هكذا تكلّم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢، القاهرة.
- هيرمنيوطيقا القرآن ،عبد العالي العبدوني، دار المعارف الحكمية، المغرب ،ط ١، ٢٠٠٧.

المنهج التاريخي في فهم النص القرآني عند أمين الخولي تنظيراً وتطبيقاً

د. محمد بن عبدالله البخاري

جامعة ابن زهر ـ أكادير

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن المنهج التاريخي في فهم القرآن يقوم على أساس ربط آيات هذا الكتاب بالبيئة التي بعث فيها نبي الإسلام ﷺ، أي أن أحكامه وهديه إنما هو تصوير لواقع اجتماعي ارتبط بحياة البشرية في الحجاز أو الجزيرة العربية خلال القرن الأول للهجرة (السابع الميلادي)؛ وهو منهج له صلة بتوجه في الدراسات اللاهوتية بالغرب سعى للتعامل مع النصوص الدينية للنصارى وفهمها بعد **قطع صلتها** بالحقب التاريخية التي تلت العصر الذي عاش فيه المسيح عليه السلام.

وقد تلقف هذا المنهج نفر من أبناء العالم العربي، وتأثروا به، دون أن يتبينوا مقاصده المنتهية إلى قطع صلة القرآن ـ باعتباره وحيا من الله وهديا منزلا إلى البشرية ـ بالعصر الذي نعيش فيه اليوم.

ويعتبر الأستاذ أمين الخولي من أشهر من تبناه ودعا إليه، وسعى لكي يؤسس له بيئة أكاديمية تحتضنه بالجامعة المصرية قبل أكثر من نصف قرن.

وتروم هذه المشاركة جمع واستيعاب الجانب النظري لهذا المنهج كما قرره الخولي، مع بيان الجذور الأصيلة له في التراث الفكري الغربي الحديث، مع تقييم ما أنتجه الخولي وتلامذته من تطبيقات في مجاله.

أما الدراسات السابقة التي اهتمت بهذا الموضوع، فلم أقف على بحث مفرد فيه، وإنما تم التعرض إليه في بحثين عن مناهج التفسير في العصر الراهن:

– عرض له أولا د. السيد أحمد خليل في كتاب «دراسات في علوم القرآن» الذي صدرت طبعته الثانية عام ١٣٨٩هـ.

– ثم اهتم به الأستاذ الدكتور فهد بن عبدالرحمن الرومي ضمن أطروحته للدكتوراه عن «اتجاهات التفسير خلال القرن الرابع عشر»، وهي مطبوعة عام ١٤٠٧هـ.

خطة البحث:

وقد استوت في مقدمة، ومدخل تمهيدي، ومبحثين، وخاتمة.

تناولت المقدمة التعريف بالموضوع مع عرض خطته وطريقة دراسته...

أما المدخل التمهيدي فعرضت فيه بإيجاز ترجمة أمين الخولي مقرونة بعناوين منشوراته المتصلة بموضوع البحث.

بعد ذلك تكلمت في المبحث الأول عن معالم المنهج التاريخي في فهم النص القرآني عند أمين الخولي.

ثم عرضت في المبحث الثاني لتقييم إنتاج الخولي وتلامذته في مجال تطبيقاتهم له على النص القرآني.

وختمت البحث بخلاصة لأهم ما استنتجته منه.

أما **المنهج** الذي سلكته في جمع مادته وتحريره فقد قام على خطوات:

١- تتبع مظان مادته في آثار أمين الخولي وكتاباته التي نشرها.

٢- دراسة عدد من كتابات تلاميذه التي تبنوا فيها الدعوة إلى المنهج.

٣- عقب استكمال جمع المادة اتجهت لدراستها وتقويمها مستفيدا من جهود من سبقني، مع الاحتراز من التكرار.

وختاما أسأل الله عز وجل أن يوفقني لخدمة كتابه الكريم ذودا عن حياضه، وأن يباعد بيني وبين كل ما يبعدني عن فهمه والعمل به، ويرزقني أجر حسن تلاوته، ويمهد لي ولأمة الإسلام سبيل السعادة في اتباع أوامره ونواهيه.

***

مدخل تمهيدي

فهـم هذا المنهـج التاريخي كما دعـا إليه الخولي يرتبـط ارتباطاً وثيقـاً بحياة الرجل، وبالبيئـة الثقافيـة والجامعية التي عـاش فيها ما بين ١٩٢٦ إلى ١٩٦٦م، وقد ارتأيت تقسـيم المدخل التمهيدي إلى فقرتين رئيستين أعرض فيهما للتعريف بالخولي، ثم بآثاره.

أولا- موجز عن حياة أمين الخولي وبيئته العامة:

ولـد سـنة ١٨٩٥م، وأتم تعليمـه الأولي مع حفظ القرآن في الخامسـة عشـر من عمره، ثم التحق بمدرسـة القضاء الشـرعي، فاجتاز امتحان القبول فيها، وأتم فيها تعليمه الابتدائي والجامعي؛ ومدرسـة القضاء الشـرعي ـ هذه ـ أنشـأها سـعد زغلـول بالقاهـرة حتى لا يظل تخريج القضاة الشرعيين حكرا على الأزهر، وقد تخرج أمين الخولي من هذه المدرسة سنة ١٩٢٠م، وعين في نفس السنة مدرسا بها.

ولأن الوظائف القنصلية المصرية في الخارج كانت تشمل وظيفة «الإمامة»، وهي شبيهة بالملحـق التعليمي أو الثقافي اليوم، فقد انتدب الخولي إماماً بالسـفارة المصرية بروما سـنة ١٩٢٣م، وأقام في إيطاليا مدة سـنتين تعلم فيها شـيئا من اللغة الإيطاليـة، واطلع على الحياة الدينية والثقافية وجهود المستشرقين في أوربا، ثم نقل إلى مفوضية مصر ببرلين سنة ١٩٢٦م، فتعلم اللغة الألمانية، وازداد تعرفا على التراث الاستشراقي هناك.

وفي سـنة ١٩٢٧م ألغيت وظيفة الإمامة بالسـفارات المصرية، فعاد إلى مصر، واستأنف عمله مدرسا بمدرسة القضاء الشرعي[1].

وفي سـنة ١٩٢٨م أغلقت مدرسـة القضاء الشـرعي، فانتقـل إلى التدريس بقسـم اللغة العربية في كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة الآن)، ثم رئيسا لقسم اللغة العربية ووكيلا للكلية سنة ١٩٤٦م.

وخلال هذه الفترة التي شـهدت بدء انتشار جهاز المذياع بالحواضر قُدّر لأمين الخولي بدءً من سنة ١٩٤٤م أن يسجل للإذاعة المصرية برامج سماها «من هدي القرآن» كانت تذاع خلال رمضان، طبعها فيما بعد ضمن كتيبات.

---

(١) اتجاهات التفسير: ٩٠١.

وقد أسس برفقة بعض تلاميذه جماعة أدبية أسماها: «جماعة الأمناء»، والأمناء جمع أمين، وأمين اسمه، وقد أرادها مدرسة أدبية تنهج نهجه، وتسير على دربه، ومن أشهر رجالها: د.شكري عياد، ومحمد أحمد خلف الله، ود. الصاوي الجويني، ود. عائشة عبدالرحمن بنت الشاطىء...

وفي آخر حياته الوظيفية عين سنة ١٩٥٣م مستشارا فنيا لدار الكتب، ثم مديرا عاما للثقافة إلى أن أحيل للتقاعد سنة ١٩٥٥م.

يقول الدكتور السيد أحمد خليل: «الأستاذ أمين الخولي.. شخصية جمعت بين الاتصال بالحضارة الغربية ومناهجها في الدراسة وبين الدراسة العربية والدينية، فقد تخرج في مدرسة القضاء الشرعي، وارتحل إلى أوروبا، فأتقن الإيطالية والألمانية، وقرأ كثيراً من آدابهما، وألم بالحركة الاستشراقية ومناهج أصحابها في الدراسة، وما كاد يستقر به الأمر أستاذاً في الجامعة المصرية حتى تولى دراسة البلاغة العربية والتفسير، ثم الأدب المصري، وكان شديد الإعجاب بمحمد عبده، فتأثر به، وسلك سبيله في الدعوة إلى تجديد حياة التفسير القرآني»[1].

وقد ظل الخولي حريصا بعد تقاعده على المشاركة في مناقشة رسائل تلامذته حتى وفاته في التاسع من مارس سنة ١٩٦٦م.

ثانيا- آثار الخولي المنشورة المتصلة بالقرآن:

وقد ترك عدة مؤلفات ومقالات في اللغة والأدب والبلاغة والنحو والسير والتاريخ والملل والنحل والتفسير، وأكثرها مقررات دراسية، كما له تعليقات على مواد من دائرة المعارف الإسلامية، الاصدار المعرب بدءً من ١٩٣٣م، وقد جمعت ثلاث من هذه التعليقات في كتاب طبع بعنوان: «مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب»[2].

كما كتب الجزء الرابع من معجم ألفاظ القرآن الكريم، الذي أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة خلال الفترة من ١٩٥٣ ـ ١٩٧٠ م استجابة لدعوة بعض أعضاء المجمع.

---

(١) انظر: دراسات حول القرآن: ١٤٧.

(٢) اختصرت ترجمته من كتاب: أمين الخولي، للدكتور: حسين نصار، ص ٩.

والـذي يهمنا مـن أعماله هو ما له تعلـق بالتعامل مع النص القـرآني، خاصة ما كتبه عن التفسير ومناهجه، وما قدمه من رؤى (تجديدية) في بلاغة القرآن.

وأول مـا كتبـه تنظيراً لمنهجه في التفسـير جاء ضمـن تعليقه على تعريب مادة «تفسـير» في دائرة المعارف الإسـلامية في إصدارها الأول، وهي مادة حررها المستشـرق «كراديفو»[1]، وعلـق عليها الخولـي، وهذا التعليق هـو الخلاصة النظريـة لما يدعو إليه في تفسـير القرآن، ولذلـك اسـتله من الدائـرة، وأعاد طبعه في كتيب صغيـر أكثر من مرة منذ ١٩٤٢م في رسـالة بعنـوان: «التفسـير: معالم حياتـه ومنهجه اليوم» كما أدمجـه ضمن كتابـه: «مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسـير» المشـار اليه سـالفا، وقـد ردد هذا المنهج كثيـر من تلامذته في مقدمات منشوراتهم ورسائلهم الجامعية.

هـذا من الناحيـة التنظيرية، وأما الجانـب التطبيقي لهذا المنهج فقد اسـتهله الخولي في سلسـلة: «من هـدي القرآن» المذكورة سـالفـًا، وهي مجموعة حلقات إذاعيـة كان يلقيها في الإذاعة المصرية، وطبعت منها ثلاثة كتب هي: «في رمضان»، «في أموالهم»، «القادة والرسل».

ويلحـق بما تقدم ما أنتجه تلاميذه الذين تلقوا على يديه منهجه، وأشـرف على بحوثهم وأطاريحهـم الجامعيـة، لكننا سـنعول بدرجـة أكبر على ما قرره هو بنفسـه، ورسـمه بلفظه وخطه، مع اعتبار بعض تطبيقات تلاميذه وإنتاجاتهم.

***

(١) مستشـرق فرنسـي، ولد سنة ١٨٦٧م، أسـتاذ اللغات الشـرقية بالمعهد الكاثوليكي بباريس، اهتم بتاريخ العلوم عند العرب، حقق وترجم كتبـًا عدة، ومن أعماله: مفكرو الإسلام في خمسة مجلدات، توفي سنة: ١٩٥٣. ينظر: موسوعة المستشرقين، تأليف: عبدالرحمن بدوي. ص٤٦٢.

المبحث الأول

معالم المنهج التاريخي عند أمين الخولي

ستكون العمدة في معرفة هذا المنهج على كتابات الخولي، علما بأنه لا يصرح بالمنطلقات التي يؤسس عليها توجهه، أو الخلفيات التي أثرت فيه أو كانت مصدر استمداد عنده، وقد أدرجت ضمن هذا المبحث مطلبين:

الأول: في عرض المنهج التاريخي كما قرره الخولي.

والثاني: في البحث عن جذور هذه الدعوى ومقاصدها.

المطلب الأول: المنهج التاريخي كما قرره الخولي

أهم ما يعتمد عليه في تبيين معالم منهج الخولي في التعامل مع النص القرآني هو ما قرره في تعليقه على مادة «تفسير» من دائرة المعارف الإسلامية، وفيه عرض تصوره لما ينبغي أن يكون عليه التفسير اليوم، الذي ـ بحسبه ـ يجب أن يربط فيه النص القرآني **بشخصية صاحبه، وبالبيئة التي ظهر فيها**، أي بالبيئة التاريخية للقرن الأول الهجري في الجزيرة العربية.

أول ما بدأ به الخولي ـ فيما كتبه ـ هو نقد مناهج المتقدمين في تفسير القرآن على اعتبار أن كل نوع من أنواع التفسير ـ بحسبه ـ إنما يصل القرآن بثقافة المتصدي لتفسيره.

ليقرر عقب ذلك قاعدته التي مؤداها أن «**الشخص الذي يفسر نصاً، يلون هذا النص ـ ولا سيما النص الأدبي ـ بتفسيره له، وفهمه إياه**»[1].

وعلى هذه القاعدة يميز بين التفاسير، فيربط كل تفسير بشخصية مفسره، ويقول: «على هذا الأصل وجدنا آثار شخصية المتصدين لتفسير القرآن تطبع تفسيرهم له في كل عهد وعصر، وعلى أي طريقة ومنهج، سواء أكان تفسيرهم له نقليا مرويًا، أم كان عقليا اجتهاديا... ولعله لا يبدو هذا الأثر الشخصي واضحًا في التفسير المروي لأول وهلة، ولكنك تتبينه إذا ما قدرت أن المتصدي لهذا التفسير النقلي إنما يجمع حول الآية من المرويات ما يشعر أنها متجهة إليه، متعلقة به... وكذلك راج بين القوم ـ كما لاحظ ابن خلدون.. ما هم في شوق إليه وتعلق به، من أخبار بدء الخلق، ونشأة الوجود، وتفصيل الأحداث الكبرى في تاريخ

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية ـ المجلد الخامس: ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

الإنسانية الأولى؛ لأميتهم، وقلة المتداول بينهم منه، فكانت كثرة الاسرائيليات، وكان كل أولئك صورةً عقليةً لهذا العصر، ومن هنا نستطيع القول بأنه حتى في رواج التفسير النقلي وتداوله تكون شخصية المتعرض للتفسير هي الملونة له، المروجة لصنف منه، أما حين يصير التفسير عقليا اجتهاديا فإن هذا التلوين الشخصي يبدو أوضح وأجلى...»[1].

ومضى يبين أن كل صاحب فن يلون تفسيره بفنه، فالنحوي يتعرض للتفسير بأصول الصنعة الإعرابية، والمتكلم يجتهد في إبطال استدلالات خصومه، والفقيه يركز على الجانب الفقهي، وهكذا...

ولما كان الأمر كذلك فإنه يقترح منهجاً يجعل المفسر محكوما بتاريخ النص، وظروفه، وبيئته، وشخصية صاحبه، وبربط النص مع ظروفه البيئية سيتخلص من ربطه بالثقافات الحادثة واللغات الدخيلة أو المولدة.

خطة التفسير كما يراها الخولي:

المقدمة التي سعى أمين الخولي ليؤسس عليها خطته في التفسير تقوم على تقسيم القدماء للعلوم ثلاثة أقسام:

«علم نضج واحترق، وهو النحو والأصول.

وعلم نضج وما احترق، وهو علم الفقه والحديث.

و**علم لا نضج ولا احترق، وهو علم البيان والتفسير**»[2].

وهو تقسيم أفاده الزركشي في كتابه المنثور عن بعض المشايخ[3]، وعلى هذا التقسيم يبني الخولي محاولته التجديدية، فيقول: «ويشاء الله أن يكون علم البيان وعلم التفسير من أول ما أقوم على خدمته في كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول.. فيكون قول القدماء أنفسهم بعدم نضجهما إذنا صريحاً منهم بالمحاولة المجددة في هاتين المادتين، وقد تقدمت إلى هذه المحاولة تحت الشعار الذي اتخذته لنفسي وهو: أول التجديد قتل القديم فهماً»[4].

---

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية ـ المجلد الخامس: ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية ـ المجلد الخامس: ٣٦٥.

(٣) المنثور في القواعد الفقهية: ١/ ٧٢.

(٤) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية ـ المجلد الخامس: ٣٦٥.

وهكذا يؤسس لخطته التفسيرية من كلام الأقدمين، بل يرى تقسيمهم إذناً صريحاً لوضع خطته التجديدية في التفسير، وهي خطة تستلهم المنهج التاريخي، وتستنسخه بلباس أدبي، وهذا عرض خطواتها كما قررها:

الخطوة الأولى: النظر في القرآن باعتباره كتاب العربية الأعظم.

يذهب الخولي إلى أن سابقيه اعتبروا القرآن كتاب هداية أولا، وأن دراساتهم للغته وأسلوبه إنما نظروا إليها من باب كونها من «علوم الوسائل» التي توصل إلى هدي الكتاب، وهو يريد أن يقلب هذا المعطى، ولأنه لم يجرؤ في مصر آنذاك على نقد أئمة وعلماء التفسير القدامى، فقد اتجه إلى المحدثين الذين اختار من بينهم محمد عبده، فقال: «فالمقصد الحقيقي عند الإمام محمد عبده: هو الاهتداء بالقرآن، وهو مقصد جليل ولا شك، يحتاج المسلمون إلى تحقيقه، لكن ليس بدعاً من الرأي أن ننظر في المقصد لنقول: إنه ليس الغرض الأول من التفسير، وليس أول ما يعنى به ويقصد إليه، بل إن قبل ذلك مقصداً أسبق، وغرضاً أبعد، تتشعب عنه الأغراض المختلفة، وتقوم عليه المقاصد المتعددة، ولا بد من الوفاء به قبل تحقيق أي مقصد آخر، سواء أكان ذلك المقصد الآخر علميا أم عمليا، دينيا أم دنيويا... وذلك المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو **النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم**، فهو الكتاب الذي أخلد العربية وحمى كيانها وخلد معها، فصار فخرها وزينة تراثها..»[1].

ثم قال: «وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن، هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولا وفاء بحق هذا الكتاب، **ولو لم يقصدوا الاهتداء به أو الانتفاع بما حوى وشمل**، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً، **ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يردده المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس**، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا.

وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، **دون نظر إلى أي اعتبار ديني** هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلاً، والعربية اختلاطاً: مقصداً أول، وغرضاً أبعد، يجب

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الخامس: ٣٦٦.

أن يسبق كل غرض، ويتقدم كل مقصد...»[1].

نفهم من الكلام السالف أن الدرس القرآني عند الخولي درس أدبي محض، يمكن لكل مشتغل بالقرآن أن يقوم به، سواء أكان معتقداً ربانيته، أم كان كافراً بها، وعليه فإن النظر في القرآن ابتداءً عنده يستوي فيه المؤمن والكافر، ويستوي فيه من ينظر إلى القرآن باعتباره وحياً من الله، ومن ينظر إليه باعتباره نصا أدبيا بشرياً من وضع رسول الله ﷺ، لأنه يرى أن القرآن كتاب العربية الأعظم، فهو كتاب أدبي مفتوح لكل ناظر، ومؤدى هذه الخطوة الأولى:

١- التمكين للدراسة الأدبية للقرآن، أي دراسته باعتباره جزءً من النصوص المكتوبة بالعربية، وفي هذا ما فيه من فتح الباب لنقض ربانية مصدره، ومساواته بكلام الناس.

٢- دعوة غير المؤمنين به إلى الخوض في مجال هذا الدرس، ولو كان معتقدهم متناقضا مع هديه.

ثم بعد تحقق هذا الدرس الأدبي، يمكن لمن أراد أن يهتدي بالقرآن أن يطلب ما فيه من تشريع وحكمة وأخلاق، ومن لم يرد ذلك فله أن يطلب قصده أيضا... قال غفر الله له: «ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب، فيأخذ منه ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع، أو اعتقاد، أو أخلاق، أو إصلاح اجتماعي، أو غير ذلك...»[2].

ويعود للتأكيد على أن أي استفادة من القرآن أو اهتداء به لا بد أن ينبني على الدراسة الأدبية، وظاهر أن الأستاذ أمين متحيز في تقرير منهجه التفسيري إلى صناعته الأدبية، فتراه مضخما لأمر التفسير الأدبي إلى درجة جعله أساس كل تفسير، وإلى درجة سده لأبواب التماس هداية القرآن والانتفاع به سوى باب الأدب، فآل به الأمر إلى ما بدأ به من انتقاد تلوين التفسير بثقافة المتصدين له، فلم يخرج عن ذلك، بل هو لم يكتف بالتلوين، بل تجاوز ذلك إلى منع كل لون غير لونه، وبهذا يكون قد سد كل سبل الاهتداء بالقرآن سوى سبيل الدراسة الأدبية التي يستوي في إعمالها المؤمن والكافر، قال: «فجملة القول: إن التفسير اليوم ـ فيما أفهمه ـ هو الدراسة الأدبية، الصحيحة المنهج، الكاملة المناحي، المتسقة التوزيع، والمقصد

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٦.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٦ - ٣٦٧.

اليوم للتفسير أدبي محض صرف، غير متأثر بأي اعتبار وراء ذلك.. وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه.. هذه نظرتنا إلى التفسير اليوم، وهذا غرضنا منه»[1].

فما هي هذه الدراسة الأدبية التي جعلها المقصد الأوحد للدرس القرآني، والمقصد الأعظم الذي لا يجوز أن يسبقه مقصد، وعليها ينبني كل غرض ومقصد؟؟

إنها دراسة تاريخية تبغي تفسير القرآن على وفق ترتيب النزول، وتغوص في بحث الظروف والأحوال المقترنة به، وتتغول في دراسة البيئة العامة والخاصة، وتبحث في شخصية صاحب الرسالة، وذلك أس المنهج التاريخي، وهذا ما سيظهر في الخطوات الآتية:

الخطوة الثانية: جمع الآيات ذات الموضوع الواحد وترتيبها ترتيبا زمنيا.

المنهج التاريخي منهج يسعى إلى تفسير القرآن الكريم وفق ترتيب النزول، وقد سعى بعض المستشرقين إلى إعمال هذا الترتيب التاريخي، وما استطاعوا[2]، وكثيرا ما صرحوا بأن ترتيب المصحف لا يساعد على فهم القرآن الكريم فهماً تاريخياً يلاحظ تطور الدعوة والأسلوب، و أمين الخولي متأثر بمقولتهم، فنجده ينتحل رأيهم، فيقول معلقاً على ترتيب المصحف: «والقرآن كما هو معروف لم يرتب على الموضوعات والمسائل، فيفرد كل شيء منها بباب أو فصل، يجمع ما ورد فيه عن هذا الموضوع أو تلك المسألة، فليس على ترتيب كتب العقائد، مع ما فيه من أصول العقيدة، وليس على ترتيب كتب التشريع مع ما فيه من أصول التشريع، ولا هو كذلك على نسق كتب الأخلاق أو التاريخ، ولا القصص، ولا غير ذلك، بل ليس على ترتيب بعض كتب الدين حين أفردت أحداث الحياة بأسفار عنونت كل سفر منها بحادث، أو حين جرت على تسلسل حياة فرد خصت كل حين منها بقسم، كما لم يرتب على شيء من تاريخ **ظهور آياته**..»[3].

وهذه العبارة الأخيرة: «ظهور آياته» تحمل أثراً استشراقيا يرى القرآن مؤلفاً بشريا

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الخامس: ٣٦٦ – ٣٦٧.

(٢) منهم: المستشرق الفرنسي«ريجيس بلاشير»١٩٧٣م، فقد ترجم القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية عام ١٩٥٠، ورتب ترجمته على ترتيب النزول، ثم بعد سنوات أعاد الترتيب على أصله المصحفي.

(٣) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الخامس: ٣٦٧،وهنا يظهر تأثره بدراسات اللاهوت بالغرب.

ظهر كما تظهر جميع المقولات البشرية استجابة لظروف تاريخية، والعبارة الأصح: «نزول آياته»، ثم لم يقارن ترتيب القرآن بترتيب «بعض كتب الدين»؟

ومرد ذلك إلى التأثر بالمنهج التاريخي المطبق في دراسة اللاهوت المسيحي عند الغربيين، وبخاصة المدرسة البروتستانتية بألمانيا.

ويقول أيضاً: «فالحكم التشريعي في أكثر من موضع، والأصل الاعتقادي قد عرض له غير مرة، والقصة قد وزعت مناظرها ومشاهدها في جملة أماكن، وهكذا تقرأ في السورة الواحدة فنونا من القول، وتمر بألوان من الأغراض المختلفة، تعرض لها سورة أخرى، فيتكامل العرضان، وتتم الفكرة بتتبعها في مواطن متعددة»[1].

لينتهي الخولي من خلال ما تقدم الى أن تفسير القرآن على وفق ترتيبه في المصحف لا يُمَكّن من الفهم السليم الذي يكتمل فيه النظر المؤدي إلى الفهم الصحيح، فيقول: «فيبدو للناظر أن تفسيره سوراً وأجزاء لا يمكن من الفهم الدقيق، والإدراك الصحيح لمعانيه وأغراضه، إلا إن وقف المفسر عند الموضوع ليستكمله في القرآن، ويستقصيه إحصاء، فيرد أوله إلى آخره، ويفهم لاحقه بسابقه.. فالناظر في سورة البقرة مثلاً يجد من الحديث عن المؤمنين وحالهم ما أحسب أنه يفهم الفهم الصحيح، إذا ما قورن بما في سورة المؤمنون من الجزء الثامن عشر، ثم هو واجد في هذه البقرة عن المنافقين وحالهم ما لا يفهم على وجهه إلا مع سورة المنافقون في الجزء الثامن والعشرين، وقصة آدم في البقرة إنما تفسر مع ما ورد عنها في سور الأعراف والحجر والكهف وغيرها»[2].

وبناء على ذلك يصرح ـ بوضوح يحمل نبرة غير خافية من الانتقاد ـ بأن ترتيب المصحف لم **يلتزم وحدة الموضوع**، ولذلك وجب أن ينظر في القرآن حسب موضوعاته، وأن تجمع الآيات ذات الموضوع الواحد وترتب ترتيباً زمنياً على وفق نزولها، وعلى هذا الأساس يكون النظر فيها، قال: «فجملة القول إن ترتيب القرآن في المصحف **قد ترك وحدة الموضوع** لم يلتزمها مطلقاً، وقد ترك الترتيب الزمني لظهور الآيات لم يحتفظ به أبداً، **وقد فرق الحديث عن الشيء الواحد** والموضوع الواحد في سياقات متعددة، ومقامات مختلفة،

(١) نفسه: ٣٦٧.

(٢) نفسه: ٣٦٧- ٣٦٨.

ظهرت في ظروف مختلفة، وذلك كله يقضي في وضوح بأن يفسر القرآن موضوعـًا موضوعـًا، وأن **تجمع آيه الخاصة بالموضوع الواحد** جمعا إحصائيا مستقصيا، **ويعرف ترتيبها الزمني**، ومناسباتها وملابساتها الحافة بها، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسر وتفهم، فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى، وأوثق في تجديده..»[1].

وهذا المنهج مناسب لما يسمى بالتفسير الموضوعي، وهو جدير بالاعتبار لولا ما يشوبه من آثار استشراقية تتمثل في الإصرار على ترتيب الآي ترتيبـًا تاريخيـًا.

وهذا الترتيب على وفق النزول نادى به كثير من المستشرقين وحاولوه، لكنهم اختلفوا وتضاربت آراؤهم كما تشهد على ذلك مادة «قرآن» التي كتبها المستشرق «ويلتش» في الاصدار الثاني لدائرة المعارف الاسلامية ضمن المجلد الخامس، **لأن المروي من أسباب النزول ضئيل، والصحيح منه قليل**، وذلك لحكمة أرادها الله عز وجل، وهي أن هذا القرآن كتاب هداية وإرشاد غير مقترن بفترة زمنية ولا حقبة تاريخية، وليست العبرة بخصوص الأسباب، وإنما المعتبر عموم الألفاظ المهيمنة على كل الأزمان والأحقاب.

وكأن الأستاذ أمين الخولي أحس بأن قطعه على ترتيب القرآن في المصحف بترك وحدة الموضوع فيه تجاوز وسوء تعبير وتقدير، فاستدرك في ختام الفقرات بفتح الباب أمام النظر في وحدة السور وتناسبها، لكن ذلك مؤخر إلى ما بعد النظر التاريخي في القرآن، فقال خاتما الحديث عن أمر الترتيب: «فصواب الرأي ـ فيما يبدو ـ أن يفسر القرآن موضوعـًا موضوعـًا، لا أن يفسر على ترتيبه في المصحف الكريم سوراً أو قطعـًا، ثم إن كانت للمفسر نظرة في وحدة السورة وتناسب آيها واطراد سياقها فلعل ذلك إنما يكون بعد التفسير المستوفي للموضوعات المختلفة فيها»[2].

الخطوة الثالثة: دراسة ما حول القرآن.

وخلاصة هذه الدراسة تؤدي إلى ربط القرآن بالأحداث التاريخية، والظروف الاجتماعية والبيئية التي تنزل فيها، فيتلقى القرآن على أنه كتاب تاريخي مرتبط بزمانه ومكانه، وإن ألبس الخولي هذه الدراسة لباس الأدب، فهي دراسة تاريخية محضة خالصة، وإن سلمنا بأنها

(١) نفسه: ٣٦٨.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الخامس: ٣٦٨.

دراسة أدبية فإنها تبغي تأريخ أدب البيئة العربية في القرن السابع الميلادي، فآلت في كلا الحالين إلى التاريخ.

ثم يسقط الخولي منهج الدرس الأدبي على تفسير القرآن، فيقول: «منهج التفسير الأدبي صنفان من الدراسة: **كما هي الخطة المثلى في درس النص الأدبي**، وهذان الصنفان هما: دراسة حول القرآن، ودراسة في القرآن»[1].

وهو بهذا يكشف بوضوح عن مساواته بين منهج درس نصوص الأدب، ومنهج درس النص التشريعي الإلهي، فاستوى الوحي عنده مع الكلام البشري، ولا تعدو خطته المثلى أن تكون نسخة لخطة درس النص الأدبي، فاستبدل مناهج المفسرين بمنهج الأدبيين، ثم هو يسبق دراسة القرآن بدراسة لما حول القرآن تحكم درس القرآن نفسه، وتؤطره، وتحكمه بالظروف والأحوال التي نزل فيها القرآن، قال: «**فأما دراسة ما حول القرآن**: فمنها دراسة خاصة قريبة إلى القرآن، ومنها دراسة عامة بعيدة فيما يبدو من ظاهر الرأي، ولكنها في تقدير المنهج الأدبي لازمة لفهم القرآن فهما سليماً دقيقاً»[2].

فدراسة ما حول القرآن على درجتين:

دراسة خاصة بنص القرآن، تتعلق بأحوال النزول والجمع والكتابة والقراءات.

ودراسة عامة للبيئة العربية والثقافة السائدة زمن التنزل.

١- الدراسة الخاصة لما حول القرآن:

ويجمل مفهوم الدراسة الخاصة في مباحث «النزول والجمع والقراءة» فيقول: «والدراسة الخاصة هي ما لا بد لمعرفته مما حول كتاب جليل كهذا الكتاب، ظهر في نحو عشرين عاماً أو كذا وعشرين عاماً، ثم ظل مفرقاً سنين حتى جمع في **أدوار مختلفة وأحوال مختلفة**، وكان جمعه وكتابته عملاً ساير الزمن طويلاً، **وناله من ذلك ما ناله**، ثم هناك قراءاته، **ومسايرة هذه القراءة للتطور اللغوي الذي تعرضت له اللغة العربية**»[3].

وغير خاف أن هذه الدراسة تعود بنا إلى إعادة البحث في مسائل مجمع عليها مما يتعلق

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٨.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: 369.

(٣) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٩.

بتوثيق النص القرآني، ولا يخفى أن البحث في هذه الجوانب من دأب المستشرقين الذين يسعون إلى التشكيك في وثاقة النص القرآني، وأمين الخولي بما سبق له من مخالطتهم تأثر بهم وبأبحاثهم، ولا يخفى تأثره في ثنايا كلماته من مثل: «ثم ظل مفرقًا سنين حتى جمع في **أدوار مختلفة وأحوال مختلفة**، وكان جمعه وكتابته عملاً **ساير الزمن طويلاً، وناله من ذلك ما ناله**، ثم هناك قراءاته، **ومسايرة هذه القراءة للتطور اللغوي الذي تعرضت له اللغة العربية**»[1].

وهذه أحكام مستمدة من كلام الغربيين، فعرض الجمع بأنه كان في أدوار مختلفة وأحوال مختلفة فيه لمز خفي وتشكيك، وأنه ناله ما ناله، أي: أصابه ما أصابه من عوارض تبعث على الشك، ثم حكمه على القراءات أنها تساير التطور اللغوي حكم استشراقي خالص، لا يتوافق مع توقيفتها.

ثم يرى أن هذه الأبحاث «جد لازمة في نظر دارسي الآثار الأدبية، ولا بد منها لفهم النصوص المدروسة، والاتصال بها اتصالا مجدياً...»[2].

ويعود للإشادة الصريحة بعمل الدارسين الغربين في دراسة ما حول القرآن، خصوصًا المستشرق الألماني «نولدكه» في كتابه «تاريخ القرآن» فيقول: «...أبحاث هؤلاء المحدثين قد أفاضت على تلك الموضوعات ألوانا من العناية العلمية، إن لم تخل من الاتهام فإنها لن تخلو من روح النقد والتمحيص التي لا بد منها في تناول هذه الأبحاث»[3].

فمجمل القول أن الخولي يرى أن الدراسة الخاصة لما حول القرآن مما يجب الاعتماد عليه في فهم القرآن، و «ما ينبغي مطلقًا أن يتقدم لدرس التفسير من لم ينل حظه من تلك الدراسة القريبة الخاصة حول القرآن»[4].

٢- الدراسة العامة لما حول القرآن:

وأما النوع الثاني من دراسة ما حول القرآن، فهو الدراسة العامة البعيدة، قال في وصفها: «**وأما ما حول القرآن من دراسة عامة**، فهو ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٩.
(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٩.
(٣) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٩.
(٤) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٩.

القـرآن وعاش، وفيها جمـع وكتب، وقرئ وحفظ، وخاطب أهلهـا أول من خاطب، وإليهم ألقى رسالته لينهضوا بأدائها، وإبلاغها شعوب الدنيا.

فـروح القـرآن عربية، ومزاجه عربي، وأسـلوبه عربـي، ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ ﴾[1] والنفـاذ إلى مقاصـده إنما يقوم على التمثل الكامل، والاستشـفاف التام لهذه الروح العربية، وذلك المزاج العربي، والذوق العربي.

ومـن هنا لزمت المعرفـة الكاملة لهذه البيئـة العربية المادية، أرضهـا بجبالها وحرارها وصحاريها وقيعانها، وسـمائها بسـحبها ونجومهـا وأنوائها، وجوها بحـره وبرده وعواصفه وأنسامه، وطبيعتها بجدبها وخصبها.. ونباتها وشجرها...

فـكل ما يتصل بتلك الحيـاة المادية العربية، وسـائل ضرورية لفهم هـذا القرآن العربي المبين.

مـع مـا يتصل بالبيئـة المعنوية بكل ما تتسـع له هـذه الكلمة من ماض سـحيق، وتاريخ معروف، ونظام أسرة أو قبيلة، وحكومة في أي درجة كانت، وعقيدة بأي لون تلونت، وفنون مهما تتنوع، وأعمال مهما تختلف وتتشـعب، فكل ما تقوم به الحياة الإنسـانية لهذه العروبة، وسائل ضرورية كذلك لفهم القرآن العربي المبين...»[2].

وظاهر أن هذه الدراسـة العامة الموغلة في البيئة العربية الخاصة وقت التنزل إنما تسـعى لربط القرآن بتلك البيئة، فيؤول الأمر إلى جعله نصـاً تاريخيـاً مستودعـاً في حقبة معينة.

ثم يقول الخولي: «...أما ما دمنا نقرأ التشـبيه العربـي القرآني أو التمثيل العربي القرآني، فـإذا مادته الأضـواء العربية والظواهـر الجوية العربيـة، والحي أو الجماد المشـهود في بلاد العرب لا نعرف عنه شـيئـًا، وليس عند ناعته صورة خاصة، فما يحق لنا مع هذا أن نقول إننا نفسر هذا القرآن، أو نمهد لفهمه فهمـاً أدبيا يهيئ للانتفاع به في نواحي أخرى»[3].

وهذا القطع بعدم أحقية التفسير إلا بعد التمهيد له بمثل هذه الدراسة فيه نفخ وتضخيم، فليـس بمسـترابٍ أن معرفـة أحوال العرب وثقافتهـم مما يعين على فهم كثير من الأسـاليب

(١) سورة الزمر، الآية ٢٨.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الخامس: ٣٧٠.

(٣) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الخامس: ٣٧٠.

والتعابير القرآنية، لكن لا ينبغي أن يطغى هذا الجانب ويتجاوز حدوده ليبحث في ظواهر مادية لا تعلق لها بالاهتداء بالقرآن، وهو ما أوغل فيه الخولي، فانطلق موغلا في تضخيم معرفة البيئة التاريخية قائلاً: «وما دمنا نذكر الحجر، والأحقاف، والأيكة، ومدين، ومواطن ثمود، ومنازل عاد، ونحن لا نعرف عن هذه الأماكن إلا تلك الإشارات الشاردة، فما ينبغي أن نقول إننا فهمنا وصف القرآن لها ولأهلها، أو أننا أدركنا مراد القرآن من الحديث عنها وعنهم، ثم لن تكون العبرة بهذا الحديث جلية، ولا الحكمة، ولا الهداية المرجوة مفيدة مؤثرة»[1].

وهذا المسلك الموغل في تفسير القرآن بالظواهر المادية زمن النزول مناقض لهدي القرآن في الإعراض عن تفصيل ما لا يعين عن الاهتداء، فليس يعزب عن رب الأرض والسماوات التعريف بالحجر والأحقاف، والأيكة، ومدين، وليس المراد معرفة الأماكن، ووصف أحوالها، وإنما المراد القرآني الاتعاظ بحالهم، وما آل إليه أمرهم من هلاك وعذاب، والقصد في ذلك الاعتبار.

ثم كيف السبيل إلى معرفة هذه الديار، والوقوف على أخبارها وأوصافها؟، ذلك بحث تاريخي يقوم على افتراضات وسماعات، ويفتقر إلى توثيق وتدقيق، لبعد الزمن واندثار الخبر، فهل يصح أن نوقف فهم القرآن على مثل هذه الدراسة المفتقرة إلى الصحة، القائمة على الظن والافتراض؟؟؟

وخلاصة الدراستين الخاصة والعامة لما حول القرآن يجملها الخولي بقوله في ختام عرضه لهما: «تلك إلمامة بما حول القرآن من دراسة، وهي في جملتها ترجع:

إما إلى **تحقيق النص، وضبطه، وبيان تاريخ حياته...**

وإما إلى التعريف **بالبيئة التي فيها ظهر، وعنها تحدث، وبين مغانيها ومعانيها تقلب**»[2].

وهذا تنصيص صريح منه على أهداف الدراسة، وهي:

- البحث في تاريخ النص وتحقيقه، والتوصية بالبحث في تحقيق النص، وضبطه، وتشكيك فيما أجمع عليه من قطع بوثاقته وصحته.

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٠.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٠.

- ربـط القرآن بزمانه وبيئتـه ربطا مؤكداً يمنع فهمـه دون الرجوع إلى تاريخ تنزله، فآلت الدراسـة إلى استيداعه في زمان معين، وتاريخ محدد، والقرآن ليس كتابا تاريخيا مرتبطا بزمن معين.

وبعـد أن وضع المنطلقـات التاريخية والأحكام الدراسـية المسـتخلصة وفق المناهج المادية البشـرية التي لا تفرق بين الوحي وغيره من النصوص الأدبية التي أبدعها البشر يصل الخولي إلى دراسة القرآن نفسه، فيقول: «وبعد استيفاء ذلك يكون التقدم إلى: **دراسة القرآن نفسه**»[1].

الخطوة الرابعة: دراسة القرآن نفسه:

ودراسـة القـرآن عنـد الخولي تقـوم على مرحلتيـن: النظـر في المفردات، ثـم النظر في المركبات.

١ - النظر في المفردات:

وأول ما ينظر فيه، معنى المفردة في اللغة، مع تحقيق دلالتها وتطورها، ولحظ استعمالها زمن التنزل، ثم بعد تحقيق المعنى اللغوي ينتقل إلى النظر في استعمالها القرآني.

قـال عن هذه الدراسـة: «...وهـي تبدأ بالنظـر في المفردات، والمتـأدب يجب أن يقدر عنـد ذلـك: **تـدرج دلالة الألفـاظ**، وتأثرها في هـذا التدرج يتفـاوت ما بين الأجيـال، وبفعل الظواهـر النفسـية والاجتماعية، وعوامل حضارة الأمة، وما إلـى ذلك مما تعرضت له ألفاظ العربية...»[2].

وهـهنا يسم الخولي متعاطي الدرس القرآني بالمتأدب ـ أي دارس الأدب ـ بدل المفسر، وهو الوسـم الأصح الذي ينبغي أن يسـتعمل، وظاهر أن التاريخ حاضر في كل خطوات هذا المنهـج، فأول ما علـى الناظر في القرآن البدء بـه تقدير تاريخ دلالة الألفـاظ وتطورها، وهو ملحـظ جميل ينبـه فيه إلى ضـرورة مراعـاة مفهومات المصطلحـات القرآنية وفـق دلالتها الأصلية، لئلا يسـقط الناظر الدلالة الحادثة على اللفظ القديم، قال شـارحا وموضحا ذلك: «أصبـح من الخطـأ البين أن يعمد **متأدب** إلـى فهم ألفاظ هذا النص القـرآني الأدبي الجليل،

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧١.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧١.

فهمـا لا يقوم على تقدير تام لهـذا التدرج، والتغير الذي مس حيـاة الألفاظ ودلالتها، وعلى التنبـه إلـى أنه يريد ليفهم هذه الألفاظ في الوقت الذي ظهرت فيـه، وتليت أول ما تليت على من حول تاليها الأول عليه السلام»[1].

وهـذا التعلـق بدلالـة اللفظ زمن التنزل كافٍ شـافٍ مغـنٍ عن ما قدمه من دراسـة عامة حـول القـرآن، تتيه في تفاصيل البيئة، وتغوص في الأحوال القديمـة بما لا فائدة فيه، والبحث في دلالة الألفاظ زمن التنزل يسـتصحب معه ما يحتاج إليه من ثقافة عربية، ومعرفة بالأحوال الاجتماعية على القدر المتيسر المحتاج إليه.

وبما أن النظر في المفردات يستلزم بحثًا تأريخيـًا لتطور مفهوماتها، وتغير دلالاتها، وهو بحث غير منجز، يستدرك قائلاً: «وإذا كان هذا هو الأصل الأول في فهم دلالة ألفاظ القرآن، فمن لنا به مع أن معاجمنا لا تسعف عليه ولا تعين؟..»[2].

ولما كان الأمر كذلك فقد ألزم الخولي مفسر القرآن بإنجاز هذا البحث التأريخي لتدرج دلالة الألفاظ، فقال: «معاجمنا لا تسـعف على شـيء من تحقيق هذا الأصل الثابت في تدرج الألفـاظ.. فليس أمام مفسـر القرآن حين يبتغـي المعنى الأول لألفاظـه إلا أن يقوم بعمل في ذلك، مهما يكن مؤقتـًا وقاصراً فإنه كل ما يمكن اليوم،...»[3].

وبعـد تحقيـق المعنى اللغـوي يتم الانتقال إلـى تحقيق دلالة الاسـتعمال القرآني، قال: «وإذا فرغ من البحث في معنى اللفظة اللغوي، انتقل بعده إلى معناها الاسـتعمالي في القرآن، يتتبـع ورودهـا فيه كله، لينظر في ذلـك، فيخرج منه برأي عن اسـتعمالها، هل كانت له وحدة اطردت في عصور القرآن المختلفة ومناسـباته المتغيرة، وإن لم يكن الأمر كذلك فما معانيها المتعـددة التي اسـتعملها فيها القرآن؟، وبذا يهتدي بمعناهـا أو معانيها اللغوية إلى معناها أو معانيها الاستعمالية في القرآن، وهو بما ينتهي إليه من كل أولئك يفسرها مطمئنـًا في موضعها من الآية التي جاءت فيها»[4].

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الخامس: ٣٧١.
(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الخامس: ٣٧١.
(٣) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الخامس: ٣٧١ – ٣٧٢.
(٤) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الخامس: ٣٧٢.

وظاهر أنه لا ينفك عن الجنوح إلى القول بـ تاريخية الدرس القرآني، فينبه إلى رصد دلالة اللفـظ فيما يسـميه «**عصور القرآن**»، لأنه سـبق له التأكيد على ترتيب القـرآن ترتيبا تاريخيـًا، ومن ثم ينبه على اعتبار الترتيب التاريخي في دراسة دلالة اللفظ في القرآن.

وإذا كان هذا المقترح من دراسـة المفردات مسبوقـًا إليه على نحو عشرة قرون في كتاب المفـردات للراغب الأصبهاني، فقد عقب عليه أمين بقولـه: «وقد حاول الراغب الأصفهاني منـذ قرابـة ألف عـام أن يعطينا مفردات القـرآن في قاموس خاص بها، وعانى فيها شـبيهـًا بما وصفنا، أو بشـيء من أصل فكرته، ولكنه لم يتم التعقب اللغوي، ولم يستوف التتبع القرآني، وفاته مع ذلك فرق ما بين عصره وعصرنا في دراسة اللغات وصلاتها، إلا أنه في كل حال نواة تخجـل من بعـده، وبخاصة أهل هذا العصر الطموح، فيؤلمهـم ألا يملكوا إلا هذا القاموس القرآني الناقص بل البدائي، وبالتزام هذا المنهج الأدبي يرجى كمال هذا القاموس، وقواميس أخرى تتطلبها حياة القرآن، كتاب العربية الأعظم»[1].

وبادٍ من التعقيب شعور الأستاذ أمين بفوقية مقترحه، وعلو منهجه على مناهج السابقين، لكـن هـذه الفوقية والضخامة في التنظير صارت هباءً منثورا عند التطبيق، فلم تنتج معشـار ما أنتج الأولون.

وبعد استيفاء النظر في المفردات ينتقل إلى:

٢- النظر في المركبات:

قال الأسـتاذ أمين: «**ثم بعـد المفردات يكون نظر المفسر الأدبـي في المركبات**، وهو في ذلك ـ لا مرية ـ مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة الخ. ولكن لا على أن الصنعة النحوية عمل مقصود لذاته، ولا لون يلون التفسير كما كان الحال قديمـًا.. بل على أنها أداة من أدوات بيـان المعنى وتحديده، والنظـر في اتفاق معاني القراءات المختلفة للآيـات الواحدة، والتقاء الاستعمالات المتماثلة في القرآن كله.

ثم على أن النظرة البلاغية في هذه المركبات ليسـت هي تلك النظرة الوصفية التي تعنى بتطبيق اصطلاحي بلاغي بعينه، وترجيح أن ما في الآية منه كذا لا كذا، أو إدراج الآية في قسم

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٢.

من الأقسام البلاغية دون قسم آخر، كلا، بل على أن النظرة البلاغية هي النظرة الأدبية الفنية التي تمثل الجمال القولي في الأسلوب القرآني، وتستبين معارف هذا الجمال، وتستجلي قسماته في ذوق بارع قد استشف خصائص التراكيب العربية، منضماً إلى ذلك التأملات العميقة في التراكيب والأساليب القرآنية، لمعرفة مزاياها الخاصة بها بين آثار العربية، بل لمعرفة فنون القول القرآني وموضوعاته، فناً فناً، وموضوعاً موضوعاً، معرفة تبين خصائص القرآن في كل فن منها، ومزاياه التي تجلو جماله»[1].

والملاحظ أن الخولي حرر التفسير الأدبي من الصنعة النحوية والاصطلاح البلاغي، ليجعل القول فيه عائماً تحت مسميات غير منضبطة، كالجمال القولي، والذوق البارع، والتأملات العميقة، دون أن يضع أي منهج بديل منضبط يرجع إليه في النظرة البلاغية، وإنما هي تأملات وأذواق تتيح لكل أن يقول ما يشاء، وهو ما أحس به، فختم هذا الفقرة بقوله: «ولئن كان مثل هذا مما يطلب أو يوصف في قليل من الجمل أو الأسطر، فإن تحقيقه ليس بهذه السهولة والقرب، وإنما يقوم على إصلاح أدبي بلاغي أحسب الحياة الأدبية اليوم تحاوله، وهي بالغة منه إن شاء الله مبلغاً حسناً، ومستفيدة به في التفسير الأدبي للقرآن»[2].

والذي بلغ المبلغ الحسن من قبل ومن بعد هو البلاغة على اصطلاحها وأصلها الذي انتقده، وانتهت دعوات التجديد والإصلاح، وانكشف زيفها وافتقارها إلى مقومات بناء علم بديل[3].

---

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٣.

(٣) يقول الأستاذ أحمد عبدالغفور عطار: «والبركة في الشيخ أمين الخولي، فقد ثار على علوم البلاغة، وزعم أنه سيجدد فيها، وكان هذا منذ أربعين سنة، كل ما صنعه الخولي تجنيه عليها دون أن يأتي بجديد إلا بعد زمن طويل، وكان تجديده أضحوكة الأضاحيك.

أطلق الشيخ الخولي على البلاغة العربية، فتجنى عليها علما، وأنكر من قعدوا قواعد علومها، وهاجمهم بعنف، و انتهى به الهجوم والهدم إلى العبث المشين بكتاب الله وببلاغته العالية، وما نريد أن نرد على الشيخ أمين الخولي مقلد المستشرقين الحاقدين، فاقدي الذوق، على سقم فهمه، و قلة علمه، وكثرة لؤمه، وأفن رأيه، وعظم غروره، بل يكفي أن نذكر أمثلة مما جاء بمذكرات له تحت عنوان: «مذكرات في علم المعاني» أملاها الخولي على طلبته في كلية الآداب بالجامعة المصرية، تدل على هذه الحرب التي يعلنها على القرآن الكريم بسخفه وتجديده.

تناول الخولي هذه الآية الكريمة: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ ﴾ (آل عمران ١٤٤)، وأراد أن يتحدث عما فهمه من بيانها فقال ما نصه: =

وبمـا أن النظرة البلاغية عند أمين الخولي تقوم على تأملات ذوقية فقد ربط خاتمة قوله في الإصـلاح البلاغـي بالتصريح الواضح الصريـح على ارتباطه إصلاحـه البلاغي **بالتفسير النفسـي للقـرآن**، وهو مـا يزيد في توسـيع جانب الـذوق والوجـدان، مقابل تحطيـم القيود والأحـكام، لينفتح مجال القول في التفسـير بلا قيد أو برهـان، قال تجاوز الله عنا وعنه: «وإذا أوفى بنا القول على هذا الإصلاح الأدبي فإنا نشير إلى ما تنبغي مراعاته من:

التفسيـر النفسي: لأن ما اسـتقر مـن تقدير صلة البلاغة بعلم النفس قد مهد السـبيل إلى القول بالإعجاز النفسـي للقرآن، كما كشـف عن وجه الحاجة إلى تفسير نفساني للقرآن يقوم على الإحاطة المسـتطاعة بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية في الميادين التي تناولتها دعـوة القرآن الدينية، وجدله الاعتقادي، ورياضته للوجدانات والقلوب، واسـتلاله لقديـم ما اطمأنت إليـه، وتوارثته عن الأسـلاف والأجيال، وتزيينها بما دعـا إليه من أيمان، بنقـض مبرم هـذا القديم، وبهدم أصوله، وكيف تلطف القرآن لذلك كله، وماذا اسـتخدم من حقائق نفسـية في هذه المطالب الوجدانية، والمرامي القلبية، وماذا أجدت رعاية ذلك كله في إنجاح الدعوة وإعلاء الكلمة؟.

فالتفسـير النفسـي يقوم على أسـاس وطيد من صلة الفن القولي بالنفس الإنسانية، وأن الفنون على اختلافها ـ ومن بينها الأدب ـ ليست إلا ترجمة لما تجده النفس..»[1].

وهكذا انتهى المنهج التاريخي إلى تفسير نفسي وحكم وجداني لا حاكم له ولا ضابط، بعدما تأسـس على دراسـة أدبيـة تاريخية تربط النص التشـريعي بزمانه، وتقصـره على بيئته،

=«يريد الله أن يقول: هو محمد ده يطلع إيه؟، محمد هذا والرسل من قبله مجرد «سعاة بوستة»، هو مرسال زي المراسيل اللـي قبلـه، يجي ويروح، و يموت وينتقل، القصد هنا واضح في أن المقصود به التوهين من أثر الرسـول في الدين، وكذلك جاءت تسميته برسول الله، ولو قال: نذير. هاد. سراج. لقطع الطريق على هذا الغرض... وكأن أبوبكر يريد أن يقول: يا سي عمر، الدنيا بخير. و الأمانة لا تزال في أعناق الموجودين، و محمد يموت زيه زي غيره».

أصحيح أن الله يريد التوهين من أثر الرسول في الدين؟، هذا هو فساد الشيخ الخولي وتجديده، فالله لا يريد التوهين بل يريد نفي الخلود في الحياة عن رسوله العظيم، و أما «بوسته» و «سي عمر» فنتركهما للحارات والغرز.

قبح الله الشيخ، فقد أراد ان يجدد فجدّف، وأراد أن يتفلسف فخرّف... أهذه بلاغة القرآن؟.

هكذا أراد خصوم الإسـلام بالقرآن، فشـوهوا جماله العظيم بمثل تخريف الشـيخ الخولي، وسموه تجديداً وثورة في علوم البلاغة العربية، وانتهت بهم قوتهم وسيطرتهم إلى أن انتدبوه ليدرس الناشئة الإسلامية في الجامعة بلاغة قرآنهم الكريم بهذا الأسلوب الذي يهبط به إلى كلام السوقة». [الزحف على لغة القرآن: ١١ - ١٣].

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٣.

والإيغالُ في دراسة البيئة والشخصية يستلزم البلوغ إلى اعتماد التفسير النفسي، والارتكان إليه، وهو ما أكد عليه الخولي في ختام تعليقه فقال: «وعلى كل حال فنحن إنما أعنينا بما يقوم به الفهم الأدبي للقرآن، وهو الفهم الذي يتقدم كل استفادة منه، ثم تتلوه بعد ذلك المطالب الأخرى من هداية الخلق، أو إصلاح حالهم أو التشريع لهم، فكل هذا يجب أن يقوم على أساس وطيد من الدرس الأدبي الذي أسلفنا وصفه العام، فيتصل بالخبرة النفسية كما ذكرنا، وقد تتصل المطالب الأخرى بعد ذلك بعلم الاجتماع أو غيره»[1].

وختم الكلام عن منهجه بقوله معترفاً بثقله وصعوبة تحققه: «مهما يكن لهذه المطالب من أثر يثقل خطانا، ويؤخر أثمار دراستنا، ويشعرنا بالنقص، ويعود علينا باللائمة، فإن هذه هي الحقيقة، وهذا هو الواجب، وأولى لنا أن نؤثر تقرير هذه الحقيقة على أن نكذب على أنفسنا وعلى الأجيال، فنزعم الكفاية الكاملة، والقدرة الموفورة، ولئن لم يكن لنا من الكمال إلا الشعور بالنقص فذلك أجمل بنا من التزيد الزائف..»[2].

وليس مرد الصعوبة إلى قوة المنهج وصلابته، وإنما **لانعدام المناسبة بين المنهج والنص الشرعي**، فدراسة النص الشرعي ليست كدراسة النص الأدبي، وما يريده الخولي من دراسة تاريخية للقرآن لم يستطع القيام به، لأن طبيعة النص القرآني طبيعة ترتفع عن الزمان والمكان؛ لأنه نص مهيمن على كافة الأزمان، وصالح لكل مكان، وليس نصاً تاريخياً أريد له الارتباط بزمان معين.

وإذا كان المنهج التاريخي كما أريد له في منبته الاستشراقي يقصد إلى قصر النص على زمانه وبيئته، فليس كل متعاطيه يدركون ذلك ويقصدون إليه، وعليه فلسنا ننسب إلى الأستاذ أمين الخولي القصد إلى استيداع القرآن في زمانه، وقصره بشكل مطلق، وإنما غايته التعامل مع القرآن على نحو متحرر من الأحكام تطغى فيه العناية بالمقاصد والقيم، وهو ما عبر عنه الخولي بتغير صورة الدين مع تغير الأزمنة والأمكنة، قال تجاوز الله عنه: «الدين الذي يصلح لكل زمان ومكان؛ لأنه يساير كل زمان ومكان، لن يصلح لهذه المسايرة بصورة واحدة لزمان واحد، ومكان واحد، فكيف إذا كان هذا الزمان منذ مئات السنين»[3].

---

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الخامس: ٣٧٤.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الخامس: ٣٧٤.

(٣) من هدي القرآن في رمضان: ٦٨.

تلك معالم المنهج التاريخي كما قررها الخولي بخطه وأسلوبه، عرضناها كما هي من خلال كلامه، وإن استطال هذا المطلب بها فلأنا أردنا عرضها كما هي دون اختصار قد يخل ببعض شروطها، لننتقل إلى البحث عن جذور هذه الدعوة وارتباطاتها في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: جذور المنهج التاريخي عند الخولي وتأثراته

لا تخفى تأثرات الخولي بمناهج البحث الغربية التي اعتمدها الغربيون في دراسة كتبهم المقدسة، ومن خلال ما سطره بنفسه تظهر هذه التأثرات، وإن لم يفصح عنها الإفصاح التام، فإن الإشادة بأعمالهم جلية بينة، فبعد أن أشاد بدراساتهم لما حول القرآن، خصوصا المستشرق الألماني «نولدكه» في كتابه «تاريخ القرآن»، في قوله مثلا: «أبحاث هؤلاء المحدثين قد **أفاضت على تلك الموضوعات ألوانا من العناية العلمية**، إن لم تخل من الاتهام فإنها لن تخلو من روح النقد والتمحيص التي لا بد منها في تناول هذه الأبحاث»[1].

وأما ما عرضه من منهج مقترح، فمعلوم ارتباطه بالآراء الغربية التي كان ينادي بها رواد التجديد الديني من المشتغلين باللاهوت في أوربا...، ففتح مجال القول في التفسير لكل أديب أو دارس مؤمنا كان أو كافراً، والنظر في القرآن باعتباره نصا أدبيا دون مراعاة خاصية الربانية؛ منتحل عن سدنة النزعة البروتستانتية بأوربا في دعوتهم إلى تجاوز قصر تفسير النصوص الدينية على رجال الدين من الكاثوليك.

وأما تعليق فهم القرآن بدراسة ما حوله من أحوال البيئة العربية في القرن السابع الميلادي وظروفها، فهو توجه غربي سبق إليه اللاهوتي الألماني: «شلاير ماخر»[2]، وانتحله عنه عدد من المستشرقين، وهو توجه تاريخي ينتهي إلى ربط النص القرآني بحقبة زمنية وبيئة اجتماعية لا ينفك عنها.

لقد كان مصدر استمداد أمين الخولي لهذا المنهج في الدرس القرآني خافيا على الدارسين بحكم عدم معرفتهم بالألمانية، إلى أن قيض الله الدكتور/ السيد أحمد خليل، الذي كشف في كتابه الصادر سنة ١٩٦٩م أصل هذا المنهج ومصدره.

قال الدكتور/ خليل عن قواعد تفسير النص التي أصلها شلاير ماخر: «**وقد كان لهذه القواعد والأصول مكانها البارز في حركة مجددة قام بها الأستاذ أمين الخولي في الجامعة، دون أن يشير رحمه الله إلى تأثره بهذه القواعد واستفادته منها**.

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٩.

(٢) انظر: دراسات حول القرآن: ١٣٧ - ١٣٨، وشلاير ماخر هو: فريديريش دانييل شلاير ماخر، فيلسوف لاهوتي ألماني. ولد في ١٧٦٨م. له تأثير واسع في المذهب البروستانتي، توفي سنة: ١٨٣٤م. انظر: معجم الفلاسفة: ٣٩٦.

وإذا كان الأستاذ الخولي في دعوته إلى تجديد التفسير، أو إلى تفسير القرآن موضوعات قد عني بشخصية صاحب النص، ولغته، واستعمال هذه اللغة، ودوران اللفظة الواحدة في العمل الأدبي كله، ثم حرص على أن يتحدث عن الوحدة الأدبية وصلتها بالنص، فإن كل أولئك مما عرض له شلاير ماخر»[1].

ويضيف د. خليل، فقد «تناول «شلاير ماخر» عنصر الوحدة الأدبية للنص، وكشف عن أهميتها وقرر في غير تحرج أن الكتاب المقدس تنقصه هذه الوحدة، إذ إنه مجموعة من الكتب، لا يكاد يصل بينها شيء يمكن أن يعتمد عليه في تقرير وحدة هذا الكتاب»[2].

وقد نقل الخولي كلام «ماخر»، فأسقطه على القرآن، ومن ثم نادى بإعادة ترتيبه عند تفسيره حتى يتم تجميع الوحدة الموضوعية له، ولا يزال قوم يدندنون حول هذه الوحدة البنائية للقرآن كما أسموها، وهي موجودة ظاهرة لمن تدبر وأنعم النظر في الكتاب، فما من سورة إلا ولها مقصد وغرض، وناظم يجمع آيها، وإن لم يتبينه الدارسون المحدثون ﴿**وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ**﴾[3].

على أن الدراسة المتأنية للمنهج الذي دعا اليه الخولي توقف صاحبها على أصل هذه الدعوى ومنبعها:

١- فقد دعا «شلاير ماخر» إلى توثيق النص وتحريره[4]، وهو ما أسماه الخولي بالدراسة الخاصة لما حول النص، ومعلوم أن توثيق النص مجمع عليه مقطوع به، والبحث فيه تشكيك وطعن.

٢- وأقام «شلاير» منهجه في تفسير النصوص على «**شخصية صاحب النص**»، وكذلك قرر أمين الخولي قاعدته التي يحدد بها ألوان التفسير فقال: «**الشخص الذي يفسر نصاً، يلون هذا النص** ـ ولا سيما النص الأدبي ـ **بتفسيره له، وفهمه إياه**»[5].

٣- وحدد «شلاير» «الأصول التي تقوم عليها دراسة الشخصية من أسرة عاش بينها، أو نسب يرجع إليه، **أو بيئة خالط أهلها**، أو ثقافة اكتسبها، أو قيم دان بها»[6]، وهي عينها الدراسة

(١) انظر: دراسات حول القرآن: ٨.
(٢) انظر: دراسات حول القرآن: ١٤١.
(٣) سورة النور، الآية ٤٠.
(٤) انظر: دراسات حول القرآن: ١٤٣
(٥) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٢.
(٦) انظر: دراسات حول القرآن: ١٣٧.

العامـة لما حول القـرآن، وترجع «إلى التعريـف **بالبيئة التي فيها ظهـر، وعنها تحدث، وبين مغانيها ومعانيها تقلب**»[١].

٤- وأكد «شـلاير ماخر» على وجوب دراسـة اللغة نشـأة وتطوراً[٢]، وهـو ما أكد عليه الخولي، وهذا أمر سبق إليه الأولون، فميزوا الدخيل عن الأصيل، والأعجمي عن العربي.

٥- ويـرى «شـلاير» أن الاعتنـاء بلغة النـص «وإحصاء اسـتعمالات المـادة الواحدة، وكيف تصرف فيها صاحب النص مما يفسح الطريق للمفسر أو المؤول للتفريق بين المعاني وتحديدها»[٣]، وعينه ما قرر الخولي.

والخلاصة التي انتهى إليها الدكتور/ السـيد أحمد خليل صاغها بقوله: «**ولا نكاد نظفر بجديد عنده يختلف عما دعا إليه شلاير ماخر**»[٤].

وظاهـر من كلام الخولـي أن الباعث له على اقتراح هذا المنهج هو مجاراة الدراسـات المنجزة حول الكتب الدينية في دوائر اللاهوت عند الغربيين، يدل على ذلك قوله عفا الله عنا وعنه: «**الكتب الدينية الأخرى** أقدم من القرآن بالقرون المتطاولة، **وبيئاتها** قد عفت معالمها، **ولغاتهـا** قد تخلت عنهـا، إذ خرجت من الحياة، ولكنا نجد ما في هـذه الكتب الدينية جميعاً مـن حي وجماد، وحادثة، وعلم قد أفرد بالدراسـة، ووضعت لـه الكتب المطولة والمعاجم المستوفاة حتى ما يفوت شيء منها من يبتغي معرفته، وهذا كله إلى جانب الدراسات التاريخية والأدبيـة والدينية والقانونيـة والاجتماعية العميقة والمقارنة التـي أصابتها تلك الكتب، ولا أتحدث عن الترجمات والنشـرات، فتلك نواح أخرى ليسـت الآن موضع حديثنا، ولكن بها تعظـم المأثمة في هذا التقصير الدراسـي لكتاب هو أجل وأقـدم، وأوثق ما عرفت العربية من آثارها الأدبية»[٥].

وتظهـر التبعية ويتجلـى التقليد لأعمال علماء اللاهوت ومن تأثر بهم من المستشـرقين من خلال قوله في ختام مقالته، حين يحرض الدارسـين، ويحثهم على التأسي بصنيع الغربين

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٠.
(٢) انظر: دراسات حول القرآن: ١٣٨.
(٣) انظر: دراسات حول القرآن: ١٤٠.
(٤) انظر: دراسات حول القرآن: ١٤٨.
(٥) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٠ - ٣٧١.

في دراسة كتبهم الدينية، فيقول: «وليس الذي نبغيه من هذا المنهج مستحيلا، ولا بعيد التحقق، فقد شعر أسلافنا بجملته وقاموا ببعضه للقرآن، **ثم قام المحدثون به كله، لكتبهم الأدبية والدينية**، ولن نكون نحن بين هؤلاء وأولئك الضائعين العاجزين»[1].

لكنا مع كل ما سبق من بيان ارتباط الخولي بمنهج هؤلاء الغربيين في دراسة تراثهم الديني المدخول، ودراسة مستشرقيهم للقرآن، فإننا لا نلحق الرجل بهم كلية، فمهما بلغ به الانبهار والاعجاب بأعمالهم فإنه لا يمكن أن يسير على نهجهم الطاعن في القرآن على النحو الواضح الصريح، وإنما يسعى إلى استثمار منهجهم في فهم القرآن فهما تاريخياً، وقد بين تلميذه الأستاذ شكري محمد عياد الفرق بين منهج الأستاذ الخولي التاريخي، والمنهج التاريخي عند المستشرقين، فقال: «لهؤلاء المستشرقين طريقة خاصة في دراسة القرآن، تقوم على دعامتين:

فأما الدعامة الأولى فهي أن القرآن قد نزل مقسماً، في فترة من الزمن تبلغ نيفاً وعشرين عاماً، فكان مما اقتضاه تطور الزمن أن تتغير موضوعاته وأسلوبه، حسب تغير ظروف نزوله.

والدعامة الثانية أن القرآن من إنشاء محمد[ﷺ]، وأن محمداً [ﷺ]استعار كثيراً من الأفكار التي بثها فيه، من الأفكار اليهودية والنصرانية، التي كانت معروفة في بعض البيئات في الجزيرة العربية أو قريباً منها، كما استمد بعض المعاني من الشعراء الجاهليين»[2].

ثم يذكر الفرق بين غاية المنهجين فيقول: «ولئن كان المستشرقون يطمئنون من بحثهم إلى بيان ما يعدونه أصولاً قديمة لهذا الكتاب جاءته من بيئات مختلفة،... فإننا.. نستعين بالبحث التاريخي في القرآن لنفهم بيئته الفكرية، وبيئته المادية، وبيئته اللغوية بأوسع ما في كلمة البيئة من معنى، ولنلاحظ تطور الأسلوب مع تطور البيئة وتسلسل الفكرة»[3].

فالمنهج واحد مع اختلاف في القصد، فغاية المستشرق البحث عن أصول القرآن ومصادره التي استفاد منها، لأنه لا يؤمن بربانية مصدره، وأما المسلم المتأثر بالمنهج التاريخي فغايته فهم القرآن في ضوء هذا المنهج الذي يعتمد على ربط النص ببيئته وبشخصية صاحبه، ولا فائدة في إسقاط هذا المنهج على كتاب الله، لقصوره واستحالة تطبيقه.

---

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الخامس: ٣٧٤.

(٢) يوم الدين والحساب: شكري محمد عياد: ٢٠.

(٣) يوم الدين والحساب: شكري محمد عياد: ٢١.

المبحث الثاني

تقييم إنتاج الخولي وتلاميذه من تطبيقات على النص القرآني

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تقييم ما أنتجه الخولي من تطبيقات

وسنعتمد على سلسلة: «من هدي القرآن»، وهي مجموعة حلقات إذاعية كان يلقيها في الإذاعة المصرية، ثم طبعت في عدة كتب منها: الحكم بما أنزل الله، والقرآن والحياة، والجندية والسلم، وفي رمضان، وفي أموالهم، والقادة والرسل.

وسنقتصر على عرض مختصر لما أودعه في كتابيه: من هدي القرآن في رمضان، ومن هدي القرآن في أموالهم.

وقد ذكر في مقدمته لكتاب: «من هدي القرآن في رمضان»: أن منهجه يقوم على «فهم القرآن نفسيًا واجتماعيًا، ثم أدبيًا فنيًا، يعتمد على الحس اللغوي لألفاظه وعباراته، ويعمد إلى دقائق بيانه البليغ في تراكيبه واستعمالاته، وعن هذا الطريق يعرف مراميه ومقاصده»[1].

وبين في ثنايا مقالاته أن طريقته في التفسير «تعتمد على التتبع الشامل لقول القرآن في الموضوع الواحد، واستقصاء غرضه في المرمى الواحد، على اختلاف تناوله له في الأزمنة المتباعدة والمناسبات المتعددة، إذ إن هذا التتبع والاستقصاء هو الذي يقرب من ذوق القرآن الفني، وينقلنا إلى جوه الأدبي، حتى ننتهي إلى دقائقه، ولا نقف عند شرح اللفظة اللغوية، وذكر المعنى الشائع للجملة، والغرض القريب اليسير من التعبير»[2].

وسيتضح لكل ناظر في تطبيقات الأستاذ أمين الخولي الانفصال التام بين ما قرره الخولي في خطته التفسيرية وتطبيقاته، فلم يستطع اعتماد الترتيب التاريخي للقرآن، ولا استطاع استثمار دراسة ما حول القرآن من بيئة وأحوال في تفسيراته، وهو ما يؤكد استحالة تنزيل هذا المنهج التاريخي على النص القرآني، وإنما الذي تألق فيه الخولي، هو دراسة المفردات، بتتبع مواطن استعمالها، ورعي أسيقتها لاستخراج معانيها، وإنما نورد بعض الأمثلة لتطبيقاته لنبرهن على عدم التزام الأستاذ أمين بمنهجه الذي سطره.

---

(١) من هدي القرآن في رمضان: ٥ - ٦.

(٢) من هدي القرآن في رمضان: ٣٠.

ومن خلال الحلقة الأولى في كتابه: «**من هدي القرآن في رمضان**» تتجلى محاولته للتميز عن السابقين، فعنون لأول حديث بـ: «قالوا في حكم الإسلام وأقول»، وابتدأ بعرض ما تحدث به المتحدثون عن حكم الصوم، فذكر التخلق بأخلاق الله، والتشبه بالملائكة، وقهر النفس، وكسر الشهوة، وأنه وسيلة إلى التقوى، والرحمة، والعطف على المساكين، وشكر النعمة، ثم أصدر حكمه عليها قائلاً: «أيتها العقول المفكرة، إن المتأمل في هذه الحكم، ليلمح فيها اتجاهين متضادين، فبينا يستشف فيها نفحات فلسفية، ويستمع لنغمات زاهدة أجنبية، إذا به يشهد نزعة مادية استمتاعية»[1].

ثم انطلق يجمع آيات الإطعام والطعام مبرزاً الوحدة السياقية بينها، وهي: أن أكل الطعام علامة على البشرية، احتج بها القرآن على منكري بشرية الرسل، «وهكذا يعد القرآن دائما أكل الطعام آية هذه البشرية المحتاجة، على حين يعد الإطعام مظهر الألوهية وصورة الإنعام، يكرر ذلك مراراً فيقول على لسان إبراهيم عليه السلام في وصف إلهه: ﴿ وَٱلَّذِى هُوَ يُطۡعِمُنِى وَيَسۡقِينِ ﴾[2]، ويقول في إنعامه على قريش: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۭ ﴾[3]، ويميز فرق ما بين الألوهية مقابلة بالبشرية فيقول: ﴿وَهُوَ يُطۡعِمُ وَلَا يُطۡعَمُ ﴾[4]، ويبكت العباد قائلاً: ﴿ مَآ أُرِيدُ مِنۡهُم مِّن رِّزۡقٖ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطۡعِمُونِ ﴾[5]»[6].

ثم يبين حكمة الصوم المستخلصة من جمع هذه الآيات وتدبرها، وهي: «أخذ هذه البشرية بالصوم لتنتبه انتباها قويًا لما تحتاجه، فتشعر شعوراً واضحاً بحاجتها الأصيلة، فلا تتعدى طورها، ولا تتجاوز بالغرور قدرها».

ويقول بعد ذلك: «أحسب أن ذلك من حكمة تشريع الصوم معنى غير بعيد، يؤيده **واقع نفسي**، ويدل عليه **هدى قرآني**، ويؤنس به **سياق متحد**، و**استعمال مطرد**»[7].

---

(١) من هدي القرآن في رمضان: ٨ – ٩.
(٢) سورة الشعراء الآية ٧٩.
(٣) سورة قريش الآية ٤.
(٤) سورة الأنعام الآية ١٤.
(٥) سورة الذاريات الآية ٥٧.
(٦) من هدي القرآن في رمضان: ١٤.
(٧) من هدي القرآن في رمضان: ١٥.

ومـا خلص إليه ليس يبعد عن ما ذكر المتحدثون من حكم الصوم، سـيما ما يتعلق بقهر النفـس وكسـر الشـهوة، ولا جديد ولا تميز سـوى في طريقـة التناول التي تعتمـد على جمع الآيات في الموضوع، ودرسـها في سياقاتها واسـتعمالات ألفاظها مع اعتبار الجانب النفسي، وتتجلـى في عبارته الأخيرة مسـتنداته في اسـتخلاص حكمة الصوم، وهي: الواقع النفسـي، والهدى القرآني، والسـياق المتحد، والاستعمال المطرد، ولا أثر في تطبيقاته لما خطط له من دراسة للبيئة، وترتيب للآي حسب النزول.

وفي الحلقـة الثانيـة، وهـي بعنوان: «في رمضـان» تناول مفهـوم الإنزال في قولـه تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾[1]، فقـال: «والمفسـرون منـذ أولهـم إلى اليوم ـ فيمـا رأيت ـ يدورون حول أقوال بعينها مواجهين مشـكلة: هي أن القـرآن إنما نزل مفرقًا في عشـرين سـنة، أو أكثر عند المناسـبات، لا في شـهر رمضان فقط، فتارة يقولون في تفسير هذه الآية: إن القرآن نزل جملة في رمضان، أو في النصف منه من اللوح المحفوظ إلى سماء الدنيا، فجعل في بيت العزة...»[2].

ثـم قـال: «وقد هاجم هذه الروايـات من هاجمها، ومهما يكن من شـأنها فليس لها كبير غناء في معنى الآية، وما كان القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان بنزوله من سماء إلى سماء، حتى يفسر بذلك نزوله في رمضان»[3].

ورد قول من قال إن المراد هو معارضة جبريل للنبي ﷺ في رمضان، فقال: «هل يسـهل تفسير النزول بالمقابلة أو المعارضة أو المدارسة؟، ما أظن»[4].

ورد كذلك قول من قال: ابتدأ نزول القرآن في رمضان، بأن التاريخ غير ثابت ولا محدد، ثم قال: «وهكذا لا تجد من هذه الأقوال التي دار حولها المفسرون جميعا في فهم آية رمضان هذه رأيا ترتاح إليه»[5].

وبعـد ذلـك عرض رأيه ونتاج نظـره فقال: «أيها الشـاعرون بروعة القـرآن: لقد قصروا

(١) سورة البقرة الآية ١٨٥.
(٢) من هدي القرآن في رمضان: ٢٢.
(٣) من هدي القرآن في رمضان: ٢٣.
(٤) من هدي القرآن في رمضان: ٢٣.
(٥) من هدي القرآن في رمضان: ٢٥.

النزول على المعنى المادي في الانتقال، والهبوط، والانحدار، ونحوه، وليس هذا كل معنى الكلمة، وليس هذا كل ما استعمل فيه القرآن هذه الكلمة، لقد استعملها القرآن في حسيات ليس فيها انتقال، ولا هبوط، فهو يقول: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾[1]، وليس هابطا من السماء، وهو يقول: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا﴾[2]، وليس يعني انحدار هذا من الأعلى إلى الأرض، بل يلاحظ أنه حين يقصد هذا الانتقال المادي يذكر مبدأه، ويصرح به فيقول:

﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾[3]،﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾[4]،﴿أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾[5]، ولم يذكر هذا المبدأ في آية رمضان ونزول القرآن فيه.

ومن المفروغ منه أن الألفاظ لا تقتصر على معناها الحسي أبدا، بل تنتقل عنه انتقالات كثيرة إلى إطلاقات معنوية، وهم أنفسهم قالوا: الإنزال تقريب الشيء والهداية إليه، وإنزال الله نعمه، ونقمه على الخلق إعطاؤهم إياها، ففيم إذن هذا الوقوف عند معنى النزول المادي من سماء إلى سماء، أو الوصول إلى الأرض والإبلاغ إلى شخص»[6].

ثم خلص إلى ما يراه من معنى الإنزال، فقال: «فإنزال القرآن في رمضان يمكن أن يكون بتقريبه إلى الناس، وأنسهم به في شهر رمضان عندما يرتاضون بالصوم، ويدركون من الصوم ما رأينا من غاية تتسق مع الفكرة الجامعة في فهم الدين وفهم الحياة..

على هذا الوجه يفهم أن نزول القرآن في رمضان هو تقريبه والإيناس به، فيزيد الاستشفاف لهداه، وبيناته»[7].

وهكذا يخلص الأستاذ الخولي إلى رأي له حظ يسير من النظر، لكنه لا يعلو على آراء السابقين، ولا يقوى على مساماتها ودحضها، وظاهر من خلال بحثه سهولة تجاوز تفاسير

(١) سورة الحديد الآية ٢٥.
(٢) سورة الأعراف الآية ٢٦.
(٣) جزء من آية في أكثر من سورة، منها سورة الأنعام ٩٩، والرعد ١٧، والنحل ١٠، ٦٥.
(٤) سورة النبأ الآية ١٤.
(٥) سورة المائدة الآية ١١٤.
(٦) من هدي القرآن في رمضان: ٢٥ -٢٦.
(٧) من هدي القرآن في رمضان: ٢٦.

السلف والأوليـن، والضرب بها عرض الحائـط، ليحل محلها رأي يقـوم على بحث لغوي وتأملات تعتمد المتبادر في اسـتعمالات المفردة القرآنية، وليس بمسـتراب أن ذلك مسـلك قويـم، لكنـه ينبغي أن يراعي فهم السـلف، ويسـتنير بأقوالهـم، لا أن يسـتقل عنهم كما فعل الأستاذ الخولي.

وتتالـت حلقاته بعبـارات عائمة يغلب عليها التفلسـف والوعـظ، في موضوعات تربط الصـوم بالحياة الاجتماعية والتكافل المجتمعـي، مع اهتمام بالإصلاح الديني، ونقد للدعاة والأئمة، ومدارسة أدبية لآيات الصيام، وبيان لحكمه ومقاصده.

وأمـا الكتـاب الثاني وهو: «**من هـدي القرآن في أموالهم**» فقد بين فيـه أنه جاء على وفاق منهج فني «في فهم الإعجاز القرآني فهما منضبطاً محدوداً، مرتهناً بالدلالة اللغوية الواضحة في تطور معاني الكلم العربية، ثم بالإيحاء الفني للفظ تحددت دلالته الأولى، فحددت معانيه الثانية، وبما قرر السياق القرآني من أصل المعاني»[1].

وسـعى فيـه إلى إبـراز مثالية القـرآن في هذا البـاب، وأنه اكتفـى بتنـاول الكليات وترك الجزئيات، ليوسع من النظر المصلحي الذي يستطيع أن يساير تقلبات الأزمان والأحوال.

وانتقـل إلى بيـان غريزة حب المال في الإنسـان، وكيـف عالجها القرآن دون إنـكار بحديث «نفسـاني صحيح، واجتماعي عقلي واقعي»[2]، مستدلاً بآيات حب المال، وإيتاء على حبه، وآيات وصفه بالزينة: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[3]،﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ... ﴾[4].

وهكذا يسـتمر في الحديث عن الجانب الاجتماعي، وتعديل البيئة لإحداث توازن مالي بيـن النـاس، مع حث على الـزكاة والإنفاق بأسـلوب أدبي، وعرض فنـي، يخاطب النفوس والضمائر، ويحض على العمل والإنتاج، والتدافع من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية.

وفي أثناء ذلك يعرج على اسـتعمال القرآن لألفاظه، من مثل تركه لفظ الإحسـان في ذكر المال، لأن فيه معنى التفضل والإنعام، ولا تفضل في إعطاء الحق المعلوم من المال.

---

(١) من هدي القرآن في أموالهم: ١٧.
(٢) من هدي القرآن في أموالهم: ٣١.
(٣) سورة الكهف الآية ٤٦.
(٤) سورة آل عمران الآية ١٤.

وتظهر في مواطن يسيرة بعض تطبيقات قاعدته في تلوين المفسر للتفسير بالحياة التي يعيشها، فيرى أن تفسير الطبري لآية فتنة الأموال: «متأثر بلون من الحياة العاملة الجادة» بينما تفسير الزمخشري يذهب إلى التنفير من الأموال، والنصح بالزهد في الدنيا»[1].

ومن حين لحين ترشح بعض الانتقادات لأهل التفسير، فيقول مثلاً: «ولكن مفسرينا ـ رحمهم الله ـ قد شغلوا بآفة ما يشغل به كل من أراد فهم نص، وتفسير عبارة، إذ يتجه بها إلى ما يسيطر على تفكيره هو الاهتمام به.. وقد كانت حياتهم بنظمها وأوضاعها داعية إلى الهرب من الدنيا، والفرار إلى الآخرة، فكانت لهم تلك العناية بها وحدها»[2].

وهكذا **تراه يربط كلام المفسرين ببيئتهم التاريخية وأحوالهم المعيشية**، فيقول أيضاً: «وإنه ليبدو للمتصل بهذه التفاسير السابقة أن منها ما غلبت فيه الثقافة الخاصة لأصحابه على اتجاهاتهم في فهم القرآن، فوجهت ذلك الفهم وجهة خاصة، بل طبعته بطابع فكري معين حدد فسيح الأفق القرآني أحياناً، وألزمه ما لا تلتزم عباراته أحيانا»[3].

وخص القسم الثاني من كتابه: «من هدي القرآن في أموالهم» وهو بعنوان: لا مذهبية، لنقد كتاب: «اشتراكية الإسلام» للدكتور مصطفى السباعي، وفي نقده نقد للتاريخ الإسلامي، ورفض للقول بمثاليته وفاضليته، مع ردود قاسية على المؤلف، وتضجر من اهتمام ببعض الجزئيات الشرعية، واستدلاله بها، مع سعي إلى إبطال استدلالاته، وإبراز تناقضاته، واتهام بالتقليد وسوء الفهم.

والخلاصة أن لا جديد في تطبيقات الأستاذ أمين، وأن **ما نادى به من دراسة تاريخية تعتمد ترتيب الآي وفق النزول لم يستطعه مطلقا في دراساته**، وما أطال فيه من خطط الدراسة العامة لما حول القرآن، وتتبع البيئة والأحوال المصاحبة للنزول لا أثر له في التطبيق، وكل ما استطاع أن يحققه هو مشاكسة أقوال الأولين بآراء مشابهة تستند على درس نفسي ولغوي.

ويكاد الاستدلال بالحديث ينعدم عند الأستاذ أمين، وظاهر أنه غير معتن به، ولا قاصد إليه، فهو يرى أن يفسر القرآن بعضه ببعض دون الرجوع إلى السنة، كما صرح بذلك فقال:

---

(١) من هدي القرآن في أموالهم: ٣٦ – ٣٧.

(٢) من هدي القرآن في أموالهم: ٨٥.

(٣) من هدي القرآن في أموالهم: ٨٥.

«**والأمر لا يحتاج إلى الاستظهار بالحديث، والتنظير به**، وإنما الشأن أن يترك القرآن يفسر بعضه بعضاً»[1].

وقد يشتط فيرد ما صح من حديث رسول الله ﷺ، ففي سياق عرض ما استشهد به المتصوفة من أحاديث في فضل الجوع، يعرض بعضها بصيغة من التوهين دون تمييز بين صحيحها وسقيمها، وفي خلالها الصحيح المتفق عليه، كحديث: «إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم»[2]، وفي موطن آخر تجده متضايقاً من ذكر بعض جزئيات الأحكام والاستدلال بها، فتراه يشنع على الدكتور: مصطفى السباعي الاستدلال بسنة تغطية الإناء، والشرب من فم السقاء، فيقول معلقاً: «فهل من هذا الأفق يتحدث إلى الناس»[3].

ويغلب الانتقاء في تعامله مع أقوال المفسرين، فيختار ما يراه مناسبا لما يتجه إليه، ويبني عليه بحثه ودرسه، قال في ثنايا درسه: «أعمد دائماً إلى قول بعض المفسرين الأقدمين أنفسهم ممن شاموا بعض هذا النور، واتجهوا إلى مشارقه، أبدأ من قولهم بتوجيه إلى تمام البيان الفني والتفسير الأدبي»[4].

ويستنير بآراء علماء النفس، ويفسر على ضوء اصطلاحاتهم القرآن، بل يحاكم أقوال المفسرين إلى قول أهل العلم بالنفوس، فيقول: «نقبل من قول مفسريه ما نقبل، وننظر في غير ذلك من أقوالهم، على أساس من هؤلاء البصراء بالنفوس، المهذبين للغرائز»[5].

وفي تطبيقاته حسنات، كبعض النظرات اللغوية والتدقيقات، وجمع الآيات ذات الموضوع الواحد، وهو المصطلح عليه بالتفسير الموضوعي، وهو منهج قديم اعتنى به وحاول إبرازه واعتماده في دراساته.

وأهم ما امتاز به الخولي: القصد إلى «فهم الكتاب الكريم في حدود المعنى اللغوي الذي عرفته العربية عند نزول القرآن، ثم يقبل ما يحتمله هذا المعنى في أصله اللغوي ومعدنه

(١) من هدي القرآن في أموالهم: ٣٠.
(٢) من هدي القرآن في رمضان: ٣٣.
(٣) من هدي القرآن في أموالهم: ١٢٨.
(٤) من هدي القرآن في أموالهم: ١٠٠.
(٥) من هدي القرآن في أموالهم: ٣٤.

العربي من حقائق»[1].

وهذا ما تبقى من منهجه التاريخي، وهو تاريخ المعنى اللغوي، وهو القدر المحمود من منهجه الذي اقترح، قال فضيلة الأستاذ الدكتور فهد الرومي حفظه الله: «وإذا نظرنا إلى هذه الدراسات وغيرها مجتمعة وجدناها تحتفظ من المنهج بالخصائص التالية:

١- إنها تدرس القرآن الكريم حسب الموضوعات، وليس حسب تسلسل السور في القرآن الكريم.

٢- إنها تهدف إلى التدبير النفسي والاجتماعي في القرآن للحياة الإنسانية، وترى أن هذا هو المجال الخاص للقرآن، وهو السبيل المفردة لتحقيق أهداف الرسالة الإسلامية.

٣- إنها تعمد إلى معاني الآيات التي تؤديها ألفاظ العربية كما كان يفهمها أهل العربية في عهد نزول القرآن، ولا تتجاوزه إلا لالتماس ما للفظ والنظم من إيحاءات أدبية وفنية»[2].

المطلب الثاني: تقييم ما أنتجه تلاميذ الخولي من تطبيقات

وليسوا سواء، وقد اخترت الاقتصار على اثنين منهم: تلميذ وتلميذة.

فأما التلميذ، وهو الدكتور محمد أحمد خلف الله، الذي أثار بإنجاز أطروحته: «الفن القصصي في القرآن الكريم»، تحت إشراف الأستاذ الخولي، زوبعة كشفت حقيقة ما كان يدرسه الأستاذ الخولي لتلاميذه في حصص الدراسة، وقد ذكر في كتابه منهجه المعتمد في البحث، وهو منهج أستاذه الخولي كما وضعه.

وقد قرر في أطروحته أن القصص القرآني ما هو إلا أمثال وأساطير أدبية المراد منها ما تحمله من معانٍ وجواهر، وليست قصصاً تاريخية واقعية، ولذلك قرر أن: القصص القرآني ينبغي أن يفهم فهما أدبيا بلاغياً، وأنه لا يجوز أن يفهم فهماً تاريخياً[3].

وما وصل هذا الدكتور إلى هذا التقرير السخيف إلا لأنه اعتمد منهج شيخه في التسوية بين الدرس الأدبي والدرس القرآني، فآلت هذه التسوية إلى نظر يساوي النص القرآني بالنص الأدبي البشري، وانتهت مع أطروحة خلف الله إلى أحد لوازمها، وهو التسوية بين القصص

(١) من هدي القرآن في أموالهم: ٧٨.
(٢) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: ٩٠٣.
(٣) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: ٩٥٩.

القرآني الحق والقصص الأدبي المخترع، فجعل قصص القرآن حكايات وأساطير مخترعة، القصد منها الاعتبار لا التاريخ، على غرار قصص القصاص والأدباء.

قال الدكتور أحمد عبد الغفار: «ولم تقبل الجامعة رسالة خلف الله، وردتها في وجهه، لأن ما فيه من تكذيب للقرآن ليس مما تقبله جامعة أقامها بلد مسلم.

وحشد أعداء الإسلام صحفًا وكتابًا يدافعون عن هذا الكتاب، ويحتجون على الجامعة باسم حرية البحث، وحرية الجامعة، وحرية العلم، وأول المحتجين أمين الخولي بكون وصفه المشرف على الرسالة، ولأن من رفضوا الرسالة خصوم مثل الدكتور أحمد أمين غفر الله له ورحمه.

ونهضت الصحف المصرية الكبيرة وصحف العالم العربي تدافع وتعلن سخطها لأن الحرية: حرية البحث والقول والفكر «تصادرها» الجامعة التي يجب أن تجد فيها هذه الحرية ملاذها وأمنها، واشتغل الرأي العام مدة بهذه القضية ثم نسيها؛ لأن الكتاب وصاحبه والشيخ أمين الخولي ووراءهم قوى الشر كلها سقطوا صرعى»[1].

وقد انتهت زوبعته وسقطت، ولست في حاجة لبيان تهاوي دراسته ونتائج بحثه، ولكن **يهمني أن أسجل اعترافه بعجزه عن تنزيل الجانب التاريخي من منهج أستاذه**، فبعد أن عرض مفردات المنهج، قال معترفًا بعجزه عن إعمال الخطوة الأولى منه، وهي ترتيب الآي وفق تاريخ النزول: «وإني لأعترف هنا أيضا بأن هذه الخطوة، وإن تكن أشق من الأولى وأعسر، إلا أني لم أبذل فيها جهدا يذكر؛ ذلك لأني اعتمدت في هذا الترتيب التاريخي للقصص القرآني على المصحف الملكي، وإن كنت أعلم أنه ليس بالترتيب التاريخي الدقيق، لكن ليس في الإمكان أبدع مما كان.

ولكني أعترف إلى جانب هذا بأن ذلك الترتيب كان عظيم الفائدة في دراسة القصص القرآني وصلته بالبيئة ونفسية النبي [ﷺ] وتطور الدعوة الإسلامية، فلقد كان مرآة صادقة لكل ما يصادف الدعوة من عقبات، كما كان الصورة الصادقة لما يعانيه النبي عليه السلام من أزمات نفسية وعاطفية، وعلى كل، فقد أفادني هذا الترتيب التاريخي فيما يخص القصص

(١) الزحف على لغة القرآن: ٩.

القرآني بدراسة التطور الداخلي لهذا القصص..»[1].

كما أقر أيضاً بالعجز عن إعمال منهج معارضة القرآن بكتب السابقين، وهو منهج يستهوي المستشرقين والمتلهفين للقول بأخذ القرآن عن كتب السابقين وقصص الجاهلين، فيقول: «أما التطور الخارجي، فقد حالت بيني وبينه عقبات، منها أن الوقوف على النصوص السابقة للقصص القرآني من أقاصيص الجاهليين **لا سبيل إليها**، ومنها أن صلة القصص القرآني باللاحق يتوقف أولا على صلته بالمعاصر من أحاديث الرسول [ﷺ]، وهذه من الأمور التي سأفرغ لها بعد بحثي هذا إن شاء الله»[2].

وأما التلميذة، فهي الدكتورة عائشة عبدالرحمن، بنت الشاطئ، صاحبة التفسير البياني للقرآن، التي حاولت تطبيق منهج أستاذها وزوجها، وصرحت بانتحائها لمذهبه، واتباعها لطريقته، فقالت: «وكان المنهج المتبع في درس التفسير ـ إلى نحو ربع قرن من الزمان ـ تقليديا أثريا، لا يتجاوز فهم النص القرآني على نحو ما كان يفعل المفسرون من قديم، حتى جاء شيخنا الإمام «الأستاذ أمين الخولي»، فخرج به عن ذلك النمط التقليدي، وتناوله نصا لغويا بيانيا على منهج أصّله، وتلقاه عنه تلامذته، وأنا منهم»[3].

وبحسبها فإن «**الأصل في المنهج التناول الموضوعي** لما يراد فهمه من كتاب الإسلام، ويبدأ بجمع كل ما في الكتاب المحكم من سور وآيات في الموضوع المدروس.

في فهم ما حول النص: ترتب الآيات فيه على حسب نزولها، لمعرفة ظروف الزمان والمكان، كما يستأنس بالمرويات في أسباب النزول من حيث هي قرائن لابست نزول الآية، دون أن يفوتنا ما تكون العبرة فيه بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الذي نزلت فيه الآية، وأن السبب فيه ليس بمعنى الحكمية أو العلية التي لولاها ما نزلت الآية، والخلاف في أسباب النزول يرجع غالباً إلى أن الذين عاصروا نزول الآية أو السورة ربطها كل منهم بما فهم، أو بما توهَّم أنه السبب في نزولها.

في فهم دلالات الألفاظ: نقدر أن العربية هي لغة القرآن، فنلتمس الدلالة اللفظية الأصيلة

(١) الفن القصصي في القرآن: ٤٤ – ٤٥.
(٢) الفن القصصي في القرآن: ٤٥.
(٣) التفسير البياني للقرآن الكريم:١٣.

التي تعطينا حسَّ العربية للمادة في مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية، ثم نلخِّص للمح الدلالـة القرآنيـة باسـتقراء كل مـا في القرآن من صيغ اللفـظ، وتدبر سـياقها الخاص في الآية والسورة، وسياقها العام في القرآن كله.

في فهم أسـرار التعبير: نحتكم إلى سـياق النص في الكتاب المحكم، ملتزمين ما يحتمله نصـًا وروحـًا، ونعرض عليه أقوال المفسـرين، فنقبل منها ما يقبله النص، ونتحاشى ما أقحم على كتب التفسير من مدسوس الإسرائيليات، وشوائب الأهواء المذهبية، وبدع التأويل.

كما نحتـاج إلى الكتاب العربي المبين المحكم في التوجيه الإعرابي والأسـرار البيانية، نعـرض عليـه قواعد النحويين والبلاغيين، ولا نعرضـه عليها، **ولا نأخذ فيـه بتأويل لعلماء السلف على صريح نصه وسـياقه**، لتسـوية قواعد الصنعة النحوية وضوابط علوم البلاغة، إذ القرآن هو الذروة العليا في نقاء أصالته وإعجاز بيانه»[1].

والناظر في تفسـيرها يلحـظ اهتماما بارزا باسـتقراء الألفاظ، وكانـت في أكثر ذلك عالة على كتاب الراغب، وأما ما يتعلق بالدراسـة التاريخية للقرآن، فلم تلتزم بما دعا إليه أستاذها من دراسـة مسـتفيضة لما حـول القرآن من بيئـة، وتاريخ، وأحوال نـزول، فكانت تعرض ما يتيسـر من مرويات النزول، ثم تعقب ببيان قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السـبب، فتقول في مطلع سورة الضحى بعد ذكر أسباب النزول: «ولا نقف عندما اختلفوا فيه، فأسباب النزول لا تعدو أن تكون قرائن مما حول النص، وهي باعتراف الأقدمين أنفسهم لا تخلو من وهم، والاختلاف فيها قديم»[2]، وهكذا تنسـف دعوة شـيخها، وتتجاوز منهجه بلطف منها، وأمـا دعوى الترتيـب التاريخي للقرآن، فلا أثر لها في تفسـيرها، وإنما غلـب عليها الاهتمام بتدقيق معاني الألفاظ.

والخلاصـة أن تنزيـل المنهـج التاريخـي تعذر على أميـن الخولي وتلاميذه، لأسـباب أجملها في العناصر التالية:

- **طبيعـة المنهج**: فهذا المنهج ينظر إلى القـرآن باعتباره حلقة من حلقات تطور «تاريخ النصـوص المكتوبـة بالعربيـة»، أي بعبـارة أوضح «تاريـخ الأدب العربـي»، واذا كان ذلك

(١) التفسير البياني للقرآن: ١٠- ١١.
(٢) التفسير البياني للقرآن الكريم:٢٣.

مستساغا لدى المستشرقين، فإنه بالعكس منبوذ عند أهل العربية.

- **بيئة المنهج**: فهذا المنهج ولد وسط بيئة مسيحية تريد التخلص من سطوة الكنيسة الكاثوليكية، ومن فهمها للنصوص الدينية في ألمانيا، فلما حاول الخولي استنباته في مصر (أخرج شطأه) معوجا ذابلا.

- **طريقة استمداد المنهج**: وذلك عن طريق الترجمة الحرفية، فقد اقتصر الخولي فيما كتبه عنه على ترجمة مقالة «شلاير ماخر» عن التفسير في (دائرة معارف الديانات والأخلاق)- الغربية- مع انتحال الكلام لنفسه، لذلك عجز عن تطبيقه، وكان تلامذته أعجز منه، وإذا أضفنا إليه عدم إدراك هؤلاء لمنطلقاته الفلسفية الأوربية تبين لنا أن تبني هذا المنهج التاريخي كان فقط نزعة (حداثية) سعى الخولي كي يوجد لها موطأ قدم عقب عودته من ألمانيا، لكنه فشل في مسعاه.

فكان بذلك هو وتلامذته من بعده كالتي نقضت غزلها، وهكذا بقي المنهج المستورد من الغرب في حيز التنظير، ولم يستطع أن يتنزل إلى ميدان التطبيق، لما سبق في علم الله وأخبر به في آياته من أن هذا الكتاب معصوم محفوظ ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ﴾[1].

* * *

(١) سورة الأنعام الآية ١١٥.

خاتمة

ظل فهم القرآن والاستنباط منه خاضعا لمنهج سديد قوامه أمور ثلاثة:

- الأخذ بما صح من صحيح المنقول عن المبعوث ﷺ، أو صحيح المروي عمن أكرمه الله بأن شهد عصر تنزيل الوحي.
- تحكيم ما دل عليه مطلق اللسان العربي فيما لم ينقل فيه شيء.
- البصيرة بما يقتضيه السياق القرآني من المعاني واللطائف.

لكن في عصرنا الراهن اشرأبت دعوات ألبست رداء التجديد في فهم القرآن وتفسيره، اقتصرت منها هذه الدراسة على «المنهج التاريخي» الذي تبناه وناضل لنشره أمين الخولي.

وقد انتهت الدراسة من خلال عرض وتقويم الموضوع إلى جملة استنتاجات أهمها:

- كون هذا المنهج الذي لم يكشف صاحبه يوما ما عن جذوره غربي النشأة، مسيحي المنبت.
- غاية هذا المنهج التاريخي الانطلاق في دراسة القرآن من اعتباره أثرا أدبيا صرفا، وبذلك أصبح حلقة تاريخية من حلقات تاريخ أدب اللغة التي نزل بها.
- اتجه الأستاذ أمين الخولي إلى استنبات منهجه في محراب التحصيل العلمي، وهو الجامعة، واختار رسائل الدراسات العليا وسيلة لنشره.

وقد اقتضت إرادة الله أن تغدو الدعوة إلى المنهج التاريخي مثل زبد البحر حين تذيبه الأمواج، والله غالب على أمره، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه.

***

لائحة المصادر والمراجع

١. **اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر**، تأليف: الدكتور فهد الرومي، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

٢. **الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر**. د. منتجمري وات، ترجمة: د/ عبدالرحمن الشيخ، مكتبة الأسرة، القاهرة: ٢٠٠١.

٣. **أمين الخولي**، تأليف الدكتور: حسين نصار، طبع: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦م.

٤. **التفسير البياني للقرآن**، للدكتورة: عائشة عبدالرحمن بنت الشاطئ، دار المعارف، الطبعة السادسة.

٥. **دراسات في القرآن**، للدكتور: السيد أحمد خليل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان: ١٩٦٩م.

٦. **الزحف على لغة القرآن**، أحمد عبدالغفور عطار، بيروت ١٩٦٥م.

٧. **الفن القصصي في القرآن الكريم**، د. محمد أحمد خلف الله. الطبعة الرابعة: ١٩٩٩م.

٨. **المنثور في القواعد الفقهية**، لبدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ) نشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية: ١٩٨٥م.

٩. **مادة: «تفسير»** ضمن دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الخامس، ١٣٥٢هـ، ١٩٣٣م.

١٠. **معجم الفلاسفة**، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت. ٢٠٠٦م.

١١. **من هدي القرآن في أموالهم**، للأستاذ: أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.

١٢. **من هدي القرآن في رمضان**، للأستاذ: أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.

١٣. **موسوعة المستشرقين**، تأليف: عبدالرحمن بدوي. دار العلم للملايين، بيروت. الطبعة الثالثة: ١٩٩٣م.

١٤. **يوم الدين والحساب**، لشكري محمد عياد، الطبعة الأولى: ١٩٨٠.

القراءة التاريخية للنص القرآني
المشروع الأركوني أنموذجا – عرض ونقد

د. غنية المكي بوحوش

جامعة محمد الصديق بن يحيى ، جيجل – الجزائر

مُقَدِّمَة

الحمد لله الذي خصنا بأعظم كتاب أنزل، وبأكرم نبي أرسل، وجعل تلاوة القرآن الكريم به تعالى تتصل، فأتم بذلك نعمته علينا وأكمل، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، إمام الكل الهادي إلى أقوم السبل، وعلى آله وصحبه، ومن سار على دربه إلى يوم الدين واعتدل، أما بعد.

فما من شك أن أعظم كتاب جدير بالقراءة هو القرآن الكريم، وما من شك أن أرقى خطاب جدير ببذل الجهد في فهمه والوقوف على مراميه، هو الخطاب القرآني.

وبالفعل لم يلق ولن يلقى كتاب العناية والاهتمام كما لقي القرآن الكريم، يقول مصطفى صادق الرافعي (ت ١٣٥٦هـ): «لا يُعرف في تاريخ العالم كلّه – من لدن أرَّخَ الناس– كتاب، بلغت عليه الشروح، والتفاسير، والأقوال والمصنفات المختلفة، ما بلغ من ذلك على القرآن الكريم»[1].

يستوي في ذلك أتباعه وأعداؤه، وكل من الفريقين يسهم في خدمته، بطريقة ما، وكيفية ما.

ولقد كثر في الأوساط العلمية والثقافية والفكرية الحديث عن اتجاه حديث في فهم الخطاب القرآني وتفسيره، ومنهج جديد في التعامل مع النص القرآني؛ عرفت بالقراءات الحداثية، ومنها القراءة التاريخية، إذ يحاول أصحابها تقديم أنفسهم كمفكرين مبدعين، يأتون بفهوم جديدة للقرآن والسنة، من شأنها أن تنهض بالأمة، وتخلصها من كل ما تعانيه من أزمات مختلفة.

ولأن ما تطرحه مثير للفضول، وجدير بالاهتمام، فإن ثمة أسئلة تفرض نفسها، وهي:

ما المراد بالقراءات التاريخية؟، من يتزعمها ويحمل لواءها؟، هل قدمت بالفعل وتقدم هذه القراءات مشروعا تجديديا إبداعيا نهضويا كما يزعم أصحابها؟، أم أنها اكتفت بالدعوى، وقصرت عن الدليل، واحتفلت بإعادة المنتج الغربي؛ على الطريقة الإسقاطية؛ الببغائية، مع غياب تام للروح التحليلية النقدية؟.

وكمحاولة للإجابة عن تلكم الأسئلة، كانت هذه الورقة التي أضعها بين أيديكم، من خلال مبحثين:

الأول: مفهوم القراءة التاريخية للنص القرآني، وأسسها الفكرية.

---

(١) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، الرافعي، ص١٢٤.

المطلب الأول

مفهوم القراءة التاريخية للنص القرآني ونشأتها

أولا: مفهوم القراءة التاريخية للنص القرآني:

قال علي حرب: «التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير، أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف»[1].

وقوله: «كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير، أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف»، هو في الحقيقة ليس تعريفا للتاريخية بعبارة مغايرة، وإنما تأسيس عليها، فالحكم على حدث، أو ممارسة، أو خطاب بكونه استجابة لحيثياته الزمانية والمكانية، يسوغ تجاوزه إلى غيره بحسب ما يقتضيه الراهن والمأمول.

وقال قطب الريسوني: «إن تاريخية النص تعني ارتباطه بواقعه ومداره الزماني والمكاني الذي نزل فيه، والنص في هذا المنظور لا يعدو أن يكون نتاجا للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أسهمت في تشكيله، مما يجعله عارضا في تأثيره، محصورا في بيئة نشأته، غير منفك عن دواعي تشكله»[2].

وحسب نظرية تاريخية النص فإنه «لا يتأتى الحكم على الأديان والمعتقدات والمذاهب إلا بعزوها إلى سياقها التاريخي الذي احتف بلحظة تشكلها»[3].

(١) نقد النص، علي حرب، ص ٦٥.
(٢) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص ٢٠٩ – ٢١٠.
(٣) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص ٢١٠.

ثانيا: نشأة القراءة التاريخية وأعلامها:

يـرى قطب الريسـوني أن بدايات نظرية تاريخية النـص القرآني تعود إلى الدعـوى التي أطلقها الطاهر الحداد[1]، في أعماله[2،3]، قضى فيها بالتاريخية المطلقة للشـريعة الإسلامية، مستثنيا العقائد والأخلاق، في حين يجوز تجاوز أحكام الميراث والحجاب وتعدد الزوجات تماشيا مع روح العصر ومتطلباتـه، وهو القائل: «امرأة اليوم بتأثير روح العصر، في تربيتها وتعليمها قد أخذت تكافح الحياة بجد في عامة ميادينها: في الأعمال الصناعية والزراعية والتجارية، فتشـتغل في معامل الحديد والنار، وفي حفر المناجم في بطون الأرض، وفي المغامرات الإنسـانية، كشـق المحيـط بالطيران في أعاصير الجـو، وفي الأعمال الحـرة كالطب والمحاماة، وفي الأدب الذي لها فيـه صورة واضحة من روحها ونبوغها، وفي الصحافة والتأليف، وفي المقامات السياسـية العالية، وفي تأسيس النوادي والجمعيات النسائية، في أغراض مختلفة مستقصية في ذلك خطوات الرجل، ولقد نالت من ذلك نصيبـًا وافراً، وما تزال تدأب لتنال حتى المساواة التامة مع الرجل في الدولة والمجتمع [...]، وفيما أرى أن الإسلام في جوهـره لا يمانـع في تقرير هذه المسـاواة من كامـل وجوهها؛ متى انتهت أسـباب التفوق،

---

(١) من مواليد ٤ ديسمبر ١٨٩٩ وتوفي في ٧ ديسمبر ١٩٣٥، مفكر، نقابي وسياسي تونسي، تلقى تعليمه في الكتّاب، ثم بجامع الزيتونة .https: //ar.wikipedia.org /wiki ، تمت الزيارة بتاريخ: ٠٣ / ٠٧ / ٢٠١٥ م، على الساعة ١٠ ,٠٠. وعلى الرغم من أنه تلقى تعليمه الأول في الكُتَّاب والزيتونة، إلا أنه اسـتغرابي الفكر، ويرى أن أحكام الحجـاب وتعدد الزوجات تتنافى والعصر، وعقبة دون التطور، ولـم يتردد في التصريح بهذه الأفكار في كتابه الذي طبع الطبعة الأولى سنة ١٩٣٠م، وكتب مقدمته سنة ١٩٢٩م، وهو تاريخ كان فيه المغرب العربي –ومنه تونس– يعاني من السـلطة الاستدمارية الفرنسية، وهي سلطةلم تدخر جهدا من أجل القضاء على مقومات الهوية العربية الإسلامية، أو على الأقل تشويهها بتشجيع الفكر الاستغرابي.

(٢) نظر النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص ٢١٠.

(٣) نسـب علي حـرب أولية قراءة القـرآن قراءة تاريخيـة إلى المفسـرين القدامى، ليس من باب الاعتراف بالسـبق العلمـي لأهله، وإنما لإضفاء الشـرعية على هذا الاتجاه –القراءة التاريخيـة– في التعامل مع القرآن الكريم، قال في نقد النص – ص ٧٨ / ٧٩: «ولكن ما أردنا إيضاحه أن المفسـرين الكلاسـيكيين إذ نظروا إلى القرآن بوصفه خطابـا عربيـا، وإذ بحثوا عن أسـباب نزول آياته في الزمان وفي المكان قد قرأوه قـراءة تاريخية، ونحن لا نختلف عنهم في هذه الناحية سوى أنهم قد فسروه بحدود إمكاناتهم المعرفية، وبحسب ما أتاحته لهم أدواتهم المنهجية، بينمـا نحن نفعل ذلك، أي نفسـره ونقرأه بحسـب ما تتيحه لنـا إمكاناتنا المعرفية أي تقنياتنـا المنهجية وأجهزتنا المفهومية [...]، وهكذا فالقدماء من المفسرين قد تعاملوا مع الوحي تعاملا تاريخيا، فنظروا إليه بوصفه خطابا عربيا، والفرق بيننا وبينهم أنهم مارسـوا القراءة التاريخية له دون أن يقولوا ذلك، فهم نسـوا ذلك أو تناسـوه على حد تعبير أركون، في حين نحن نمارس القراءة التاريخية ونُنَظِّر لها».

وتوفرت الوسائل الموجبة»[1].

و«التاريخيـة في الـدرس القرآني اسـتوفت حظها مـن التأصيل والتنزيل علـى يد راعيها ومنشـئ صرحهـا؛ محمد أركون[2] »[3] كبيـر القراء الحداثيين؛ الذي قـال في مؤتمر انعقد في باريـس سـنة ١٩٧٤ م: «إذا كانت قراءتي صحيحـة، وإذا ما حظيت بالقبـول فإن ذلك يطرح مشـكلة حاسـمة بالنسـبة للفكر الإسـلامي المعاصر كما لا يزال يمارس حتى اليوم، أقصد بذلـك مـا يلي: أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشـكلة لـم تطرح عمليا قط بهذا الشـكل من قبل الفكر الإسـلامي، ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة، وبالتالي فلم يعد ممكنا إسـقاط مفهـوم العقل وتحديدات العقل علـى القرآن، لم يعد ممكنا إسـقاط الوعي العقلاني المتأثر بالفلسفة الإغريقية عليه، كما فعلت القراءات الإسلامية طيلة قرون وقرون، وهذا هو الهدف الأساسي[4] من الدراسة التي أقدمها بين أيديكم اليوم»[5].

بهـذه الكلمات، لم يتردد محمـد أركون في الإعلان الصريح؛ عن مشـروع قرائي جديد «كليـاً»!!!، للقـرآن الكريم، ولـم يتردد أيضا في الكشـف عن أهداف هذا المشـروع، وهو – وبعد أن يقرأ قراءة علمية غير مسـبوقة؛ على حد زعمه –، سـوف يحكم على القرآن الكريم بالإقامة الجبرية في سجن التاريخ.

---

(١) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، ص ٣٤ – ٣٥.

(٢) ولـد عـام ١٩٢٨ في بلـدة تاوريرت ميمون الأمازيغيـة بالجزائر، وانتقل مـع عائلته إلى بلدة عيـن الأربعاء، ولاية عين تموشـنت، حيـث تلقى تعليمه الابتدائي، ثم واصل دراسـته الثانوية في وهران لدى الآبـاء البيض، وهناك أيضا عاش ما يسمى «صدمة ثقافية»، ثم درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر، وبتدخل من المستشرق الفرنسـي لويـس ماسـينيون (Louis Massignon) قـام بإعداد التبريز في اللغـة والآداب العربية في جامعة السـوربون في باريس، ثم اهتم بفكر المؤرخ والفيلسـوف ابن مسـكويه الذي كان موضوع أطروحته، عُين محمد أركون أستاذا لتاريخ الفكر الإسـلامي والفلسـفة في جامعة السـوربون عام ١٩٨٠، بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسـفة منها، وعمل كباحث مرافق في برلين عام ١٩٨٦ و١٩٨٧، شـغل ومنذ العام ١٩٩٣ منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسـات الإسـلامية في لنـدن، تـوفي في ١٤ سـبتمبر ٢٠١٠م عن عمر ناهـز ٨٢ عاما بعد معانـاة مع المـرض في باريس، ودفن في المغرب. https: / / ar.wikipedia.org / wiki/ ، تمت الزيارة بتاريخ: ٠٣ / ٠٧/ ٢٠١٥، على الساعة ١٤:٠٠.

(٣) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص ٢١١.

(٤) كذا في النص، والصواب: الأساس.

(٥) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ص ٢١٢.

المطلب الثاني

الأسس الفكرية المنهجية للقراءات التاريخية

أولا: مبررات القراءة التاريخية للنص القرآني:

أ- كون القرآن الكريم نصا:

يرى رواد القراءة التاريخية للقرآن الكريم، أنه -القرآن الكريم- خطاب؛ ونص لغوي أدبي، ومن ثَمَّ فهو يخضع لما تخضع له سائر النصوص، قال طه حسين: «لا شك أن الباحث الناقد، والمفكر الجريء لا يفرق في نقده بين القرآن وبين أي كتاب أدبي آخر»[1]، بل إن كبير القراء التاريخيين لم يكتف بإنزال القرآن الكريم منزلة سائر النصوص، بل وجعله دونها -حاش لله ولكتابه العظيم-، قال محمد أركون: «إنه لدىّ فكر معاصر متعود اتباع نوع معين من البرهان، والإيحاء، والوصف، والسرد في نصوص يجري إنشاؤها بحسب مخطط صارم، فإن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، ووفرة إيحاءاته الأسطورية، والتاريخية والجغرافية والدينية، وكذلك بتكراره وانعدام ترابطه»[2]، حَسِبَ محمد أركون القرآنَ الكريمَ أطروحةً جامعية، تقدم بها أحد الطلبة لنيل شهادة علمية، وعَدَّ نفسه عضوا في لجنة المناقشة، وراح يسترسل في تسجيل الملحوظات، واصفا القرآن الكريم بانعدام الوحدة الموضوعية والترابط النصي، والفوضى العلمية بخلط العديد من المجالات، فضلا عن التكرار.

- علما أن التكرار، وفقدان الترابط، ووحدة الموضوع، والقفز على الأفكار، وعدم الانتهاء إلى نتائج واضحة[3]، وكثرة الحشو والاستطرادات، والدعاوى العريضة، مع الفقر في المادة العلمية والشواهد التاريخية[4]، صفة جلية في مؤلفات محمد أركون؛ وهو بهذا كتاب منفر لا يغري بالقراءة، وهو بهذا القول الشنيع يضع نفسه في دائرة خطيرة جدا، إن الكتاب

(١) نقض مطاعن في القرآن الكريم، محمد أحمد عرفة، ص ٤.

(٢) الوحي: الحقيقة والتاريخ، محمد أركون، مجلة الثقافة الجديدة، عدد ٢٦ - ٢٧، سنة ١٩٨٣، ص ٣٤، نقلا عن النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص ٢١٩.

(٣) ينظر مثلا: الفصل الثاني من كتاب تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٦٥ وما بعدها.

(٤) ينظر مثلا: الفصل الرابع من كتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١١٣ وما بعدها.

الذي لم يجد فيه معارضوه من كبار الفصحاء وأرباب البلاغة والبيان ثغرة صغيرة على الرغم من حرصهم على ذلك، يأتي من يلحن في القول -ولا يكاد يبين بالعربية- يزعم ما يزعم بخصوص نظام القرآن الكريم اللغوي، وهو نظام رباني خالص وخاص، لا يخضع أبدا لما يتواضع عليه البشر.

ب- ضياع النص الأصلي للقرآن الكريم عند الانتقال من النص الشفاهي إلى النص الكتابي:

يقول محمد أركون: «فهناك أشياء تضيع أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية»[1]، وهذا الكلام صحيح نظريًا، إلا أنه لا يصدق أبدا على القرآن الكريم الذي تم توثيقه فوريًا صوتيًا وكتابيًا، ودلائل ذلك تحفل بها كتب السنة الصحيحة وعلوم القرآن التي تغافل عنها محمد أركون، ويضيف في موضع آخر: «بعض المواد أو الوثائق الأساسية أو الضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة، فإنه ينبغي علينا أن نعترف بأن أي إعادة قراءة لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى الحقيقي التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية»[2]، وكأنه هنا يريد التيئيس بالمطلق من إمكانية الحصول على النص الأصلي للقرآن الكريم، وما دام النص المتوفر مشكوكا في أصالته وصحته -على حد زعمه من خلال قوله بتغير النصوص حال انتقالها من الوضع الشفهي إلى الكتابي-؛ فلا ضير من التعامل مع القرآن كسائر الكتب والنصوص.

ج_ ارتباط النص القرآني بالزمان والمكان الذي نزل فيهما:

وهذا الأساس «يقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية، وأن القانون من نتاج العقل الجمعي، وتعمم ذلك على الشرائع الإلهية أيضا»[3]، وإذا أُخذ بهذا الأساس المرجعي منهاجا لتفسير النصوص الدينية، كان معنى ذلك أن تكون هذه النصوص رهينة تاريخها إذ «لا يمكن فصل أي نص عن تاريخه»[4].

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص ٥٣.
(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص ١٠٦.
(٣) الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، دراسة ونقد، أحمد محمد الفاضل، ص ٢٣٧.
(٤) القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، ص ٨٨.

قال محمد أركون: «ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرؤوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته، وعندئذ لا يعودون يسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه، أو نظرياته وأيديولوجياته، فالقرآن ليس كتاباً في علم الفيزياء أو الكيمياء، ولا في علم الاجتماع والاقتصاد، وهو لا يفرض نظاما اقتصادياً محدداً دون غيره، ولا نظاما سياسيا معينا، هذه الأشياء متروكة للبشر لكي يحلوها طبقا لقوانين علم الاقتصاد والاجتماع والسياسة، القرآن هو أولا وقبل كل شيء خطاب ديني يتحدث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسية تخص البشر أينما كانوا، كالحياة والموت والآخرة والعمل الصالح، والعدل وحب الجار...»[1]، ولا يتردد محمد أركون أن يصف الخطاب القرآني بأنه: «تعبير رمزي ذو بنية أسطورية تعبر عن وقائع أصيلة ترتبط بالوضع الثقافي للجماعة التي أبدعته»[2].

د_ الاعتماد على بعض مباحث علوم القرآن:

اتخذ دعاة القراءة التاريخية للقرآن الكريم بعض مباحث علوم القرآن، كالنسخ، وتعدد القراءات، وأسباب النزول، أساسا لتبرير وإضفاء الشرعية على القراءة التاريخية، بل إنهم عَدُّوا تعامل المفسرين القدامى مع القرآن الكريم تعاملا تاريخيا، قال علي حرب: «ولكن ما أردنا إيضاحه أن المفسرين الكلاسيكيين إذ نظروا إلى القرآن بوصفه خطاباً عربياً، وإذ بحثوا عن أسباب نزول آياته في الزمان وفي المكان قد قرأوه قراءة تاريخية، ونحن لا نختلف عنهم في هذه الناحية سوى أنهم قد فسروه بحدود إمكاناتهم المعرفية، وبحسب ما أتاحته لهم أدواتهم المنهجية، بينما نحن نفعل ذلك أي نفسره ونقرأه بحسب ما تتيحه لنا إمكاناتنا المعرفية، أي تقنياتنا المنهجية وأجهزتنا المفهومية، فهم استخدموا في تفاسيرهم مصطلحات، كالعموم والخصوص، والمحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، والناسخ والمنسوخ، وغيرها من المفاهيم الإجرائية التي كانت متداولة في الحقل المعرفي للعلوم العربية الإسلامية، في حين نحن نستخدم اليوم المفاهيم التي تزودنا بها علومنا الحديثة، والتي تتداول بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي، وهذا ما يفعله أركون بالتحديد على نحو بارع وكاشف لا يضاهيه فيه

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص ٢٨٥ _ ٢٨٦.

(٢) Lectures du Coran ; Mohamed Arkoun ; P 10.

أحد من المعاصرين، مستخدماً بذلك جملة من المفاهيم الإجرائية التي تبلورت على نحو خاص في الألسنية، والإناسة، والسيمياء، وعلم أصول المعرفة، كالدلالة، والرمز، والمجاز، والمخيال، والأسطورة، والبنية، وشبكة العلاقات... الخ، وهكذا فالقدماء من المفسرين قد تعاملوا مع الوحي تعاملاً تاريخياً، فنظروا إليه بوصفه خطاباً عربياً، والفرق بيننا وبينهم أنهم مارسوا القراءة التاريخية له دون أن يقولوا ذلك، فهم نسوا ذلك، أو تناسوه على حد تعبير أركون، في حين نحن نمارس القراءة التاريخية ونُنَظِّر لها»[1].

والتأسيس لمشروع علمي كبير اعتماداً على بعض مباحث علوم القرآن؛ غير موفق البتة للأسباب الآتية:

١ - أسباب النزول:

اعتمد دعاة التاريخية على أسباب النزول التي يتراوح عددها بين أربع مئة واثنان وسبعون سببا عند الواحدي، وثماني مئة وثمانية وثمانين عند السيوطي من أصل ستة آلاف ومئتين وست وثلاثين آية بالعد الكوفي، وبعضها سندها ضعيف، أي بنسبة سبعة ونصف، أو أربعة عشر في المئة تقريبا[2]، وإن حاول محمد أركون المغالطة والإيهام بوجود سبب نزول لكل آية فقال -من دون دليل-: «وهذه القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن»[3].

إن القول بتاريخية القرآن الكريم اعتمادا على نسبة أربعة عشر في المئة -على أقصى تقدير-، غير علمي بالمرة استنادا لعلم الإحصاء.

ثم إن دعاة التاريخية غفلوا بل تغافلوا عن قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهي القاعدة التي وعاها الصحابة الكرام، فكانوا يلتزمون بالحكم الشرعي، وإن علموا فيمن نزل، ولقد سمى الله تعالى صحابيا باسمه، وهو ينزل حكما شرعيا، وبيّن عمومه لكل المؤمنين، فقال تعالى: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِيٓ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَأَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِ أَمۡسِكۡ عَلَيۡكَ زَوۡجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخۡفِي فِي نَفۡسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبۡدِيهِ وَتَخۡشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخۡشَىٰهُۖ فَلَمَّا قَضَىٰ

(١) نقد النص، علي حرب، ص ٧٨ - ٧٩.
(٢) ينظر النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود، محمد عمارة، ص ٦.
(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، محمد أركون، ص ٣٠.

زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾﴾[1].

٢- النسخ:

مستند آخر حاول دعاة التاريخية الاتكاء عليه، وهو وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، قال محمد أركون: «فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار طقوس الطاعة والممارسة نفسها إلى ما لا نهاية؛ وإنما يقترح معنى الوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض»، انظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن[2]، إلا أن هذا المستند أيضا لا يسلم لهم، ذلك أن عدد الأحكام المنسوخة قليل جدا، بل نادر مقارنة بغير المنسوخ منها، فضلا على أن ما نسخ منها قد أقيم غيره مقامه، وأخذ صفة العموم والديمومة.

٣- القراءات القرآنية:

وجد محمد أركون في تعدد القراءات القرآنية دليلا على تعدد النص القرآني وعدم أحاديته، ومن ثم فهو يقرأ حسب الحاجة التاريخية، قال متحدثا عن منهج الطبري في تفسيره: «في الواقع إنه انتقى وانتخب، وحذف، ونظم معلوماته طبقا لمواقفه السياسية والدينية، وقد هدف إلى المصالحة بين المسلمين على أساس زيديته المعتدلة التي تتجسد من خلال بذل الجهد من أجل إضفاء المشروعية على السلطة العباسية، وتسفيه موقف الأمويين والتشيع السياسي أو المسيس في آن معا، هذا ما يفسر لنا سبب إلحاحه على التوفيق بين مختلف نسخ النص القرآني (القراءات)، ثم تفسير الآيات بعبارات تشبهها وبلغة سهلة وواضحة»[3]، وهذه الدعوى أهوى من سابقتيها، لأن محمد أركون فاته أن القراءات القرآنية منزلة، ولا مجال فيها للاجتهاد والرأي، أو حتى القياس، والأدلة القائمة على ذلك – نقلية وعقلية – لا تعد كثرة منها:

أ_ الأدلة النقلية:

من القرآن الكريم

قال الله تعالى:

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٣٧.

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، محمد أركون، ص ٨٥.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، محمد أركون، ص ١٥١ – ١٥٢.

- ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴾[1].
- ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴾[2].
- ﴿ وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴾[3].

ومن أهم دلالات الآيات السابقات بيان المصدر الإلهي للقرآن الكريم وكيفية قراءته، ووجوب اتباعها.

من السنة النبوية الشريفة:

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكدت أساوره في الصلاة، فتصبرت حتى سلم، فلببته بردائه، فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟، قال: أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: كذبت... فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أرسله.. اقرأ يا هشام».. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «كَذَلِكَ أُنْزِلَتْ»[4].. ثم قال: «اقرأ يا عمر».. فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كَذَلِكَ أُنْزِلَتْ.. إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه»[5].

وأهم ما يستفاد من هذا الحديث النص على توقيفية القراءات القرآنية، وأن الصحابة لم يكونوا ليتساهلوا بشأنها ولا ليجامل بعضهم بعضا فيها.

ب_ الأدلة العقلية:

لو كانت القراءات القرآنية اجتهادية لكان عددها لا نهائيًا، وقد تقدم كيف أن الصحابة ﷺ كان ينكر بعضهم على بعض وجوها قرائية لشبهة مخالفة التنزيل، وقد رد العلماء عددا

(١) سورة الأعلى الآية ٦.
(٢) سورة القيامة الآية ١٦ – ١٧ – ١٨.
(٣) سورة النمل الآية ٦.
(٤) وفي رواية: «هكذا أنزلت».
(٥) أخرجه البخاري.

من القراءات يستوعبها الرسم، وتجيزها العربية، ويسيغها المعنى اللغوي، لأنها تفتقر إلى سند السماع والنقل والرواية، بل أدب وعوقب بعضهم على جرأته على التأليف في القراءات من دون سماع، وهو الذي وقع مع ابن مقسم[١]، قال أبو طاهر البزار: «وقد نبغ نابغ في عصرنا هذا، فزعم أن كل ما صح عنده وجه في العربية بحرف من القرآن يوافق خط المصحف فقراءته به جائزة في الصلاة وفي غيرها، فابتدع بدعة ضل بها عن قصد السبيل»[٢]، وهذا المسلك في القراءة غاية في الخطورة، لأنه يفتح باباً واسعاً جدا من القراءات التي تحمل معان شتّى، ما أرادها المولى تبارك وتعالى، وفي ذلك ذهاب لكتاب الأمة وأصل دينها، ولأن الله تعالى تكفل بحفظ كتابه، فإن بدعة ابن مقسم لم تتجاوز عصره، بل «ولن تعدو ضلالته مجلسه»[٣].

ثانيا: الأسس المنهجية للقراءة التاريخية للنص القرآني:

في كلام علي حرب السابق بيان للأدوات المنهجية التي استخدمتها القراءة التاريخية، وهي:

أ_ المنهج التاريخي الأنتروبولوجي:

لا يخفي محمد أركون انبهاره بالمنهج التاريخي الأنتروبولوجي والفيلولوجي، ويرى فيه منفذا للحقيقة المطلقة، وهو في نظره قد طبق بنجاح في الغرب على النصوص –كل النصوص بما فيها النصوص الدينية–، ولا ضير أبدا من تطبيقه كذلك على النص القرآني، إلا أنه يرى أنه ينبغي استبعاد بعض المعوقات، وأهمها التراث «الأسطوري» البعيد عن العقلانية والمنطقية، والمحاط بهالة من التقديس بالغة، ويقترح بديلا عنه قراءة تاريخية تعتمد الثنائية الضدية، يقول محمد أركون: « [...] الثقافة السائدة والخاصة بالمعرفة خلال القرنين الأول والثاني للهجرة، لا يكفي التذكير والقول بأن النقل الشفهي كان يغلب آنذاك على النقل الكتابي، وإنما الشيء الأساسي[٤] والأكثر أهمية يكمن فيما يلي: ينبغي تبيان كيف أن بُعْدَ الغريب الساحر والمدهش (le merveilleux) أو البعد الأسطوري والرمزي والمجازي كان

(١) ينظر جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي، ج ٢ ص ٥٧٥ – ٥٧٦.
(٢) جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي، ج ٢ ص ٥٧٥ – ٥٧٦.
(٣) أبو طاهر البزار، نقلا عن جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي، ج ٢ ص ٥٧٦.
(٤) كذا في النص، والصواب: الأساس.

يتغلب آنذاك على المقولات العلانية، والمنهجيات المنطقية في تشكيل المخيال الاجتماعي، وطريقة وظائفيته وممارسته لعمله، من المعروف أن هذه العمليات الأخيرة (أي المقولات العقلانية) لن تنشأ ولن تتطور إلا بعد اختراع الورق، وانتشار الخط العربي وتحسنه، وإتقانه التاريخي المتدرج، ثم دخول العقلانية المنطقية أو المركزية اليونانية إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية، ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي والإسلامي ضمن هذا المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين: الشفهي والكتابي، والأسطوري والعقلاني، والغريب الساحر والمحسوس الواقعي، والمقدس والدنيوي الأرضي»[1]، هكذا بجرة قلم، ينفي محمد أركون صفة العلمية عن التراث الإسلامي، ويرميه بالخرافة والأسطورة، مقدماً أدلة واهية للغاية، فهو نفى تماما التوثيق الكتابي الفوري للقرآن الكريم، وتغافل عن المنهج العلمي النقدي الذي اعتمده المسلمون في تصحيح الأحاديث والآثار والسير، ومنهجهم العلمي الصارم في نقد الرجال، مضيفين بذلك للمعرفة الإنسانية علوما جديدة لم يسبقوا إليها، وربط دخول العقلانية للثقافة الإسلامية بتطور الخط العربي، واكتشاف الورق، والاحتكاك بالفلسفة اليونانية !!!.

ب_ المنهج الألسني السيميائي: يرى ويجد محمد أركون في المناهج اللسانية السيميائية، ملاذا وخلاصا أكيدا من الأسر العقدي والقراءة الإيمانية التبجيلية التقديسية للنصوص، قال محمد أركون: «أصبح مؤكدا اليوم أن التحليل السيميائي يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي والفكري لابد منه، يمثل ذلك فضيلة ثمينة جدا، وخصوصا أن الأمر هنا يتعلق بنصوص محددة كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين، وعندئذ نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية تجاه النصوص، أو بيننا وبين النصوص «المقدسة»، دون إطلاق أي حكم من هذه الأحكام التيولوجية أو التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المؤمنين فورا (يلاحظ أني وضعت كلمة المقدسة بين قوسين كدليل على هذه المسافة التي نتخذها مع هذه النصوص) »[2]، ولمزيد من الإيضاح يقول هاشم صالح: «يقصد أركون بذلك أن التحليل الألسني الحديث (أو

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ٣٦.
(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ٣٢.

السيميائي الدلالي بشكل عام) يحرر المرء من أسر النصوص الدينية وهيبتها الضخمة التي تضغط عليه ما إن يبتدئ بقراءتها»[1]، نعم إن المشروع الأركوني يرى في السيمياء المحرر والمخلّص الأعظم، والعجب كل العجب أنه لا توجد آية واحدة من القرآن الكريم حجرت على العقل أو صادرته، بل العكس هو الصحيح، القرآن الكريم دعوة إلى إعمال العقل، وهو وحده كافل الحرية الفردية والجماعية، ولقد عاب الله تعالى، وشنع عن الذين أبطلوا حواسهم، وتوقفوا عن إعمال عقولهم، بل ورتب لهم على ذلك عقوبة أخروية، قال تعالى: ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾[2]، وقال تعالى أيضا: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾[3]. لقد غاب عن محمد أركون ومن تبعه أن جوهر رسالة القرآن هي التوحيد، والتوحيد تحرير، تحرير للإنسان من عبادة غير الله تعالى، وتحرير لعقله من الجمود والتقليد للآخرين من دون حجة قائمة ولا برهان مبين، ولقد عاب القرآن الكريم التمسك الأعمى بسنن الأولين، قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۚ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾[4].

ج_ مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية: يثق محمد أركون في العلوم الإنسانية والاجتماعية ثقة مطلقة، ويرشحها لتقديم إجابات صريحة نهائية عن كل الأسئلة التي عجز التراث عن الإجابة عنها، أو تهرب عن الإجابة عنها بتصنيفها في قائمة الممنوع التفكير فيه، وهو القائل: «نجد تاريخيا أن التراث بصفته نسيجا نصيا ومعنى مضمونيا، (أي كشكل وكمضمون)، يحمل علامات هذه المنافسة وآثارها، وهذا ما يجعل لازما ومحتوما اليوم إعادة تقييم الشكل والمعنى، لأن كل المفاهيم الأساسية المضطلع في المعاش الضمني للمؤمنين (من تقديس، وغرائبي مدهش أو ساحر، وأسطورة، وعامل شفهي أو كتابي، أو

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ٣٢ هامش ١.
(٢) سورة الفرقان الآية ٤٤.
(٣) سورة الأعراف الآية ١٧٩.
(٤) سورة البقرة الآية ١٧٠.

مخيـال، أو عقلاني أو لا عقـلاني...) هي الآن في طور الانتقال إلـى حالة المعروف الصريح بفضل الاكتشـافات الجديدة لعلوم الإنسـان والمجتمع»[1]، ولم ينتبه محمد أركون أنه بهذا يسـتبدل تراثا بآخر، ومنتجا بشريا بآخر، مع فارق غاية في الأهمية، وهو أن التراث الإسلامي اسـتنار ويسـتنير بنور الوحي، وينضبـط بضوابط تقيـه الزلل، في حين لا منيـر لدرب التراث البديل سوى العقل البشري المحدود.

ثالثـا: اسـتعمال مصطلحات بديلة عـن المصطلحات المعهـودة في الدرس القرآني خصوصا والإسلامي عموما:

وظف المشـروع الأركوني مصطلحات مختلفة عن تلكم التي عهدت في الدرس القرآني خصوصا والإسلامي عموما، وما من مبرر علمي لذلك، سوى أنه رام رفع القداسة عن القرآن الكريم، وتجريده من هالته وشـحنته الإيمانيـة التي تحول دون القراءة العلمية النقدية –على حسب زعم محمد أركون–، ومن ذلك تسمية القرآن الكريم بأسماء غريبة منها:

أ_ تسـمية القرآن الكريم بالمصحف، أو النص الرسـمي المغلـق[2]، للتمييز بين النص الأصلي الشفهي الضائع، والنص الكتابي المتأخر المفروض من قبل سلطة سياسية –حسب ظـن أركـون–، قال محمد أركون: «قلـت المصحف ولم أقل القرآن، لأنه يدل على الشـيء المـادي الذي نمسـكه بأيدينـا يوميا، ولأنـه يقابل التـوراة والإنجيل، فهو كتـاب مؤلف من صفحات سجل فيه الخطاب القرآني بالخط المعروف»[3].

ب_ الإعراض عن أسـماء القرآن، كالذكر، والوحي، والتنزيل، واسـتبدالها بمصطلح: «الخطاب النبوي»[4]:

يصـر محمـد أركون علـى أن القرآن الكريـم جرى عليه مـن التغيير والتبديـل ما جرى علـى التـوراة والإنجيل، بسـبب تأخر التدوين عن زمـن التنزيل، لذا فإن اسـتعمال مصطلح «الخطـاب النبـوي» يكون أكثر دقة من اسـتعمال القرآن أو الذكر أو الوحـي أو التنزيل، التي

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ٣٦.
(٢) ينظر الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص ٢٠٠.
(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص ٧٧.
(٤) ينظر نافذة على الإسلام، محمد أركون، ص ٥٧.

تقـرر سـلفا الصفة الإلهيـة لهذا النـص –الذي فقـد أصالته حسـب محمد أركـون–، الذي قال: «إن الرسـالات المنقولة بواسـطة أنبياء إسـرائيل، وبواسـطة يسوع المسـيح، وبواسطة محمد، كانت في البداية عبارة عن عبارات شـفهية، سـمعت وحفظت عن ظهر قلب من قبل الحواريين الذين مارسوا دورهم فيما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه، وفي كل الأحوال وأيا تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولي للرسـالة، فقد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالـة النـص المكتوب، كما وحصل تثبيت بواسـطة الكتابة للرسـالة التي تـم جمعها ضمن ظـروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي، والضبـط التاريخي، والتحقق التاريخي، وقد تعرضت بالفعل لذلك بشـكل يرضي المؤرخ قليلا أو كثيرا، وهكذا تشـكلت النصوص الكبرى التوراة والأناجيل والمصحف»[1]، ويمضي في تأكيد التغير الذي لا بد منه للنصوص عند الانتقال من الوضع الشـفهي إلى الكتابي فيقول: «الأناجيل ليست إلا عبارة عن رواية ما سـمعه الحواريون أو تذكروه من تعاليم ابن الله الذي تكلم باسـم الأب (أي الله) »[2]، وقصد التشـكيك في صحة المكتوب واضح في قوله: «ما سمعه الحواريون أو تذكروه من تعاليم ابن الله».

ولا يخفي هاشـم صالح المقصد التشكيكي التجاوزي الذي يراد تحقيقه من خلال هذا التلاعب المصطلحي؛ فيقول: «أود أن أذكر هنا بأن مفهوم «الخطاب النبوي» كان قد تبلور أو نحت انطلاقا من التحليل الألسني والسيميائي الصرف للخطاب الديني المتجلي في التوراة، والإنجيل، والقرآن، وبالتالي فهو ينطبق على هذه المجموعات النصية الثلاث، وهذا يعني أن الكتب الثلاثة تتميز بخصائص لغوية وسيميائية دلالية مشتركة ومتشابهة، وهي خصائص تميز الخطاب الديني عن غيره من الخطابات على الصعيد اللغوي المحض، كالخطاب الفلسـفي مثلا، أو الخطاب المنطقي الذي يسـتخدم اللغـة بطريقة مختلفة عن طريقة الخطاب الديني، وهذا ما اكتشفه العلماء بعد التحليل الدقيق لخطاب التوراة والإنجيل والقرآن، ولهذا السبب يحق لنا أن نتحدث عن شـيء اسـمه الخطاب النبوي، أو خطاب النبوة، أو خطاب الأنبياء le discours prophétique. وهـذا التمييز يتيح لنـا أن نتجاوز معرفيا الآراء اللاهوتية عن مفهوم

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص ٧٧.
(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص ٧٦.

الوحـي، ولكنه لا يتيح لنـا أن نتجاوزها وجوديا أو حياتيا، لأنها مغروسـة في أذهان الملايين من المؤمنين منذ قرون عديدة»[1].

ج_ المدونة الرسـمية المغلقة: من أغرب وأبشـع بِدَعِ المشروع الأركوني المصطلحية، تسـمية القـرآن الكريم بـ: «المدونـة الرسـمية المغلقة»، وهـو مصطلح يطلقه علـى التوراة والإنجيل والقرآن في آن، معتبرا الجميع نصوصا تمتعت بالقداسة في بادئ عهدها ثم اعتراها التبديـل، أي أنهـا سـادت ثم بـادت، وحلت ثـم اضمحلت، يقـول محمد أركـون: «وهكذا تشـكلت النصوص الكبرى: التـوراة والأناجيل والمصحف... وقد كرسـت هذه النصوص طبقا لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية، ثم رسخت على هيئة مدونات نصية رسـمية مغلقة، قلت رسـمية، لأنها متولدة عن مجموعة من القرارات المتخذة من قبل «السـيادات» المأذونـة والمعترف بها من قبـل الطائفة، وقلت مغلقة، لأنه لم يعد مسـموحـًا لأيّ كان أن بضيف إليها أي كلمة، أو يحذف منها أي كلمة، أو يعدل في المصحف أي قراءة معترف بأنها صحيحة»[2].

د_ الظاهرة القرآنيـة أو الحدث القرآني[3]: بدعة مصطلحية أخرى لمحمد أركون، وهو تسـمية القرآن الكريم بـ: «الظاهرة القرآنيـة»[4]، وفي بيانها يقول: «ما الذي أقصده بالظاهرة؟، أقصـد القـرآن كحـدث يحصل لأول مـرة في التاريـخ، وبشـكل أدق أقصد ما يلـي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما»[5].

أمـا في بيان المقصد من هذا الاصطلاح فقـد بدا متناقضـًا جداً، إذ قال في موضع: «فأنا إذ

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص ٧٨ هامش ١.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٧، وينظر أيضا نافذة على الإسلام، محمد أركون ص ٥٧.

(٣) ينظر قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص ١٨٥.

(٤) حريّ بالذكر هنا أن المفكر الإسلامي مالك بن نبي، قد سبق إلى هذه الإطلاقة، وبهذا يفقد محمد أركون السبق المصطلحـي، وهـو يعترف بذلك، غير أنه يريـد به غير ما أراد به مالك بن نبي، فهو يـرى أن مالك بن نبي وظف المصطلـح محافظـا على النظرة التبجيلية للقـرآن الكريم، في حين يريـد هو أن يفرغ القرآن الكريم من شـحناته الإيمانية، قال محمد أركون: «كان مالك بن نبي قد استخدم قبلي مصطلح الظاهرة القرآنية ضمن منظور تبجيلي أو تقديسي [...] ولكن استخدامي لهذا المصطلح يتخذ معنى آخر مختلفا بالطبع»، قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص ١٨٦.

(٥) قضايا في الفكر الإسلامي، محمد أركون، ص ١٨٦.

بلـورت المصطلح على هذا النحو لـم أكن أهدف إلى الدفاع عن البعد الديني لهذا الخطاب، أو نفـي هـذا البعد عنه، لم أكـن أهدف إلى خلع التقديـس عليه، أو نزع التقديـس عنه، وإنما كنـت أهدف إلى وصف الأمور كما هـي»[1]، فهو هنا يزعم أنه رجـل علمي موضوعي، يريد تصويـر الظاهرة القرآنية –حسـبه– كما هي، ولا يقصد نزع القداسـة عن القـرآن الكريم، وفي موضع آخر قال: « استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية، ولم أستخدم مصطلح القرآن عن قصـد، لماذا؟ لأن كلمة «قرآن» مثقلة بالشـحنات والمضامين اللاهوتيـة، وبالتالي فلا يمكن اسـتخدامها كمصطلـح فعال من أجل القيـام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسـلامي، أو إعادة تحديده، أو فهمه بطريقة مسـتقبلية استكشـافية، فأنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كمـا يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية، وأهدف من وراء ذلـك إلى وضـع كل التركيبات الإسـلامية العقائدية، وكل التحديدات اللاهوتية والتشـريعية والأدبيـة والبلاغية والتفسـيرية إلخ، على مسـافة نقدية كافية مني كباعـث علمي»[2]، ولمزيد من والوضوح، والإيضاح لمقصد نزع القداسة عن القرآن الكريم، يقول هاشم صالح: «قلت الظاهـرة القرآنية، وكان يمكن أن أقول الحـدث القرآني، أي القرآن كحدث تاريخي حصل في لحظـة معينة من لحظـات التاريخ، ومن الواضـح أن أركون يفضل اسـتخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية، ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية المرعبة التي تحول بيننا وبين فهمه على حقيقته، ينبغي تحييد الهالة اللاهوتية ولو للحظة لكي نسـتطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئة معينة وزمن معين»[3]، نعم إن المشروع الأركوني يريد أن يغرس القرآن الكريم في التاريخية التي افترضها سلفا فيه، وهو الذي عبر عنه هاشم صالح، بل أقره من دون دليل بقوله: «ومعانيه التي تعكس **حتما** أجواء بيئة معينة وزمن معين»، وعلى الرغم من أن هاشـم صالح لم يتردد في إبداء النزعة التاريخية والتجريدية تجاه القرآن الكريم، إلا أنه لم يفصح عن سبب وصفه الشحنات اللاهوتية بالمرعبة، وهو بهذا يجانب العلمية، لأنه يمارس وصاية على الباحث والقارئ دون حجة قائمة.

(١) قضايا في الفكر الإسلامي، محمد أركون، ص ١٨٦.
(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص ١٩٩ – ٢٠٠.
(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص ١٩٩ هامش ٢.

هـ- تجريد القرآن الكريم من صفات التقديس والتبجيل: يفضل محمد أركون استعمال مصطلح الخطاب النبوي والمصحف بدل القرآن الكريم -كما تقدم-، وإن تنازل واستعمله فإنه يذكره من دون صفة، وهو يزعم أنه بهذا المسلك يهيئ الأجواء لقراءة علمية محضة تبتعد عن المؤثرات الإيمانية التي تؤدي إلى تقرير أمور سلفا.

و_ تسمية الآيات القرآنية بـ: «العبارات النصية للقرآن»[1]: إمعانا في تجريد القرآن الكريم من خصوصيته وقداسته، يعرض محمد أركون عن مصطلح «آية»، إلى مصطلح «العبارات النصية للقرآن»، ليستوي بعد ذلك الكلام الإلهي بالكلام البشري.

وفضلا عن ما سبق فإنه يذكر النبي صلى الله عليه وسلم من دون أن يتكلف عناء الصلاة والسلام عليه، بل إنه أحيانًا يتعمد تجريده من صفة النبوة والرسالة بأن يسند إليه وظائف أخرى مثل الفعالية الاجتماعية، قال محمد أركون: «وهذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يدعى: محمد بن عبد الله»[2].

وهذا التغيير المقصود للمصطلحات يفضي إلى إلغاء المصدر الرباني للقرآن الكريم، ونزع ورفع القداسة عنه، وإضفاء الصفة البشرية عليه، ومن ثم فهو يؤسس لمبدأي الأنسنة[3] والعقلنة المطلقة [4]، وهذا مآل طبيعي للدعوة التاريخية.

---

(١) ينظر الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ٣٥.

(٢) قضايا في الفكر الإسلامي، محمد أركون، ص ١٨٦.

(٣) ترى هذه الخلفية الفكرية الأركونية، أن قداسةَ القرآن الكريم تُمثِّل عائقا كبيرا أمام القراءة المنطلقة المفتوحة، وعليه فلا بد من تجريده من هذه الميزة، وذلك بنقله من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، وتوسلت لتحقيق ذلك بحذفُ صفات التعظيم عن القرآن الكريم، واستبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة، ونزعة الأنسنة في الفكر الأركوني واضحة جدا، وفيها أعدت أطروحات علمية منها: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إعداد مصطفى كيحل، إشراف إسماعيل زروخي، جامعة محمود منتوري، قسنطينة الجزائر، سنة ٢٠٠٨ م.

(٤) وهي خلفية فكرية تهدف إلى رفع عائق الغيبية، وإطلاقِ سلطة العقل، إذ قرر القارئ الحداثي أنه لا آيةَ قرآنيةَ تمتنع عن الاجتهاد، وما من ضوابطَ ولا حدودٍ للتأويل، قال محمد أركون: «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية، ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا، إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء كانت مسلمة أم غير مسلمة»، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٧٦، وقد شرح طه عبد الرحمن هذين المبدأين شرحًا وافيًا في محاضرة له في نقد القراءات الحداثية، تم الاطلاع عليها عبر الشبكة العنكبوتية على هذا الموقع:

http: / /www.hewarye.com /vb /archive /index.php /t-

المبحث الثاني

إنجازات وإخفاقات القراءة التاريخية

المطلب الأول: إنجازات القراءة التاريخية

أولا: الدعوة إلى إعادة قراءة القرآن الكريم، وإعادة قراءة التراث:

أهم إنجاز للمشروع الأركوني، -فيما أرى- هو الدعوة إلى إعادة قراءة التراث، والدعوة إلى قراءة القرآن الكريم بعقولنا لا بعقول غيرنا -ممن سبقنا-، وإن لم يكن سابقا إليها، فقد تقدمت عليه دعوة التجديد -بمحاسنها ومآخذها- لمحمد عبده ومحمد رشيد رضا إلى ذلك، وإعادة قراءة التراث، وقبله؛ إعادة قراءة القرآن الكريم، فعل ينبغي ألا يقتصر على زمن ولا مكان ولا فئة، وهو فعل له ما يسنده شرعا؛ فالآيات الكريمات الداعية إلى التدبر والتفكر وإعمال العقل كثيرة، وما يبرره عقلا، فالقدرات العقلية نظرا وتحليلا وتركيبا واستنباطا متفاوتة، ويقتضيه واقعا، فالنوازل التي تطلب إجابة قرآنية تتوالى وتتكاثر، وأدوات الكشف عن مراد الله تعالى متغيرة.

ومع إقرار ضرورة إعادة قراءة القرآن الكريم والتراث، ينبغي ألا تدفعنا الحماسة إلى طرح كل ما أنتجه السلف، فالمعرفة الإنسانية تراكمية بطبعها، ومع ذلك لا بد من النظر إلى التراث بعين التقدير وليس التقديس، فالقداسة المطلقة هي للقرآن الكريم -النص المفسَّر-، أما النص المفسِّر فهو نتاج علمي بشري، قابل للنقد، فالأخذ أو الرد.

ثانيا: الدعوة إلى تعداد المناهج، والانفتاح على الآخر:

المشروع الأركوني وهو يقترح قراءة جديدة للقرآن الكريم، وظف مناهج لسانية وفلسفية، مع التحفظ لا على تلكم المناهج، ولكن على خلفيات التوظيف، والحمولة الفكرية والعقدية التي حُمِّلَتْها تلك المناهج جبرا، يكون أكد ضرورة وفائدة الانفتاح العلمي المنهجي على الآخر، وقد استخدم أسلافنا مناهج عديدة بغية الكشف عن حقائق قرآنية، ومن ذلك توظيف المنهج التجريبي للكشف عن حقيقة وزن الذرة، والتي من معانيها النملة، قال أبو حيان مفسرا قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ ﴾[1] «فأخبر تعالى بصفة عدله،

(١) سورة النساء من الآية ٤٠.

وأنه عز وجل لا يظلم أدنى شيء... وضرب مثلا لأحقر الأشياء وزن ذرة، وذلك مبالغة عظيمة في الانتفاء عن الظلم البتة، وظاهر قوله: «مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» أن الذرة لها وزن، وقيل لا وزن لها، وأنه امتحن ذلك فلم يكن لها وزن...»[1]، إن لفظة «مثقال» دفعتهم إلى الكشف عن وزن النملة، غير أن الميزان الذي توفر لهم يومئذ لم يسعفهم في الكشف عن وزنها، فقالوا بأن لا وزن لها، وحاول غيرهم تقريب وزنها، فقالوا على ما عبر به في القاموس المحيط: «الذَّرُّ صغار النمل، ومئة منها زنة حبة شعير»[2].

وقصة وزن النملة، وإن انتهت إلى نتيجة خاطئة بسبب عدم دقة الميزان، إلا أنها مفخرة عظيمة للمسلمين، ومنقبة كبيرة لهم، وهي ترد وببساطة على الزعم الأركوني القاضي ببرمجة العقل المسلم وتوقفه عن الأداء، فها هو العقل المسلم يتفاعل إيجابيا مع القرآن الكريم، وتستفزه آية بل لفظة قرآنية، فيهرعون للبحث والاختبار.

وحريّ بالذكر هنا أن القرآن الكريم لا يخشى البحث وإعمال العقل، بل يدعو إليهما، لأن البحث الجاد وإعمال العقل بحق نهايته إلى الحقيقة التي هي غاية القرآن الكريم ومطلبه.

المطلب الثاني: إخفاقات القراءة التاريخية

للأسف الشديد المشروع الأركوني الذي حاول أن يقدم نفسه كسابقة علمية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، المشروع الذي زعم أنه يمتلك أدوات منهجية علمية كفيلة وحدها بالكشف عن الحقيقة، المشروع الذي دعا إلى طرح الأدوات المنهجية العربية الإسلامية، وسفه أحلامها، للأسف الشديد؛ هذا المشروع لم يتأخر الزمن كثيرا في إظهار عوراته التاريخية والعلمية والمنهجية[3]، ومن ذلك:

أولاً: ادعاء العلمية ونفيها عن الآخر، وفيه جلاء النرجسية، وروح الإقصاء الواضحة جدا في أقوال محمد أركون الذي يَعُدُّ نفسه العالم المجتهد المتسلح بالآلات العلمية الحديثة،

(١) البحر المحيط، أبو حيان، ج ٣ ص ٢٦١.

(٢) القاموس المحيط، الفيروز أبادي، باب الراء فصل الذال، ص ٤٢١.

(٣) وهي من الكثرة ما وفر مادة خصبة لتأليف كتاب، عدد صفحاته بنظام الوورد ثلاث مئة وتسع وخمسون صفحة، عنوانه: «الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري -دراسة نقدية تحليلية هادفة-، لصاحبه: خالد كبير علال، حاصل على دكتوراه دولة في التاريخ الإسلامي من جامعة الجزائر.

ويصفها بـ: «الباحث المفكر»[1]، وأنه يأمل تقديم: «إضاءة حاسمة ليس فقط لمسألة القرآن الذي أصبح مصحفًا، وإنما بشكل أوسع وأعم لمسألة رهانات المعنى، والدلالة المتضمنة في التضاد بين المجتمعات الشفهية ومجتمعات الكتاب المقدس أو الكتب المتفرعة عنه»[2]، وأنه صاحب إبداعات مصطلحية، وجهود نقدية، إلا أن: «الكثيرين لم يروا في هذا المصطلح الجديد الذي اخترعته إلا تقليدا للمصطلح القرآني «أهل الكتاب» وهكذا أهملوا كل الجهد النقدي الذي بذلته»[3].

وهذا خطأ علمي فادح لم يقبله، ولم يغفره، ولم يسكت عنه حتى أنصار المشروع الأركوني نفسه، ومنهم علي حرب[4]، الذي يتابع الأعمال الأركونية أولاً بأول[5]، وهو القائل: «فإن أركون يقدم لنا قراءته بوصفها «قراءة علمية» للفكر الإسلامي كما ينبئنا عنوان كتابه الأخير، وهو إذ يقوم بقراءة القرآن ينظر إليه بصفته خطابا «أسطوري البنية»، وبالطبع فإن من يضع خطابه في دائرة العلم يرى إلى الخطابات الأخرى واقعة في دائرة الأسطورة أو الوهم أو الإيديولوجيا.. وهنا نختلف مع الأستاذ أركون كل الإختلاف[6]، ولننظر فيما يعنيه عنوان كتابه، فماذا تعني «القراءة العلمية» للفكر الإسلامي سوى أو[7] القراءات السابقة لم تكن علمية؟ [...] فأركون يتصدى لقراءة القرآن وتفسيره، والأوائل قد فسروه أكثر من مرة، ولكن أركون إذ يفسر القرآن أو ينظر في التفاسير الموضوعة له يضفي صفة العلم على قراءته، ولا معنى لذلك سوى نفي الصفة العلمية عن القراءات القديمة، وهذا ما نعارضه به، لأننا لو فعلنا ذلك لكننا[8] ننفي ذلك النتاج الفكري الضخم الذي تركه لنا علماء التفسير، أجل التفسير، علم من العلوم العربية الإسلامية، ومن يقرأ كتاب «البرهان في علوم القرآن»

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون ص ٤٩.
(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص ٨١.
(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص ٨٠.
(٤) كاتب ومفكر و فيلسوف لبناني، له العديد من المؤلفات منها: «نقد النص» و«هكذا أقرأ».
(٥) وهو القائل: «أنا الذي أعنى بفكر أركون ونتاجه، فإني أقرأه وأتابع أعماله من خلال الترجمات العربية التي يقوم بها هاشم صالح بالتعاون مع المؤلف وتحت إشرافه»، نقد النص، علي حرب، ص ٦٤.
(٦) كذا في النص، والصواب: الاختلاف، بهمزة وصلية.
(٧) كذا في النص، ولعله سبق قلم، والصواب: أن.
(٨) كذا في النص، ولعله سبق قلم، والصواب: لكنا.

للزركشي، وهو مصنف في أصول التفسير إذا صح التعبير، يتبين له أن التفسير ميدان علمي له حده وماهيته، وله موضوعه وغرضه، وله لغته ومصطلحاته، وله قواعده وأصوله، وله أدلته وبراهينه، طبعا إننا إذ نقرأ القرآن اليوم، أو نعيد النظر في التفاسير القديمة، قد نستكشف حقائق لم تستكشف من قبل، أي أننا قد نعقل ما لم يعقله السابقون، ولا عجب فهذا دليل على تجدد الفكر وتطوره، أو على اتساعه وتعمقه، ولكن هل هذا يسوغ لنا ادعاء الصفة العلمية لقراءتنا ونفيها عن الغير؟!، وهل إن قراءتنا هي علمية لأننا نستخدم عدة معرفية تختلف عن العدة التي استخدمها المفسرون الكلاسيكيون، هذا ما لا نسلم به، لأننا نرى أن كل مفسر يفسر القرآن إنما يفسره بحسب النظام المعرفي السائد في عصره، كل قارئ له يجرب فيه لغته، ويمتحن مفهوماته، وكل واحد يحمل عليه معناه، ويقرأه بحسب استراتيجته(١)[٢].

هكذا يستدرك علي حرب على محمد أركون، ويذكره بأبسط مبادئ المعرفة الإنسانية، وأنها تراكمية يضيف اللاحق إلى السابق، وما علمه اللاحق لتوفر أدوات بحثية ومعطيات معرفية جديدة، لا يعطي الحق بحال نزع صبغة العلمية عمن تقدم، لمجرد توظيفهم أدوات ومعارف مختلفة.

ثانيًا: تصدى المشروع الأركوني لقراءة القرآن الكريم، وتوسل إلى ذلك بمناهج وأدوات غربية، وضعت أساسا لنقد ما يسمى الكتاب المقدس -التوراة والإنجيل-، اكتفى بإسقاطها، ولم يخطر له على بال نقدها، وكتب مشروعه بالفرنسية، وأهمل العربية التي لا يعرف منها إلا الشيء اليسير؛ الذي لم يجنبه اللحن أثناء اللقاءات الإعلامية، وفقه اللغة العربية؛ بجميع مستوياتها: نحوا وصرفا وبلاغة وأصوات...، واحد من أهم الأدوات الضرورية لمن أراد أن يفهم الخطاب القرآني أولا؛ وتفسيره أو الحكم عليه ثانيا، ترى كيف غفل محمد أركون عن كون إتقان الباحث لغة موضوع بحثه شرط أساس للاقتراب من الحقيقة بشأنه؟.

ثالثًا: لئن سارع محمد أركون إلى نفي صفة العلمية عن التراث العربي الإسلامي، فإنه لم يتردد في اعتبار وجودها مطلقة في الإنتاج الغربي الاستشراقي، فكَفَّ عن البحث، واكتفى بترديد أقوال المستشرقين، معبرا عن وفائه الكامل لمعلميه البيض، وأساتذته الغربيين، فهم

(١) كذا في النص، ولعله سبق قلم والصواب: استراتيجية.
(٢) نقد النص، علي حرب، ص ٧٩ - ٨٠.

في نظـره: «الباحثيـن الرواد الذين سـاهموا في الدراسـات القرآنية بشـكل علمـي، وأدوا إلى تقدمهـا، أو تقدم معرفتنا العلميـة بالقرآن»[1]، وجرّته الثقة المطلقة والوفاء للاستشـراق إلى أخطاء علمية ومنهجية وتاريخية فادحة، منها[2]:

١ـ عـدم التوثيق من المصادر الإسـلامية الأصيلة –وهي متوفـرة–، وإيثار التوثيق من المراجع الاستشراقية، ومن ذلك أنه:

– عـرّفَ بعـضَ مصطلحـات علوم الحديـث، كالحديث، والسـنة، والأثـر، والخبر، والسماع، والرواية، وأحال إلى إنسيكلوبيديا الإسلام[3].

– نقلَ أخبارا تاريخية إسـلامية، من دون الرجوع إلى المصادر الإسلامية، وأحال إلى كتب استشراقية[4].

– تحـدّث عن المرسـوم الـذي أصـدره الخليفة العباسـي القـادر بـالله (ت ٤٢٢هـ) المعروف بالاعتقاد القادري، وأحال إلى كتاب للمستشرق الأمريكي جورج مقدسي عنوانه: ابن عقيل: الدين و الثقافة في الإسـلام الكلاسـيكي، الصادر باللغة الإنجليزية[5]، ولم يرجع إلى المصادر التاريخية الإسـلامية التي تكلمت عن هذا الاعتقاد، ومنها: كتاب المنتظم لعبد الرحمن الجوزي (ت٥٩٧هـ) الذي أورد الاعتقاد كاملاً في تاريخه[6].

٢ـ إيراد أخبار ونصوص من دون توثيق تمامـًا، ومن ذلك:

– ادعاؤه حدوث إجماع بين المسـلمين على شـكل ومضمون النص القرآني في القرن الرابـع الهجـري، بعد فترة طويلة مـن الاحتجاج والاختـلاف[7]، وهذه الدعـوى فضلا عن عدم توثيقها، فهي دعوى باطلة أساسـًا – ولعل هذا هو سبب عدم التوثيق–، لأن المسلمين

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص ٣٩.

(٢) سأقتصر هنا على بعض الأخطاء للتدليل والاستشهاد ليس إلا، إذ لا يمكن ذكرها جميعا، فهي من الكثرة ما يسع مجلدا ضخما، وللتوسع قليلا يرجى الاطلاع على كتاب الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون والجابري، خالد كبير علال، ص ٥ وما بعدها.

(٣) ينظر الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص ٢٢ – ٤٨.

(٤) ينظر تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص ٢٢٤ وما بعدها.

(٥) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، محمد أركون، ص ١١ – ١٢.

(٦) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، الجوزي، ج ١٦، ص ١٠٦ وما بعدها.

(٧) ينظر كتابه: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٩٤.

أجمعوا على النص القرآني في الجمع البكري، وهو حدث في القرن الأول الهجري.

- إيراد أخبار تاريخية عن عصر دولة بني بويه بالمشرق الإسلامي (٣٢٠-٤٤٧هـ)، من دون توثيق[١].

- أورد حديثا بالمعنى، ومن دون تخريج، وهو حديث لا أصل له، وهو: «اختلاف أمتي رحمة»[٢]، فقال: «إن الحديث الشهير الذي يتناول الاختلاف، ويرى فيه رحمة للأمة، يُعبر بطريقته الخاصة عن فائدة الاختلاف»[٣]، في حين ساق حديثا صحيحاً -من دون تخريج-، ولم يسمه حديثاً بل: «مبدأ قوي من مبادئ اللاهوت الإسلامي»[٤]، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٥].

٣- توظيف مغالطات بقصد التضليل والإيهام، ومن ذلك:

- التظاهر بمخالفة المستشرقين في تعاملهم مع الإسلام منهجاً وتطبيقاً[٦]، وهو في الواقع تلميذهم الوفيّ.

- نفي التوثيق الكتابي الفوري للقرآن الكريم، وهو القائل: «هنا نجد أنفسنا أمام المشكلة الضخمة للكلام الشفهي -أي القرآن- الذي أصبح نصا»[٧].

- ادعاؤه بأنه لا يُوجد إسلام واحد، و إنما يُوجد إسلامات، بقدر الفئات الثقافية والعرقية التي تعتنقه، وهذا زعم باطل، ومغالطة مكشوفة، لأن الإسلام في أصله وحقيقته إسلام واحد، يقوم على القرآن الكريم، والسنة النبوية الصحيحة، وأما التعدد العرقي، فمرده لعالمية الإسلام، وأما التعدد الثقافي -كما سماه-، فمرده اختلاف الفهوم والتفسيرات التي يستوعبها ويقرها القرآن والسنة.

---

(١) ينظر: معارك من أجل الأنسنة، ص ٦١ و ما بعدها.

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني، حديث رقم ٥٧، ج ١ ص ١٤١.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص ٩٣.

(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص ١١.

(٥) أخرجه الترمذي في سننه، ج ٤ ص ٢٠٩، وأحمد، بلفظ: «لاَ طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ»، حديث رقم ١٠٩٥، ج ٢ ص ٣٣٣.

(٦) ينظر مثلا: الفكر الأصولي، ص ٤٦، ٤٧، ٤٨، ١٩٧، ١٩٨. والإسلام، أوروبا، ص ٩٨.

(٧) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ١٤٦.

٤- كثـرة المبالغـات والتهويلات: وظف محمـد أركون منظومة مصطلحيـة ومفاهيمية، أحاطهـا بالكثيـر من التبجيل -الـذي عابه على التراث الإسـلامي-، فهو لا يـتردد في التباهي بعملـه، وتوظيفـه مناهج لم يسـبقه غيره إليها في الدرس الإسـلامي، ولا يـتردد في ازدراء منتج غيره، وحري بالذكر أن ترسانته المصطلحية من مثل: «الطقس الشعائري، الرأس مال الرمزي، المخيال الاجتماعي...» يغلب عليها الخواء، والغرض منها في الغالب الإبهار ليس إلا.

٥- وصف الذات الإلهية بما لا يليق بها، ومن ذلك وصفه الله تعالى بالبطل المُغَيّر[١].

٦- تحريف معاني نصوص القرآن الكريم، ومن ذلك:

- ادعـاؤه أن معنـى قوله تعالـى: ﴿رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾، كان يعنى زمن الرسـول: «رب القبائل»[٢]، وهنا الرغبة في التحريف بينة، وقصد التضليل جليّ، لأنه أقرّ أنه أخذ هذا المعنى من ترجمة جاكلين شابي[٣]، وكان بإمكانه أن يرجع إلى ترجمات أكثر أمانة ووفاء بالمعنى الأصلي -وهي لا تعد كثرة-، وهو قد آثر الأخذ عن جاكلين دون غيرها، ووصف كتابها بـال: «قيّم»، لا لشيء إلا لكونها تسير وإياه في اتجاه واحد بخصوص النظرة إلى القرآن الكريم وكيفية التعامل معه، وفي مدح عملها يقول: «أشـعر بالسـعادة فعلا لأن أشـير إلى كتاب قيم مثل هذا الكتاب، كتاب يمشي في الاتجاه الذي يرغبه الباحث المفكر ويسعى إليه، إن كتابها يقدم المثال العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية، إبستمائية وإبستمولوجية، في الكتابة التاريخية عن القرآن، إن المؤلفـة ترسـم حدودا لا يمكن اختراقهـا بين القانون المعياري لمهنة المؤرخ من جهة وبين مجال الفكر الإيماني والمعرفة الإيمانية من جهة أخرى»[٤].

٧- إيـراد الروايـات -ولـو ضعيفة- مـا دامت توافق هـواه، والإعراض عـن الروايات الصحيحـة التـي تخالف مذهبه، وهذا مسـلك في التعامل مـع الروايات لا صلة لـه بالعلمية والموضوعية مطلقًا.

---

(١) ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ١٠٥.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون ص ١٣٨.

(٣) ينظـر: الفكـر الأصولي واسـتحالة التأصيـل، محمد أركون ص ١٨٦، وكانت جاكلين شـابي، قـد ألفت كتابًا بالفرنسـية، عنونته بـ: « Le seigneur des tribus. L'Islam de mahomet»، أي: «رب القبائل، إسـلام محمد»، طبع بباريس سنة ١٩٩٧م.

(٤) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون ص ٤٩ - ٥٠.

٨- نَفَى الأصل الرباني للشريعة الإسلامية، وهو الذي تساءل: «كيف حصل أن اقتنع ملايين البشر أن الشريعة ذات أصل إلهي؟»[١]، ثم انتهى محمد أركون إلى أن الشريعة تشكّلت تدريجياً بفضل ممارسات القضاة، واجتهادات العلماء، وهو مذهب المستشرقين كـ«جولد تسيهر»، مؤكداً ومسفراً عن تبعيته المطلقة لهم، قال -تتمة لكلامه السابق-: «إن على المنهج التفكيكي والتحليلي العلمي المحرر في كتابة التاريخ أن يجيب عن هذا السؤال. هذا ما سنحاوله الآن حسب الرواية الرسمية، فالشريعة كانت قد تشكلت تدريجياً بفضل ممارسات القضاة الذين كان عليهم مواجهة حل مسائل المسلمين المتفرقة والعديدة، كان منهجهم يتمثل في استجواب القرآن من أجل استخلاص الحل منه [...] هذه الرواية الرسمية للقصة التي كان المستشرقون قد وضعوها على محك النقد التاريخي أثبت هؤلاء المستشرقون (غولدزيهر، شاخت، إلخ...) أن الأشياء كانت قد جرت بشكل مختلف، وأن النظرية (أو الرواية) التي اخترعها التراث ليست إلا وهما، وذلك من أجل إسباغ الصفة الإلهية على قانون قد أنجز داخل المجتمعات الإسلامية، وبشكل وضعي كامل»[٢]، هذا هو صاحب المشروع العلمي الكبير، وبعد أن شَوَّقَ وبَشَّرَ بتطبيق المنهج التفكيكي والتحليلي العلمي المحرر في كتابة التاريخ للإجابة عن سؤال أزعجه، اكتفى بتقرير إجابة صاغها غيره، ولم يقم، ولا أقاموا عليها دليلا.

رابعًا: العجز عن التنزيل والتطبيق على كامل القرآن:

عاش محمد أركون اثنتين وثمانين سنة، ستا وثلاثين سنة منها بعد إعلانه عن مشروعه «الكبير»[٣] كما يحلو له أن يصفه، وهي مدة زمنية طويلة، وكافية لأن يستوفي القرآن الكريم كاملا قراءة وفق منهجه المقترح، إلا أنه اقتصر على سور من القرآن الكريم لا يبلغ عددها عدد أصابع اليد الواحدة، فقد طبق منهجه على سورة الفاتحة والتوبة والكهف والعلق، ويُفْتَرَضُ لمشروع وُصِفَ بـ: «الكبير»، و بـ: «القراءة العلمية»، أن يوظف أداة الاستقراء

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

(٣) يرجى متابعة برنامج «إضاءات» على موقع: yootube - الذي يعده تركي الدخيل، والذي استضاف فيه محمد أركون؛ في حلقتين، وفيه شرح محمد أركون مشروعه الكبير كما وصفه.

الكامل، أما أن يقتصر العمل على أربع سور من أصل مئة وأربع عشرة سورة، فهو الدليل على القصور البَيِّن الواضح.

خامسًا: استعادة شبهات المشركين ومصطلحاتهم:

بشر محمد أركون بمشروع كبير وعلمي جديد كليا، إلا أنه لم ينتبه أنه قام باسترجاع شبهات مشركي مكة -وهو لا يخفي إعجابه بهم-، بل ووظف مصطلحاتهم التي عبرت عن تخبطهم وتخبطه بخصوص وصف القرآن الكريم، ومحتوياته: كالأساطير، والسحر.

سادسًا: تخبط المشروع الأركوني بعدم وضوح الهدف:

يبدو المشروع الأركوني على الرغم من نرجسيته وادعائه امتلاك «الآلات العلمية»، متخبطا، تائها، ضالا، فهو لم يحسم أمره بخصوص النص الذي سيمارس عليه مشروعه القرائي «الكبير»، وبقي مترددا بين أمرين:

الأول: إعادة قراءة النص القرآني المتوفر بأدوات جديدة علمية -في تقديره-، ثم تجاوز أحكامه التي لم تعد مسايرة للعصر، كحكم الميراث مثلا الذي قال فيه: «لا يمكننا أن نستمر في قبول ألا يكون للمرأة قسمة عادلة، فعندما يستحيل تكييف النص مع العالم الحالي، عندما يكون منبثقا عن وضع اجتماعي لا يتناسب في شيء مع عالمنا الحاضر، ينبغي العمل على تغييره»[1].

وجرأة أركون في الدعوة إلى تجاوز أحكام القرآن الكريم لم تقتصر على الأحكام الفقهية، بل امتدت لأحكام العقيدة وفيها يقول: «لا أقول هذا الكلام لكي أغلب موقف الإسلام فيما يخص مسألة البعث، وإنما لأفتتح حقلاً جديداً من التفكير تصبح فيه المزاعم التقليدية للمسيحية والإسلام متجاوزة معا عن طريق دراسة المشاكل المتموضعة في ما قبل البعث والصحة الإلهية للقرآن، ينبغي العودة إلى أسس المسألة وأصلها، كنت قد بينت في مكان آخر كيف أن معارضي النبي [صلى الله عليه وسلم] في مكة والمدينة كانوا يطلبون منه براهين قاطعة على هذه الصحة، تماماً كالمناقشات التي حصلت في المسيحية بخصوص القبر الفارغ والبعث في زمن الحواريين»[2].

(١) التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءة المعاصرين، إبراهيم محمد طه بويداين، ص٢٠٤.
(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ٤٦.

الثاني: إعادة صياغة النص القرآني وفق معطيات تتيحها وثائق -لم يذكرها محمد أركون، ولم يبشر باحتمال وجودها-بعد أن قرر -من دون حجة- أن النص القرآني تعرض للتحريف لدواع طائفية ومذهبية، قال: «ينبغي أولا إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا، وهذا يتطلب الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا، سواء كانت ذات أصل شيعي، أم خارجي، أم سني، هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر، المهم عندئذ التأكد من صحة الوثائق المستخدمة، بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخرا [...]، هكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص الذي يتبعه فيما بعد-وكما حدث للأناجيل والتوراة- إعادة قراءة سميائية ألسنية للنص القرآني، إن المنهج الألسني رغم غلاظته وثقل أسلوبه، يمكنه أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص علاقة منغرسة منذ الطفولة»[1].

سابعًا: محاولة المصادرة على المطلوب والالتفاف على الحقيقة:

انطلق محمد أركون في الدرس القرآني بمنهج تاريخي، وهو يريد أن يثبت نتائج افترضها سلفا، ولم يستسلم للبحث العلمي ولم ينقد له، انطلق وهو يسوي بين القرآن الكريم المحفوظ، وبين التوراة والإنجيل المحرفين، معتبرا الجميع نصوصا تمتعت بالقداسة حينا من الزمن، ثم اعتراها التغيير، لتفقد بعدها ما يجب لها من التقديس، لذا راح يتفنن في استبدال المصطلحات الإسلامية بمصطلحات غربية، الظاهرة القرآنية، الخطاب النبوي، المدونة الرسمية... وهذا مسلك غير علمي تماما -«لمشروع علمي كبير»-، لأنه يستبدل مصطلحات مقررة بأخرى مفترضة لا حجة عليها.

ثامنًا: مشروع تقويضي، ذو نزعة تفكيكية تشكيكية تجاوزية، وليس مشروعاً علمياً:

يفترض في المشاريع العلمية الرصينة، والقراءات الجادة، أن تؤسس فكراً قائما على الحجج والبراهين والأدلة، في حين اكتفى المشروع الأركوني بالتشويش على الفكر

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

الإسـلامي والإنسـاني، مشـروع حاول أن يلبس ثوب العلمية، لكنه تجرد منها، بالتسـوية أو المقارنـة بين المختلفيـن تماما -القـرآن الكريم المحفـوظ والكتب السـماوية المحرفة-، والتخبط بعدم وضوح هدف المشـروع، والتيه بالخلط بين مناهـج مختلفة، ومحاولة إخفاء وهن هذا المشروع بالإبهار باستعمال مصطلحات غريبة، وعبارات موغلة في التعقيد.

تاسـعًا: المشـروع الأركوني زعم التجديـد والعصرنة والحداثـة، إلا أنه اكتفـى بتقليد حداثـة الآخر، المختلفة من حيث الدواعي والأهداف، إذ ثمة فرق بين روح الحداثة، وواقع الحداثـة[1]، روح الحداثة التي تعني جملة من المبادئ التي تسـعى إلى التطوير، وتطمح إلى الأفضـل، وواقع الحداثة؛ وهو المسـتوى الذي أمكن لبعضهـم، في هذا المجتمع أو ذاك من الوصول إليه في محاولتهم تجسيد قيم الحداثة، وهي محاولات شتى متباينة ونسبية، وما قام به أدعياء الحداثة العرب، ما هو إلا محاولة فاشلة لاستنساخ واقع حداثة الآخر، ولم يقتربوا البتة من روحها.

وهكذا فإن قراءة الآيات القرآنية كما مارسها صاحب المشروع العلمي الكبير وأنصاره، هي تقليد صريح لما أنتجه واقع الحداثة في المجتمع الغربي، فلا ينفع أن يقال أن إبداع هؤلاء القـراء يتجلـى في كونهم قاموا بتطبيق منهجيات ونظريات لم تطبـق على القرآن من قبل، فقد ظهـر أن هـذا التطبيق لا يعدو كونه إسـقاطا آليا، والإسـقاط لا إبداع معه، بـل إن هذا التقليد جعـل قراءتهم ترجـع إلى زمن ما قبل الحداثة، وهو زمن الوقـوع تحت الوصاية الذي ثارت عليـه بالذات الحداثة، وقد رضي هؤلاء بأن يضعوا أنفسـهم اختيارا تحـت الوصاية الثقافية والفكرية والسياسـية لصانعي الحداثـة، فتكون قراءاتهم، بموجـب روح الحداثة، عبارة عن قـراءات القاصريـن، لا قراءات الراشـدين، ويلزم بالتالـي أنه لا حداثـة إلا بالتحرر من هذه الوصاية الشـاملة، والخروج إلى فضاء الإبداع الحقيقي، الـذي لا يتأتى عن طريق القراءات الحداثيـة، وإنمـا بتفعيل فريضـة التدبر، وحركـة التجديد التفسـيري المنضبطـة بجملة من الضوابط، التي تضمن لها سلامة المسار وطيب الثمار.

عاشـراً: جرأة رواد القـراءة التاريخية على القـول في القرآن الكريم مـا ليس فيه، فتحت

(١) ينظر روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ص ٢٤ وما بعدها.

شـهية كل من رام شهرة ولـم يبلغها بعلم رسخت بها قدمه، ولا بفكرة نيرة جادت بها قريحته، للهذيـان ومحاولة النيل مـن القرآن الكريم، وهيهات هيهات، ومن أولئك من دُعِيَ بصاحب الفراغـات[1]، الذي حاول أن يبدو كمنظرٍ للونٍ جديدٍ من التعامل مع النصوص، ومقترحِ فنٍ جديـدٍ في القـراءة، وقبل ذلك أطلق حكما وعممه –من دون تأسـيس– فقال: «لا يوجد نص متماسـك كما هو الخط المستقيم، حيث بالتحليل الفلسفي التقليدي هو بمثابة نقطة ممتدة، لا نصَّ متماسك، أقصد: لا نصَّ من غير فراغات متغلغلة بين تصوراته وأفكاره وجمله، وإذا كانت القراءة أصنافاً وفنونا، فلنجعل من قراءة الفراغات داخل النص فنا من هذه الفنون»[2].

وبعدما فرغ صاحب الفراغات من التأسـيس لنظريته –من دون حجج–، لم يجد سـوى القرآن الكريم حقلا للتطبيق، قال: «هذا هو النص، مجموعة من التصورات والأفكار والآراء والصور، ولكن بين كل فكرة وأخرى، بين كل تصور وآخر مسافة كبيرة، هذه المسافة تختزن حقائق غائبة، هل يمكننا اكتشافها؟، وهي مسافة جاهزة في بعض الأحيان لملئها بما نريد، بما نرغب، وبما نفكر، وبما نريد أن نوصله أيضا، فهل يمكننا أن نتناص مع غيرنا بهذه الطريقة؟، يقـول القـرآن الكريـم: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴾[3]، فممـا لا شـك فيه هناك مسـافة مذهلـة بين الترابيـة والبشـرية»، وأضاف: «العقـل بهذا يملأ فراغات القرآن، ليس هذا الجهد من نوع التفسـير، التفسـير توضيح وبيان للمقصود، ينصب على اكتشاف الدلالة، أما هذه المحاولة فهي عملية (ترميم للنص القرآني) تكميل للنص»[4]، إن صاحب الفراغات الذي يزعم ترميم النص القرآني –حاشا لله ولكتابه العظيم– كان حريـاً به أن يوجه جهوده لترميم عقله وملء فراغاته، فهو من السفه ما جعله يفضح نوايا «مشروعه:

(١) هكذا دعاه عبد الحمن بودرع، ورفض التصريح باسمه في متن كتابه، وهو غالب حسن الشابندر، كاتب عراقي، مقيم في السـويد، ذو نزعة لتوحيد الطوائف الشـيعية لمواجهة أهل السنة، «مفكر إسلامي» !، يزعم أن لا مرجعية له سوى مرجعية النقد، من مؤلفاته: «ليس من سيرة الرسول الكريم»، و«مشكلة تدوين الحديث في عصر النبيّ»، ينظر: الخطاب القرآني ومناهج التأويل، عبد الرحمن بودرع، ص ٣٦ – ٣٧.

(٢) فراغات النص القرآني... من يملأها وكيف؟، غالب حسن الشابندر، مجلة إيلاف الإلكترونية، عدد مارس سنة ٢٠٠٩.

(٣) سورة الروم الآية ٢٠.

(٤) فراغات النص القرآني... من يملأها وكيف؟، غالب حسن الشابندر.

قراءة النصوص بملء فراغاتها»، وأنه مشروع لا يعنيه أبداً خدمة النص، وإنما خدمة الرغبات والأهواء والخبث!!!... ، فقال: «والمطلوب هو اقتحام هذا الفراغ من أجل اكتشاف بعض هذا المخزون، وهناك معنى آخر لملء هذا الفراغ، أن نُسلِّل أو ندسَّ بين الأفكار والتصورات خيالنا، رغباتنا، شهواتنا، أفكارنا، نمضيها بين تلكم الأفكار والتصورات التي يحملها النص، نُلْحِمْ بين الأفكار والتصورات بواسطتنا نحن، أنفسنا، روحنا، ضميرنا، خبثنا، فرحنا، وكل ما هو لصيق بنا، بشكل وآخر »[1].

❋ ❋ ❋

(١) المرجع نفسه.

خاتمة

هذا، وقد انتهت الورقة إلى:

أولاً: أن المشـروع الأركوني حاول أن يرتدي ثوب العلمية؛ لكنه ابتعد عنها كثيراً، يؤكد ذلـك كثرة الأخطاء التاريخية والعلمية والمنهجية الفادحة التي عانى منها؛ والتي يسـلم منها -غالبا- البحث العلمي المبتدئ.

ثانيـًا: أن المشـروع الأركوني وهو يقدم نفسـه مصححا لمسار الفكر العربي الإسلامي، وواصفـا ذاتـه بالقـراءة العلمية للقـرآن الكريم، والتراث الإسـلامي، يزعم امتـلاك الحقيقة المطلقة، باحتكار صفة العلمية، ونفيها عن غيره، وهو بذلك يكون قد أصاب نفسه في مقتل.

ثالثـًا: أن المشروع الأركوني سعى إلى العلمنة، وليس العلمية للفكر العربي الإسلامي[1]، وأن همـه هـو عزل القرآن الكريم عن الحياة، تمامـًا كما حـدث مع التوراة والإنجيل، وليس قراءته -كما زعم- قراءة علمية.

رابعـًا: أن المشـروع الأركوني؛ في واقع الأمر ليس مشـروعا تجديديـا إبداعيا، وإنما هو تكـرار ببغائي لطرح غربي واستشـراقي تنـاول النص التوراتي والإنجيلـي، وألحق بها النص القرآني، وتعامل مع الجميع بالكيفية نفسها، وللأسف أيضا المناهج الغربية وإن ارتدت ثوب العلمية، وتزينت بحلية الموضوعية، فإنه في لا شـعور واضعيها ومنفذيها العقدة من السـلطة الكهنوتية عموما، والكنسـية خصوصا، غير أن هذه العقدة لم تقتصر على التوراة والإنجيل، بـل امتدت للقـرآن الكريم، وهنا لا بد من رفع لافتة قف كبيـرة عاليا، ولئن نجحت المناهج والدراسات الغربية في رفع القداسة عن نصوص التوراة والإنجيل، فلن تتمكن من فعل ذلك مـع القرآن الكريـم، ولئن ردد أدعياء الحداثة العرب ببغائية كلام بعض المستشـرقين بشـأن تاريـخ توثيق نص القـرآن الكريم؛ القاضي باندثار النص الأصلي، فقد غفلوا؛ بل تغافلوا عن قـول البعـض الآخر من المستشـرقين الذين لم يـترددوا في الاعتراف بصحـة وأصالة النص القـرآني، وهذا كلام المستشـرق «ن بورلـي»: «بين أيدينا كتاب معاصـر، فريد في أصالته وفي سـلامته، ولم يشـك أحد في صحته كما أنزل أي شـك جديّ، وهذا الكتاب هو القرآن، وهو

(١) وهو مقصد لم يخفه محمد أركون، بل صرح به، وأفرد له عنوانـًا خاصـًا: «الإسلام والعلمنة» في كتابه: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٧٥ وما بعدها.

اليوم كما كان يوم كتب أول مرة تحت إشراف محمد [صلى الله عليه وسلم]... وهذا الكتاب ليس مجموعة أحاديث أو تقارير يفترض فيها أن محمدا قد قالها، فهي نفس الآيات التي أملاها بنفسه يوما بعد يوم، وشهرا بعد شهر خلال حياته.. وأن الحسنة الوحيدة في طريقة زيد أنها كانت أمينة فوق الشبهات، فلم يفعل شيئا ليضيف فقرات، أو يضع جمل ربط، أو يحذف، أو ينسخ.. لقد عمل بإخلاص لا يمكن تصوره... والمهم أن القرآن هو العمل الوحيد الذي عاش دون أن يبدل فيه، ولا يوجد شيء يمكن أن يقارن بهذا أدنى مقارنة في الديانة اليهودية، ولا في الديانة المسيحية»[1].

خامسًا: أن توظيف مختلف المناهج العلمية الصحيحة، والمعارف الإنسانية، للكشف عن الحقيقة هو من الحكمة؛ التي هي ضالة المؤمن.

سادسًا: أن الانفتاح على الآخر ينبغي أن يكون وفق ضوابط تمنح فرصة الاستفادة، وتمنع الانبهار المفضي للانصهار فالاندثار.

وتوصي الورقة بإعداد المزيد من الدراسات لبيان تهافت ووهن دعوات المتسورين لإعادة قراءة النصوص الشرعية، والتفعيل المستمر لفريضة التدبر وحركة التجديد التفسيري المنضبطة، ولْتَقُمْ بذلك مؤسسات علمية إسلامية عالمية، ضمانا لسلامة المسار، وطلباً لطيب الثمار.

والحمد لله رب العالمين.

❋ ❋ ❋

(١) القراءات القرآنية وأثرها في الدراسات النحوية، عبد العال سالم مكرم، ص ١٠.

قائمة المراجع

أولا: القرآن الكريم:

مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي، برواية حفص عن عاصم وبالعد الكوفي، وعدد الآيات على طريقته: ٦٢٣٦ آية.

ثانيا: الكتب:

١- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد، أحمد محمد الفاضل، مركز الناقد الثقافي دمشق، ط ١ سنة ٢٠٠٨م.

٢- الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري -دراسة نقدية تحليلية-، خالد كبير علال، دار المحتسب، ط ١ سنة ٢٠٠٨م.

٣- الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط ٢ سنة ٢٠٠١ م.

٤- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، المكتبة التوفيقية، ط ٣ سنة ١٩٩٧م.

٥- امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، سنة ٢٠١١م.

٦- البحر المحيط، أبو حيان، ت عادل أحمد عبد الجواد، وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ سنة ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠١ م.

٧- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ٢ ص ١٩٩٦ م.

٨- جمال القراء وكمال الإقراء، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الصمد علم الدين السخاوي، ت، عبد الحق عبد الدايم سيف القاضي، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت - لبنان، ط ١ سنة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٩- الخطاب القرآني ومناهج التأويل، نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، عبد الرحمن بودرع، مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط - المغرب، ط ١ سنة ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

١٠- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط ٣ سنة ٢٠١٣ م.
١١- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
١٢- سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، ت، أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د ت.
١٣- الصحيح المسند الجامع، محمد بن إسماعيل البخاري، دار طوق النجاة، ط ١ سنة ١٤٢٢هـ.
١٤- الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ٢ سنة ١٩٩٦م.
١٥- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، د ت.
١٦- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي بيروت، لبنان، ط ١ سنة ١٩٩٩م.
١٧- القراءات القرآنية وأثرها في الدراسات النحوية، عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان، ط ٣ سنة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
١٨- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط ٢ سنة ٢٠٠٥م.
١٩- قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، د ط، د ت.
٢٠- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، ت، شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط ١ سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
٢١- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط ١ سنة ٢٠٠١م.

٢٢- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ت، محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٣- نافذة على الإسلام، محمد أركون، ترجمة صياح الجهيم، دار عطية بيروت، لبنان، ط ١ سنة ١٩٩٦م.

٢٤- النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود، محمد عمارة، نهضة مصر، ط ١ سنة ٢٠٠٧م.

٢٥- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ٤ سنة ٢٠٠٥م.

٢٦- نقض مطاعن في القرآن الكريم، يتضمن تفنيد ما ألقاه المدعو طه حسين على طلبة كلية الآداب في الجامعة المصرية، محمد أحمد عرفة، وكيل كلية الشريعة الإسلامية، وقف على تصحيحه وعلق عليه بعض الحواشي، السيد محمد رشيد رضا، صاحب المنار، مكتبة الزهراء، ٩ ش عبد العزيز عابدين، القاهرة، طبعة ثانية ١٩٨٦م.

ثالثا: الرسائل الجامعية:

١- الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إعداد مصطفى كيحل، إشراف إسماعيل زروخي، جامعة محمود منتوري قسنطينة الجزائر، سنة ٢٠٠٨م.

٢- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، أطروحة دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، إعداد محمد محمود كالو، إشراف عبد المنعم بشناتي.

رابعا: المجلات:

- **مجلة إيلاف الإلكترونية، عدد مارس سنة ٢٠٠٩.**

خامسا: المواقع الإلكترونية:

- *https://ar.wikipedia.org/wiki*
- *http://elaph.com/Web/ElaphWriter/2009416830/3/.htm*
- *http://www.hewarye.com/vb/archive/index.php/t-*

إشكالية المنهج الحداثي في التعامل مع النصوص الشرعية

عرض ونقد

د . أنس سليمان المصري

الأردن

مُقَدِّمَة

الحمد لله هادي الجَنان، باري الجِنان، مكلِّف الإنس والجان.

والصلاة والسلام على سيد الخلق، نبي الحق، إمام الغرب والشرق.

وعلى الصحابة الحافظين لدينهم، الناقلين لسنة نبيهم، والتابعين لهديهم وسبيلهم، وبعد:

فلم يشكّل التعامل مع النصوص الشرعية -حفظاً ونقداً- إشكالية عند المتقدمين، سواء في زمن نزول الوحي، أو بعده، كما لم تكن القراءة والحفظ والمنهج العلمي أو الفكري بالأمر الحادث على الأمة الإسلامية؛ بل إنها كانت منذ اللحظة الأولى للوحي، ولا زالت في كل لحظة مورداً رئيساً للعلوم الإنسانية، وطالما كان علماء السلف يقرؤون ويحفظون ويجتهدون، وينتقدون، ويحللون ويراجعون.

ومنذ اللحظة الأولى التي نزل فيها النص القرآني، عمد الصحابة ﷺ لفهمه وتحليله، والسؤال عنه؛ ابتداء مما حكمت عليه خديجة ﷺ من مصدرية الوحي للنبي ﷺ، حتى بداية عصر الخلافة، وأمر أبي بكر الصديق الصحابة ﷺ بجمع القرآن وتدوينه، ونسخه للمدائن والبلدان زمن عثمان ﷺ، حتى بقي أمر السنة المطهرة محفوظاً في القلوب والعقول، إلى ظهور بذرة التدوين، وبزوغ عصر الصحيحين والسنن، وما بعده من المسانيد والمستخرجات، وما رافقها من أجواء الحفظ والنقد، والتدقيق والتحقيق، وما نتج عن ذلك من تصفية لكتب السنة التي بقيت حتى عصرنا هذا حاملة في طياتها كلام المصطفى ﷺ.

كل ذلك التاريخ الإسلامي في التعامل مع النصوص الشرعية كان مليئاً بأجواء الفهم، والتحليل لنصوص الوحي، ودراستها، واستنطاق عباراتها، وتحليل إشاراتها، وحراسة مدلولاتها، وفهمها وتأويلها ضمن قوانين مضبوطة، وقواعد مشدودة، ومناهج راسخة ومرتبطة بمقتضيات اللغة، ومحتكمة للشرع وحدوده، خوفاً من أي تأويل مجازف، أو استنباط مخالف، وصيانة لها من الإسفاف، والبعد عن قوانين التأويل المجانبة لقواعد اللغة والشرع، فتشكلت منظومة متناغمة من أصول الدين والفقه، تحمل قواعد مستندة إلى أدلة شرعية ولغوية معلومة لكل مشتغل في هذا الفن.

وقد وَسِع هذا السلفَ لعقود من الزمان، حكموا به البلاد والعباد، وشرّعوا منه القوانين،

وأقامـوا به عماد الدين، ونشـروا هديه للنـاس كافة، حتى عجزت أية حضـارة أن تضاهي ما وصلت إليه العلوم الإسلامية من الرقي والتقدم والازدهار على مدى مئات السنين.

مشكلة البحث ومبررات اختيار الموضوع:

لقـد بقي الأمر على مـا ذكرنا آنفـاً، حتى برز عـدد من ناطقي اللغة، مدّعـي فقهها؛ تناولوا نصوص القرآن والسنة بقراءة تُسمى بـ«الحداثية»؛ وهي قراءة تأويلية خارجة عن نطاق المعهود المنطقي، مستمدة آلياتها من تجارب الغرب في فهم نصوصهم المقدسة، غير مكترثين لنتاجات نصوصهـم العقدية والفقهيـة بقدر ما تتوق إليه أنفسـهم من النقد، باسـتخدام «نظريات لغوية» مبتدعة (كالبنيوية[1]، والتفكيكية[2]، والسـيميائية[3]»، والتي كانت وليدة الصراع الحداثي الغربي مع الدين، فأدى ذلك إلى الاشتغال بالإنسان بعيداً عن الله (الأنسنة)، والاهتمام بالعقل خارجـاً عـن الوحـي (العقلنـة)، ومراعاة للدنيا من غير النظـر إلى الآخرة (الأرخنـة)، مما أدى بهم إلى معالجـة النصـوص الربانية ضمـن تقاليد يهوديـة نصرانيـة، تُخضع كلام الله ﷻ ورسـوله ﷺ لمناهج النقد التي خضعت لها نصوص التوراة والإنجيل في إطار الفكر الغربي والذي صار عند الحداثيين العرب مرجعية مسلَّمة، غير قابلة للنقاش والتعديل.

فأنتج ذلك تأثراً واضحـاً عند عدد من «المثقفين» العرب على درجات متفاوتة، ساعدت عليه عوامل متعددة، مدّعين -عن قناعة وإصرار- أنهم يقفون موقف الدفاع عن الإسـلام -زعموا-، وإخراجه من الزاوية الضيقة التي وضع نفسه فيها!، واتخذوه مولجـاً لنقض قواعد الديـن وآيات الكتاب الحكيم، فكانوا مصـداق قول النبي ﷺ: «دعاة على أبواب جهنم، من أجابهـم إليهـا قذفوه فيها»، إذ «هم من جلدتنا، ويتكلمون بألسـنتنا»[4]، فهذا محمد أركون[5]

---

(١) البنيوية: منهج يستكشـف العلاقات الداخلية المتبادلة للعناصر الأساسـية في النص، وفهمه بشـكل كلي، بعيداً على المعاني المباشرة لها. انظر الرويلي والبازعي، دليل الناقد العربي، ص ٦٧، بتصرف.

(٢) التفكيكيـة: مذهـب أدبـي يقول باسـتحالة الوصول إلى فهم متماسـك أو متجانس للنص أيـاً كان. انظر عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، ص١٣١، بتصرف.

(٣) السـيميائية أوالسـيمانتية: علم الدلالة، وهـو علم حديث يبحث في الـدلالات اللغوية، يـدرس المعاني اللغوية على صعيد المفردات والتراكيب، وما يتبعه من تطور لهذه المفردات بعيداً عن الاشـتقاقات التاريخية لها. انظر الرويلي والبازعي، دليل الناقد العربي، ص١٧٧، بتصرف.

(٤) متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسـلام، حديث رقم (٦٥٥٧)، وصحيح مسلم، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال...، حديث رقم (٣٤٣٤).

(٥) محمـد أركـون، جزائري الأصل، ولـد عـام ١٩٢٨م، درس الأدب العربي والقانون والفلسـفة والجغرافيا في=

يزعـم قائـلاً: «إن الجمهـور الأوروبي يجهل كل شـيء عـن حقائق الإسـلام والمجتمعات الإسـلامية، كما أنه مليء بالإحكام السـلبية المسـبَّقة تجاهها، وأنا أهدف إلى إيضاح الأمور على حقيقتها، وبالتالي إزالة هذه الأحكام المسبقة أو زحزحتها بعض الشيء إن أمكن»[1].

وهكـذا نـرى أن القـوم يُعِدون أنفسـهم منقذي الفكر الإسـلامي من بين طرفي كماشـة المجتمـع الأوروبـي، ومجددي الحضـارة والفكر المـوروث، إذ يعالجون جميـع القضايا الشرعية المشكِلة على حد سواء، متأثرين -بعمق- بمعطيات الحضارات والثقافات الغربية، فضلاً عن الضغوط الواقعية.

فلـم يقفـوا -ولو لمرة- لإثبات صحة وجهة النظر من جهة الإسـلام عند التعارض، بل نجدهم دومـاً يعالجون قضاياهم على حساب الإسلام وفقـاً لما يفكر فيه الغرب.

أهمية الدراسة وأهدافها:

عُنيـت هـذه الدراسـة بتوضيح مفهوم الحداثة ونشـأتها، والكشـف عـن هويات عقول أصحابها، وتحليل أصولها ومصادرها، وطريقة انتقال عدواها إلى بعض المستغربين العرب.

معرِّجين على أساليب نقدهم، وقواعد تعاملهم، ودوافع نبذهم لنصوص الشريعة، وآثار ذلك المنهج، متتبعين في ذلك سقطاتهم، ومسلطين الضوء على عثراتهم وهناتهم، وموضحين الآليات القويمة في التعامل معها، والله الموفق والمستعان، وعلى نبيه السلام والعرفان.

الدراسات السابقة:

تحـوي المكتبة الإسـلامية المعاصـرة عدداً من المؤلفـات الناقدة لمناهـج الحداثيين، والدارسـة لمناهـج قراءتهـم للنصوص الشـرعية؛ لكـن أيـاً منها لـم تبلور الأسـس الدافعة، والمنطلقات الفكرية المسببة لظهور العداوة بين الحداثة والنصوص الشرعية، والمؤدية إلى الطعن في مصادر الدين، ومن أهم تلك الدراسات:

١. القرني، عائض بن محمد، ١٩٨٨م، الحداثة في ميزان الإسلام، دار هجر، مصر، الطبعة الأولى.

عرض فيه المؤلف إلى أهداف المنهج الحداثي، ومواقف بعض الحداثيين، ورموزهم،

=الجزائر، ودرس الدكتوراه في اللغة والآداب العربية في جامعة السـوربون في باريس، وعيّن فيها مدرسـاً لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة، وله مؤلفات عدة فيهما، توفي في فرنسا عام ٢٠١٠م، ودفن في المغرب.

(١) أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص١٩٧.

وطـرق تعاملهم مـع النصوص الشـرعية وأسـاليبها، وقد أشـار في عدة مواضـع متفرقة إلى إشكاليات ذلك المنهج، دون حصر أو بلورة لها.

٢.ريان، محمد رشيد ريان، ١٩٩٧م، الحداثة والنص والقرآني، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.

عـرض فيها الباحـث مناهج الحداثيين للتعامـل مع النص القرآني مـن حيث الثبوت أو الدلالة، وآليات تطبيق المناهج الحداثية في تفسير النص القرآني.

٣.عبـد الله، الحارث فخري عيسى، ٢٠١٠م، الحداثة وموقفها من السنة النبوية، رسـالة دكتوراه، الجامعة الأردنية.

اختصت الدارسـة بنقد القراءة الحداثية للسنة النبوية ومناهجها، مع التعريج على بعض المنطلقـات الفكريـة الدافعة للحداثيين لنقد السـنة، لكنها خلت عن بلورة إشـكاليات ذلك المنهج ورصدها.

٤.الشـرفي، عبـد المجيد، ١٩٩١م، الإسـلام والحداثة، الـدار التونسية للنشـر، تونس، الطبعة الثانية.

وقـد عـرض إلى عدة محـاور خالف فيها الحداثيون نصوص القرآن والسـنة، ومدى خروجهم عن سياقاتها، لكنها لم تُشر إلى الأسس المؤدية إلى تلك النتائج.

منهجية البحث:

قامت كتابة هذا البحث على عدة مناهج مترابطة شكلت في مجملها هيكلية هذا البحث، وكانت على النحو الآتي:

-**المنهج الاسـتقرائي**: يقوم على استقراء مناهج النقد النظرية والنصوص التطبيقية عند الحداثيين، ووضعها ضمن أطر موضوعية مترابطة.

-**المنهـج التحليلـي**: ويقوم على تحليل ما تم اسـتقراؤه من المادة، ودراسـته، والعمل على الربط بين مفردات مناهج الحداثيين ومنهج أهل السنة، وعرض الفجوة القائمة بينهما.

-**منهج النقـد**: ويقوم على تقويم تلك النصوص ونقدها، وبيان ثغراتها، ومآلات العمل بمقتضاها، ومدى تباين مقاصدها وأغراضها.

المبحث الأول

مفهوم الحداثة (Modernity) وما بعدها

الحداثةَ – لغةً– مشتقَّة من مادة «ح د ث»، وفي اللغة يُقال: «حدث حدوثًا، وحَداثَةً، فهو حديث»، ويُقال: (حَدَثَ) نقيض (قَدُمَ)[١]؛ فكلمة حداثة كلمة نسبية؛ إذ كل ما هو قديم كان حديثًا نسبة لما قبله، وكل ما سيكون حديثًا في المستقبل سيؤول إلى قِدَم قياسًا لما سيكون بعده؛ فالحداثة مصطلح لا يرتبط بنص معين، أو حدث معين.

وفي ضوء هذا المضمون تصبح الحداثة في مأزق لغوي عَصِيٍّ على الاستيعاب والفهم، ولا يمكن تطبيقه إلا على زمن المتكلم دون غيره[٢].

كما يتسم هذا المصطلح بالغموض باتفاق الباحثين، ولهذا قال بعض الحداثيين ساخراً: «إذا وضعت – في حجرة واحدة – المناقشين الأساسيين للمفهوم، –وأنا معهم– ثم أغلَقْت الحجرة وألقيتَ بالمفتاح بعيدًا، فلن يحدث إجماع بين المشتركين في الجدل بعد أسبوع، وأن خطًا رفيعًا من الدماء سوف يظهر من تحت الباب»[٣].

وسبّب ذلك اختلافًا واسعًا غير منضبط في تعريف مصطلح الحداثة (Modernity)، أو العصرنة، أو التحديث، فجعلوها وصفًا لأي عملية تتضمن تحديثًا وتجديداً لما هو قديم؛ لذلك فقد تستخدم في مجالات عدة، لكن هذا المصطلح برز واضحًا في المجال الثقافي والفكري التاريخي، ليدل على مرحلة التطور التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة[٤].

ولهذا اندفع الحداثيون العرب –في تصورهم لتحقيق الحداثة– إلى تحقيق قطيعة معرفيَّة مع الماضي، واحتقار التراث، ثم الوصول بالتبعية الثقافية للغرب إلى أبعد نقطة[٥]، فوصفوا التاريخ بالسِّجن؛ وجعلوا نصب أعينهم قول الحداثي الأمريكي: «مشكلتكم أنكم تنظرون

---

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة «حدث».

(٢) عبد الغني، سقطة الحداثة والخصوصية الغربية، ص٤٧، بتصرف.

(٣) حمودة، المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، والنص عن بحث ألقاه إيهاب حسن بمؤتمر بجامعة عين شمس سنة ٢٠٠٠م، كما وصف الحداثة بأنها تتحدى التعريف، وكأنها الشبح.

(٤) www.wikibeadia.net.

(٥) حمودة، المرايا المقعرة، ص٣٧.

إلى الوراء، وبهذا أصبحتم سُجناءَ الماضي».[1]

ولذلك فقد تعامل الحداثيون مع النصوص الشرعية عامة بأجمعها وفقاً للمعايير الغربية، الملخصة فيما يلي:

١- «أنسَنَة الدِّين»، أي: إرجاء الدين إلى الإنسَان، وإحلال الأساطير محلَّ الدِّين[2].

٢- تطبِيق المبادئ النَّقدية الوَافِدة على النصوص المقدَّسة[3].

٣- وضع العمليَّة «أو العقلانيَّة» والدين على طرفَي نقِيض، على أساس أن: الدِّين فِكر غيبِيٌّ، يتعارض مع التفكير العلمِي والعقلاني[4].

وهذا يبرر طلب محمد أركون قراءةِ الفكر الإسلامي من جديد -حسَب زعمه- قراءةً علمية، وإخضاعِ القرآن الكريم لمحكِّ النقدِ التاريخيِّ المقارن[5].

والناظر في مفهوم الحداثة يعلم أنها منهج يؤمن بما ينطق به الإنسان في اللحظة الآنية، تاركة وراءها كل قديم، وهادمة لكل ما هو موروث، وهذه اللحظة الآنية سرعان ما تنقضي، ويحل محلها مرحلة أخرى تهدمها، وهكذا دواليك...، فإن الحداثة لا تؤمن بنفسها، ولا تضع لمنهجها قواعد وثوابت تقوم عليها؛ لذلك -وعلى مدى السنين- بقيت الحداثة هلامية المنهج، تتغير بتغير الفكر الإنساني، وتأخذ لون الواقع الذي تعاينه، كما يأخذ الكأس لون الشراب الذي يملؤه؛ فكلما تغير الواقع من مكان لآخر، ومن زمان لآخر، فإنها تغير منهجها تبعاً لذلك، فضلاً عن تفسير هذه المنهجية عند كل ناقد بحسب منطقه، ومدى تأثر ثقافته وفكره بالشرق أو الغرب.

قلت: وعلى ذلك يمكننا أن نصف الحداثة بأنها «**منهج فكري أدبي علماني، مبني على عدة عقائد غربية ومذاهب فلسفية، يقوم على الثورة على الموروث ونقده وتفسيره بحسب وجهة نظر القارئ**».

وتهدف الحداثة إلى إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها من عقيدة وشريعة، وتحطيم كل

(١) المرجع السابق، ص ٤٨.
(٢) حمودة، المرايا المحدبة، ص ٣٥.
(٣) المرجع السابق، ص ٦٤.
(٤) حمودة، المرايا المقعرة، ص ٩٠-٩١.
(٥) أبو السعود، الحصار الفلسفي للقرن العشرين، ص٥٠.

القيـم الدينية والأخلاقية والإنسـانية، بحجة أنها قديمة وموروثـة، لتبني الحياة على الإباحية والفوضـى والغموض، وعدم المنطق، والغرائز الحيوانية، وذلك باسـم الحرية، والنفاذ إلى أعماق الحياة.

ولتوضيح شـمولية هذا الفكر الحداثي، وأنه لا يقتصر على الشـعر واللغة فحسـب، بل يتعـدى ذلك إلى آي القـرآن والحديث النبوي، نتأمـل قول الكاتبة الحداثية خالدة سـعيد[١] في مقـال لها بعنوان (الملامح الفكريـة للحداثة)، تقول: «إن التوجهات الأساسـية لمفكري العشـرينات، تُقدم خطوطـًا عريضة تسمح بالقول: إن البداية الحقيقية للحداثة من حيث هي حركة فكرية شـاملة، قد انطلقت يومـذاك، فقد مثَّل فكر الرواد الأوائـل قطيعة مع المرجعية الدينيـة والتراثيـة كمعيار ومصـدر وحيد للحقيقـة، وأقام مرجعيـن بديلين، العقـل والواقع التاريخي، وكلاهما إنساني، ومن ثمّ تطوري»[٢].

فالحداثـة -علـى ذلـك- خلاصـة لمذاهـب خطيـرة ملحـدة، ظهـرت في أوروبـا، كالمسـتقبلية[٣]، والوجوديـة[٤]، والسـريالية[٥]، وهـي من هذه الناحية شـر؛ لأنهـا إملاءات اللاوعي في غيبة الوعي والعقل، وهي صبيانية المضمون، عبثية في شـكلها الفني، تمثل نزعة الشر والفساد في عداء مستمر للماضي والقديم، وهي إفراز طبيعي لعزل الدين عن الدولة في المجتمـع الأوروبي، ولظهور الشـك والقلق في حياة الناس ممـا جعل للمخدرات والجنس تأثيرهما الكبير[٦].

---

(١) خالدة سعيد، سورية الأصل، فرنسية الإقامة، زوجة الشاعر الحداثي أدونيس، لها عدة مؤلفات في النقد الأدبي.

(٢) خالدة، الملامح الفكرية للحداثة، ص٢٧.

(٣) المسـتقبلية: حركة توجه نحو المسـتقبل، وبدء ثقافة جديدة، والانفصال عن الماضي، ورفض أي اعتقاد سـابق باعتباره فاشلاً ومزيفـًا. انظر: ar.wikipedia.org.

(٤) الوجوديـة: تيار فلسـفي يميل إلـى إبراز قيمة الوجود الإنسـاني، وتأكيد تفـرده، وقدرته على حل مشـاكله، وقضاء حوائجه، وتنظيم حياته بإرادته وحريته، ودون أي موجه (كالتعاليم السماوية والشرع). انظر: ar.wikipedia.org.

(٥) السريالية (فوق واقعية): حركة تجريدية تبحث في أعماق الذات للوصول إلى السر العميق، واللاشعور، وما هو مدفون في النفس. انظر: ar.wikipedia.org.

(٦) يُنظر مجموعة من الباحثين، الموسـوعة الميسـرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة - الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

المبحث الثاني

نشأة الحداثة ومراحل تطورها

أولاً: نشأة الحداثة عند الغرب:

يُعد مصطلحا (الحداثة) و(ما بعد الحداثة) (Postmodcrnism أو Postmodernity) بفرعيه من أهم المصطلحات التي شاعت وسادت منذ الخمسينيات الميلادية من القرن الماضي عند الغرب، ولم يهتدِ أحد بعد إلى تحديد مصدره بدقة[1].

إلا أن أول المذاهب الأدبية الفكرية ظهوراً في الغرب هي «الكلاسيكية» التي تتحدث عن النمطية والجمود، ثم جاءت «الرومانسية»، فكانت ثورة وتمرداً على «الكلاسيكية»، وادّعت أن الشرائع والتقاليد والعادات هي التي أفسدت المجتمع، ويجب أن يجاهَد في تحطيمها، ثم المدرسة «الواقعية» التي تطورت إلى «الرمزية»، التي كانت الخطوة الأخيرة قبل الحداثة التي وصلت في الغرب شكلها النهائي على يدي الأمريكي اليهودي «عزرا باوند»[2]، والإنجليزي «توماس إليوت»[3][4].

وهكذا انتهت الحداثة إلى الجمع بين عدة مناهج غربية، فمن شيوعية مادية إلى دارونية تقول: «بأن أصل الإنسان قرد»، وميثولوجية تنكر أن يكون الأصل في الأديان التوحيد، وأن الإنسان الأول ما لجأ إلى التدين إلا لجهله بالطبيعة، وخوفه منها، حين لم يستطع أن يواجهها بالتفسير العلمي الصحيح -زعموا-.

ويقول علي الغامدي[5] في مقالة تحت عنوان (الشعر الحديث كمصطلح) متأثراً بالنظريات الغربية: «ومهما يقال إن تلك المصطلحات منقولة من الغرب، حيث كانت صدى لما كان عليه القرن التاسع عشر، إلا أن لها شمولها الإنساني، وصياغتها العالمية التي تناسب

---

(١) مجموعة من الباحثين، قراءات في ما بعد الحداثة، ص٦١.

(٢) عزرا ويستون لوميس باود، يهودي الأصل، أمريكي الجنسية، شاعر وناقد وموسيقي، يعتبر أهم شخصيات حركة الحداثة في الأدب العالمي في أوائل وأواسط القرن العشرين، توفي عام ١٩٧٢م.

(٣) توماس ستيرنز إليوت، شاعر ومسرحي وناقد بريطاني، حائز على جائزة نوبل في الأدب، رائد في حركة الحداثة الأدبية، توفي عام ١٩٦٥.

(٤) عباس، فن الشعر، ص٧٢.

(٥) علي الغامدي، كاتب سعودي، في مجالات الأدب والشعر، متأثر بنظريات الغرب، ومتأثر بها بشدة، ليس له كثير إنجاز، لكنه اشتهر بمناداته لهذا المنهج بقوة.

كل لغـة، ومـن هذه المصطلحات على سـبيل المثـال : الدارونية، والتي تعتبر كشـفـاً لتطور بعـض جوانب الكائن الإنسـاني، وكذلك العلوم الميثولوجية تعد كشـفـاً لأصـول العقائد!، وهـذه المصطلحـات في

والتجربة في ربط المقدمات بالنتائج، والعلة بالمعلول»[1].

ثانياً: نشأة الحداثة العربية، ومدى تأثرها بالغرب:

إن الحداثة -في أصلها ونشأتها- مذهب فكري غربي، ولد ونشأ في الغرب، ثم انتقل منه إلى بلاد المسـلمين، نتيجة للملابسـات التاريخية التي عانى منها المسـلمون في القرن العشرين، من سـقوط لسيادتهم، واسـتعمار بلدانهم، وتوالي الهزائم الفكرية والنكسـات العسكرية عليهم أمام الغرب، وفَشَـلِ التيار العلماني بشـقيه «القومي والماركسـي» في تحقيق ما وعد به من شـعارات التنمية والتحرر، الأمر الذي أجبر العلمانيين على إعادة النظر في أساليب العمل والنضال السابق.

ولا شك أن الحداثيين العرب حاولوا بشتى الطرق والوسائل أن يجدوا لحداثتهم جذوراً في التاريـخ الإسـلامي، محاكاة لما فعلـه الغرب في إرجاع حداثتهم إلى الثـورة اللوثرية، فما أسـعفهم إلا أن استشهدوا إما بملحد، أو فاسق، أو ماجن؛ كالحلاج، وابن عربي الصوفيين، وبشـار، وأبي نواس، وابن الراوندي، والمعري، والقرامطـة، وثورة الزنج[2]، لكن الواقع أن كل ما يقوله الحداثيون هنا، ليس إلا اجتراراً لما قاله حداثيو أوروبا وأمريكا، ورغم صياحهم ومناداتهم بالإبداع والتجاوز للسائد والنمطي -كما يسمونه عندهم- إلا أنه لا يطبق إلا على الإسلام وتراثه، أمّا وثنية اليونان، وأساطير الرومان، وأفكار ملاحدة الغرب، حتى قبل مئات السـنين، فهي قمة الحداثة، وبذلك فهُم ليسـوا إلا مجرد نقلة لفكر أعمدة الحداثة في الغرب، مثل: إليوت، وباوند، وريلكة، ولوركا، ونيرودا، وبارت، وماركيز[3].

وهكـذا نمـت الحداثة -بدايـة- في البيئـة الغربية، وكانـت إحدى مراحل تطـور الفكر الغربـي، ثـم نقلت إلـى بلاد العرب صورة طبـق الأصل لما حصل في الغـرب، ولم يبق منها عربي إلا الحروف المكتوبة.

---

(١) الغامدي، الشعر الحديث كمصطلح، ص٦٢.

(٢) انظر: أدونيس، الثابت والمتحول، ص٦١.

(٣) برادة، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، ص١١.

وقد توالت الاعترافات من منظري الحداثة بذلك؛ فهذا محمد برادة[1] يكتب مقالاً بعنوان «اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة»، يؤكد فيه بأن الحداثة مفهوم مرتبط أساسًا بالحضارة الغربية، وبسياقاتها التاريخية وما أفرزته تجاربها في مجالات مختلفة، ويصل في النهاية إلى أن الحديث عن حداثة عربية مشروطٌ تاريخيًا بوجود سابق للحداثة الغربية، وبامتداد قنوات للتواصل بين الثقافتين[2].

وهكذا وصفه غالي شكري[3] بقوله: «وعندما أقول الشعراء الجدد، وأذكر مفهوم الحداثة عندهم .... أتمثل كبار شعراء الحركة الحديثة من أمثال : أدونيس[4]، وبدر شاكر السياب[5]، وصلاح عبد الصبور[6]، وعبد الوهاب البياتي[7]، وخليل حاوي[8].... عند هؤلاء سوف نعثر على إليوت، وإزرا باوند، وربما على رواسب من رامبو[9]، وفاليري[10]، وربما على ملامح من أحدث شعراء العصر في أوروبا وأمريكا، ولكنا لن نعثر على التراث العربي!»[11].

---

(١) محمد برادة، روائي وناقد مغربي، نال درجة الدكتوراه من جامعة السوربون في باريس، ويعمل أستاذاً للأدب في جامعة الرباط، تأثر بالحداثيين الغربيين، وله عدة مؤلفات أدبية.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) غالي شكري، كاتب وناقد ومؤرخ مصري قبطي، نال درجة الدكتوراه من جامعة السوربون بفرنسا، وعمل رئيسًا لتحرير مجلة «القاهرة»، توفي عام ١٩٩٨م.

(٤) أدونيس، اسم مستعار من الآلهة اليونانية، واسمه علي أحمد سعيد إسبر، سوري الجنسية، نال الدكتوراه من جامعة القديس يوسف، يعد الأب الروحي للحداثيين العرب، له مؤلفات كثيرة ومترجمة لعدة لغات، أبرز من حمل لواء الحداثة، ودعا لها بقوة، خاصة في رسالته الدكتوراه التي بعنوان «الثابت والمتحول»، رُشح لنيل جائزة نوبل ولم ينلها.

(٥) بدر شاكر السياب، شاعر عراقي، أحد مؤسسي الشعر الحر، عاش حياة الحرمان، نادى بتغيير أسس الشعر وبحوره، والثورة عليها.

(٦) محمد صلاح الدين عبد الصبور الحكواتي، مصري الجنسية، وهو أهم رواد حركة الشعر الحر، وأهم رموز الحداثة العربية المتأثرة بالفكر الغربي، له عدة مؤلفات أدبية، توفي عام ١٩٨١م.

(٧) عبد الوهاب البياتي، شاعر وأديب عراقي، أحد أهم رواد الشعر الحر، والحداثة الأدبية والشعرية مع نازك وسياب، اشتغل أستاذاً في جامعة موسكو، وتوفي عام ١٩٩٩م.

(٨) خليل حاوي، شاعر لبناني، نال الدكتوراه من جامعة كامبرج، وعمل فيها حتى وفاته، أدخل الحداثة واللاتقليدية في شعره، وتوفي منتحراً عام ١٩٨٢م.

(٩) آرثر رامبو، شاعر فرنسي، كان متحرراً في الأخلاق والعادات، تأثر الشعراء بشعره الثائر المتحرر، وصار رمزاً للحداثة الشعرية عند الغرب، توفي ١٨٩١م.

(١٠) بول فاليري، شاعر فرنسي، أحد زعماء المدرسة الرمزية، وتوغل فيها حتى التيه، التي كانت إحدى أسس المدرسة الحداثية.

(١١) العلي، الحداثة في العالم العربي، دراسة عقدية، ٢/ ٦٩٠.

المبحث الثالث

إشكاليات المنهج الحداثي في التعامل مع النصوص الشرعية

يتعلق مفهوم النص القرآني والنبوي عند الحداثيين بالأسس الفكرية، والخلفيات الوضعية التي ينطلقون منها؛ فممارسة العقل الحداثي لسلطاته المطلقة على الساحة الفكرية والدينية جعلت المسلّمات رهن الجدال والنقد، وحوّلت كثيرا من النصوص المجمع على ثبوتها أو دلالتها موضع الشك والزيف، مما أدى إلى إفرازات نكراء لنتاجات شاذة، وقواعد منبوذة اعتبرها الحداثيون فتحاً في علم التفسير، والحديث، والنقد، وعلل المتون، وتجديداً لأسس التصحيح والتضعيف، والقبول والرد.

وظهرت إشكالات المنهج الحداثي في التعامل مع النصوص الشرعية من خلال أسس التعامل مع النصوص الشرعية؛ سواء كانت متعلقة بقواعد الثبوت، أو بعلوم الدلالة، ونجملها بما يأتي:

المطلب الأول: إشكالات التعامل مع قواعد الثبوت

وقد قامت على أربعة إشكالات أساسية:

أولها: انعدام أي دليل نقلي خالص الصحة.

وثانيها: التحريف في شروط مؤلفي كتب الصحيح.

والثالث: إدعاؤهم عجز علوم الإسناد عن تمييز الأحاديث الصحيحة.

والرابع: الطعن في طريقة تدوين السنة النبوية.

وفيما يأتي تفصيل ذلك:

الإشكالية الأولى: انعدام الدليل النقلي الخالص:

فلا يؤمن التيار الحداثي بوجود دليل نقلي مصدّق، وأنه -على حد تعبير حسن حنفي[1]-: «لا يعتمد على صدق الخبر سنداً أو متناً، وكلاهما لا يثبتان إلاَّ بالحس والعقل طبقاً لشروط

(١) حسن حنفي، كاتب مصري، يعد نفسه منظر اليسار الإسلامي، وتيار الاستغراب، نال الدكتوراه من جامعة السوربون في فرنسا، يعد أحد أهم الشخصيات الحداثية العربية، عمل أستاذاً للآداب في جامعة القاهرة، وله مؤلفات عدة.

التواتر، فالخبر وحده ليس حجةً، ولا يثبت شيئاً على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة على اعتمادها المطلق على: «قال الله»، و«قال الرَّسُول»، واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون إعمال الحس والعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب، في حين أنَّ العقل أساس النقل»[1]، فأسقط حنفي بذلك –وبكل بساطة– الإجماع على نقل القرآن، كما أسقط علوم الإسناد والجرح والتعديل والعلل.

ثم تقول خالدة سعيد: «...فالحقيقة عند رائد؛ كجبران، أو طه حسين لا تلتمس بالنقل، بل تلتمس بالتأمل والاستبصار عند جبران، وبالبحث المنهجي العقلاني عند طه حسين، وكذلك تلتمس بوضوح لدى عدد كبير من كتاب تلك المرحلة، على اختلاف اختصاصاتهم واتجاهاتهم فهماً للإنسان بوصفه المخول بالتحكم في مصيره وفي صنع التاريخ»[2].

وقد توسع بهم الأمر إلى نقد علوم الحديث الكاشفة عن صحة الأحاديث وضعفها، واضعين أنفسهم أوصياء عليها، مشككين في قدرات تلك العلوم على العمل بمقتضاها، مقترحين إعادة النظر فيها، والعمل على أساس تعديلها، هكذا دون أسس علمية محضة، بل قياساً على ما يعايشه العالم الإسلامي من صراع الحضارات[3].

وهكذا أسقطوا أي دليل نقلي، وحمّلوا العقل والتجربة مهمة البحث عن الحقيقة، ونزعوا عن هذه الأمة أهم ما ميزها الله به عن الأمم؛ كعلم الإسناد، ومرجعية الأصول، ومنهج الاتباع، والذي يُعد –حتى حسب منطقهم– على درجة غير مسبوقة من العلم والبحث والتدقيق، وحقلاً زاخراً بالعلوم العقلية والمنطقية، وهذا وحده يُثبت أن العقل وحده لا يستطيع أن يحكم على الأشياء والأفكار؛ لأن المستندات العقلية التي يتبعها الحداثيون هي في الأصل منقولة لديهم، فهم في دوامة النقل شاؤوا أم أبوا.

الإشكالية الثانية: تحريف شروط أصحاب الصحيح:

لقد أبعد كثير من الحداثيين النجعة في التعامل مع الأحاديث الصحيحة، حتى بلغ فيهم الأمر إلى أن يساووا نصوصها بأي خطاب بشري، كما فعل علي حرب[4]، وأركون، وحنفي،

(١) حنفي، التُّراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، ص٣١٨.
(٢) خالدة، الملامح الفكرية للحداثة، ص٢٧.
(٣) انظر أركون، نافذة على الإسلام ص٧٥.
(٤) علي حرب، كاتب لبناني، شديد التأثر بالحداثيين الغرب، خاصة التفكيكية، له عدة مؤلفات أدبية فلسفية.

وشحرور[1]، ومنهم من ذهب مذهبًا منكراً في تأسيس مشروع للتوفيق بين التُّراث والحداثة، كما فعل الجابري؛ ففي معرض حديثه عن الحديث الصحيح ذكر أنَّ «كتب الحديث الصحيحة، كصحيحي البخاري ومسلم إنما هي صحيحة بالنسبة للشروط التي وضعها أصحابها لقبول الحديث، فالحديث الصحيح ليس صحيحًا في نفسه بالضرورة... وإنما هو صحيح بمعنى أنه يستوفي الشروط التي اشترطها جامع الحديث كالبخاري ومسلم»[2]. ولا يُدرى أيُّ عاقل يُسلّم بذلك!، إذ لم يعبأ الجابري بتلقي الأمة الإسلامية قديمًا وحديثًا للصحيحين بالقبول ما يغني عن بيان قيمة هذين الكتابين باعتبارهما أصح كتابين تضمنا سنة رسول الله ﷺ.

والأعجب من ذلك ما اعتبره محمَّد شحرور من أن هذه المقولة من أكبر المغالطات، حيث جاء في أصوله الجديدة: «يقولون: صحيح مسلم وصحيح البخاري!، ويقولون: إنهما أصح الكتب بعد كتاب الله!، ونقول نحن: هذه إحدى أكبر المغالطات التي ما زالت المؤسسات الدِّينيَّة تُكره الناس على التسليم بها تحت طائلة التكفير والنفي»[3]، وهذا أمر متوقع خروجه منه، فمن تحدّث بغير فنه أتى بالعجائب، فلو أن الجابري وشحرور وغيرهما، تكلموا في قواعد الجرح والتعديل، ومنطقية الحكم على الأحاديث بالصحة أو الضعف، لكان خطابًا علميًا خاضعًا للأخذ والرد، إلا أن مصادر تفكيرهم، ومنابع عقائدهم تناقض ذلك.

ولا يناقض استنكارنا لهذا ما يقول به كثير من أهل العلم من الاستدراك على البخاري ومسلم، وما تم انتقاده وفق شروط علم الحديث والعلل المعروفة، إلا أن هناك فرقًا بين ما يكون استدراكًا، وما يُحمل على محمل التشكيك في منهج صاحبي الصحيح من التثبت في نقل الحديث.

الإشكالية الثالثة: إدعاء عجز علوم الإسناد عن تمييز الأحاديث الصحيحة:

من أخطر ما وقع فيه الحداثيون عدم الاعتراف بقدرة علوم الإسناد على الكشف عن

(١) محمد شحرور، أستاذ الهندسة المدنية في جامعة دمشق، مؤلف ومنظر القراءة المعاصرة للقرآن التي حاول فيها إيجاد معانٍ جديدة له، تأثر بالفكر الماركسي، ويعد أحد رموز الحداثة العربية، له عدة مؤلفات بالقراءة الحداثية للقرآن.

(٢) الجابري، في قضايا الدِّين والفكر، ص٨.

(٣) شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص١٦٠.

الأحاديث الصحيحة وتمييزها عن الضعيفة، وأن جميع الأحاديث التي يحملها التراث الإسلامي هي في درجة واحدة[٤]، متجاهلين أو متناسين ما أسسه علماء الحديث من مختلف علوم الإسناد والمتن؛ كعلم مختلف الحديث، وعلم نقد الرجال، والجرح والتعديل، وتاريخ الرواة، وعلم تأويل مشكل الحديث، والناسخ والمنسوخ، ومعرفة غريب الحديث وعلله، ومعرفة الموضوعات، وكشف حال الوضاعين، وعلم أصول الرواية، وغيرها من الفنون التي إن دلت على شيء فإنما تدل على أنه لم يلق خطاب أو نص تاريخي من الرعاية والتثبت مثل ما لقيت نصوص السنة النبوية خصوصاً باعتراف الغرب أنفسهم[٥].

وأن هذه الرعاية التي حظيت بها نصوص الدين الإسلامي لم يحظ بها أي نص آخر، سواء في نصوصهم المقدسة، أو الأدبية الثقافية، لكن بالرغم من هذه الرعاية الفائقة إلا أن هذه العلوم -في نظرهم- ما تجاوزت حدّاً أكثر من أن تكون «مماحكات جدالية تقليدية، ولا تشكل دراسة علمية حول الموضوع»، بل تحتاج إلى «إقامة مقارنة كلية بين إسنادات السنة والشيعة والخوارج»، والنظر في صحتها «بوساطة الوسائل الحديثة للتفحص والبحث العلمي (الحاسوب)، ثم بواسطة النقد التاريخي»[٦].

وقد حمّل الحداثيون الحس والعقل مسؤولية الحكم على قبول الحديث أو رده بدلاً من تلك العلوم، واشترطوا تواترها، يقول حسن حنفي: «والحقيقة أنَّ الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوره، لأنه لا يعتمد إلاَّ على صدق الخبر سنداً أو متناً، وكلاهما لا يثبتان إلاَّ بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر»[٧].

ثم ما فتئ إلا أن تناقض فقال: «وبالتالي فإنَّ الحجج النقلية كلها ظنية حتى لو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق لم يثبت أنه كذلك إلاَّ بالعقل»[٨].

إذ إنه في هذه الفقرة يحدد المنهج الذي تثبت به حجية الدليل النقلي، ألا وهو التواتر المبني على الاستقراء التام، المفيد للقطع حسب ما اتفقت عليه كلمة المناطقة والفلاسفة

(٤) يُنظر: حنفي، التُّراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، ص٣٧٣.
(٥) انظر: أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٠٢.
(٦) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٧) حنفي، التُّراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، ص٣٧٣.
(٨) حنفي، المرجع السابق، ص٣٧٤.

قديمـاً وحديثـاً، وبالتالي يصبح التضافر أو الاسـتقراء هـو الدليل العقلي في حـد ذاته، فلا يحتاج إلى العقل مرة ثانية لإثبات معقوليته، وإلاَّ لزم الدور.

وراح حنفـي يبشـر، ويحتفي بسـلطة العقل على النقل، دونما تأصيـل عقلاني لمبررات هذه السُّـلطة، وعليه فقد افترض سـلفاً أنَّ قوة العقل تفوق قوة النَّصّ، لأن النَّصّ في رأيه «لا يثبت شـيئاً، بـل هو في حاجة إلى إثبات، في حين لا يقف شـيء غامض أمـام العقل، فالعقل قادر على إثبات كُلّ شـيء أمامه أو نفيه»، وبفضل هذا الاجتهاد الغريب «أصبح النَّصّ مجرد صـورة عامَّة تحتـاج إلى مضمون يملؤهـا»[1]، وهذا المضمون مسـتوحىً ممـا يمليه العقل والتجربـة لـكل قارئ لـه، دون إجباره على الأخـذ بتأويلات غيره مـن الحداثيين فضلاً عن علماء الشريعة الإسلامية.

وتكمـن خطورة هذا التحليل في منهجيته القائمة على ثلاث قضايا: أولها: أن الأحاديث النبوية كلها ظنية سـنداً ومتناً. الثانية: العقل أسـاس فهم نصوص الدين. الثالثة: جعْل الواقع أساس الجميع.

وتخالـف هذه القضايـا الثلاث ما اتفـق عليه جمهور المسـلمين قديمـاً وحديثاً؛ فقد أجمعـوا على وجود ما هو قطعي الدلالة في السـنة؛ كالنُّصّوص التـي تبيّن أعداد الركعات في الصلوات، وعدد الصلوات، ومقادير الزكاة وغيرها، واتفقوا على جعل النقل أساس العقل، واتفقـوا على أنَّ الواقع معتبر في الشَّـريعة بشـرط عـدم معارضته للنقل، فضـلاً عن أن العقل باتفاق العقلاء ليس كاشـفاً مطلقاً عن الحقائق كما زعم حنفي، وإلا فكيف يُفسر الغيبيات، والمشكلات العقلية التي طالما بقيت دون تفسير على مدى الزمان؟، وكيف يعترف بالتطور الثقافي والفكري الإنسـاني؟، دون أن يسـبق هذا التطور قصور وعجز فكري عند السـابقين، وكيف سيفسـر ما سيكتشفه العقل لاحقاً من الخطأ والزلل العقلي والمنطقي الذي هو واقع في عصرنا الحاضر؟!.

وما يُسـتغرب حقاً أن حسـن حنفي وأمثاله مـن الحداثيين تجاهلوا التاريخ الإسـلامي برمتـه، وما أنجزه اتباع النص من الحضارة والتقـدم، وجعلوا النص مصدر التخلف مطلقاً،

(١) حنفي، المرجع السابق، ص٣٧٤، و٣٧٦.

وأساس الرجعية دائماً، فادعوا أن «أولوية النَّصّ على الواقع تعطي الأولوية للنص على التجديد، وللماضي على الحاضر، وللتاريخ على العصر...، ذلك التَّاريخ الذي يسحبنا إلى الوراء، لأنه ما زال يعتمد على سلطة الوحي، وأمر الكلمة، وما زال يتطلب الطاعة المطلقة لمجرد الأمر»[1]، وبناءً عليه رتب مصادر الشريعة بطريقة منكوسة، فقال: «ترتيب الأدلة الأربعة: القياس، ثُمَّ الإجماع، ثُمَّ السُّنَّة، ثُمَّ الكتاب، فعلى الإنسان أن يجتهد رأيه، فإن لم يجد ففي إجماع الأمة، حاضراً أو ماضياً، فإنْ لم يجد فعليه بالسُّنَّة، ثُمَّ الكتاب»، وفي رأيه «فالأدلة الأربعة كلها ترتكز على الدليل الرابع، دليل العقل، وبالتالي كانت الأولوية للدليل العقلي على دليل النقل»، ولاحظ حنفي أنَّ «الترتيب التقليدي للأدلة ابتداء بالقرآن، فالحديث، فالإجماع، فالقياس يجعل الهرم قائماً على قمته، والمخروط مرتكزاً على رأسه»[2].

وهذا المنهج فيه ثغرات عميقة؛ ابتداء من أن المناهج الغربية تحررت من نصوصها الشرعية، لأنها سببت لها قروناً من التخلف والظلام؛ في حين أن النصوص الشرعية في الإسلام كانت سبب تقدمهم وحضارتهم، وما عانته الحضارة من التشرذم في هذا العصر كان بسبب بعدها عن نصوصها الشرعية، على عكس الحضارة الأوروبية التي كانت تزداد تراجعاً كلما التزمت بنصوص الكنيسة والدين.

إضافة إلى أن العقل البشري متفاوت من شخص لشخص؛ فضلاً عن تفاوت العقل ذاته في أزمانه المتباينة؛ وعلى ذلك سيكون لكل عقل أحكام متعددة في المسألة الواحدة؛ إضافة لما سيكون لغيره من العقول للمسألة ذاتها؛ وهذا يؤدي إلى تماهٍ وتميّع، وانفلات غير متناهٍ للأحكام والعقائد والشرائع؛ وهذا يؤدي إلى انعدام الفائدة من النصوص الشرعية، ويصبح الرجوع إليها أمراً عديم الجدوى والحاجة.

الإشكالية الرابعة: الطعن في طريقة تدوين السنة:

إن مقدمات ما قاله الحداثيون عن القرآن، دفعتهم -ومن باب أولى- أن يتجرؤوا على السنة، والزعم بأن الظروف السياسية وأوضاع المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام احتاجت

(١) المرجع السابق، ص٢٥٠.
(٢) حنفي، المرجع السابق، ص و٢٤٩، ٣٧٦.

إلى أحاديث جديدة تحاكي متغيراتها، وتعالج أحكامها، يقول محمد أركون: «إن السنة كُتبت متأخرة بعد موت الرسول ﷺ بزمن طويل، وهذا ولَّد خلافات لم يتجاوزها المسلمون حتى اليوم بين الطوائف الثلاث السنية، والشيعية، والخارجية، وصراع هذه الفرق الثلاث جعلهم يحتكرون الحديث، ويسيطرون عليه، لما للحديث من علاقة بالسلطة القائمة... وهكذا راح السنة يعترفون بمجموعتي البخاري ومسلم المدعوتين بالصحيحين»![1]؛ ويرى أركون أن الحديث جزء من التراث الذي يجب أن يخضع للدراسة النقدية الصارمة لكل الوثائق والمواد الموروثة كما يسميها[2]، ثم يقول: «وبالطبع فإن مسيرة التاريخ الأرضي، وتنوع الشعوب التي اعتنقت الإسلام قد خلقت حالات وأوضاعًا جديدة ومستحدثة لم تكن متوقعة، أو منصوصًا عليها في القرآن ولا في الحديث، ولكي يتم دمجها وتمثلها في التراث فإنه لزم على المعنيين بالأمر أن يصدقوا عليها، ويقدسوها، إما بواسطة حديث للنبي، وإما بواسطة تقنيات المحاجة والقياس»[3].

وهكذا شكك الحداثيون في تدوين السنة، وعدّها المنهج الحداثي في قراءته التفكيكية «مجموعات نصية مغلقة» ذات بنية «تيولوجية[4]- أسطورية» حسب تعبير أركون- قد خضعت «لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فُرضت في ظل الأمويين، وأوائل العباسيين، أثناء تشكيل المجموعات النصية»، كما أن هذه «المجموعات النصية» قد تعرضت لعملية النقل «الشفاهي» بكل مشاكلها، ولم تدون إلا متأخرًا، وهذا الوجه «الشفاهي» قام به جيل من الصحابة، لا يرتفعون عن مستوى الشبهات، بل تاريخهم تختلط فيه «الحكايات الصحيحة» بـ«الحكايات المزورة»[5].

والغريب في الأمر أن أسياد أركون من عقلاء الغرب لا يعترفون بهذا، بل أركون نفسه يناقض نفسه في موضع آخر، فيذكر فيه أن السنة لقيت من الرعاية والتثبت ما لم يلقه أي

(١) أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٠١.
(٢) المرجع السابق، ص١٠٢.
(٣) المرجع السابق، ص١٠٤.
(٤) التيولوجية: علم الإلهيات، الذي يقوم على منطقية منهجية تقوم على الإيمان بالدين والروحانية والإله. انظر: ar.wikipedia.org.
(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

خطـاب أو نص تاريخي، وباعتراف الغرب أنفسـهم[1]، وجهله بعلم الحديث -أو تجاهله- دفعـه إلـى الخلط بين وجود «الحكايات المزورة» في تراجـم الصحابة ﷺ، وبين وقوعهم في مسـتوى الشـبهات؛ فالأول واقع: لا يَتَحَمَّلُه الصحابة ﷺ، وقد كشـفت عنه علوم الحديث، على عكس الثاني الذي يحمل في طياته طعنـًا في عدالة الصحابة ﷺ، وهو أمر مستهجن.

المطلب الثاني: إشكالات التعامل مع علوم الدلالة

وتحوي ثلاث إشكالات حداثية تعامَل من خلالها الحداثيون مع نصوص الشريعة:

أولها: إسقاطهم لحجية النصوص، ونبذ قدسيتها، ونزع صفة الوحي عنها.

والثاني: إخضاعها -كسائر النصوص التراثية- للنقد، وعزلها عن مرجعيتها وقائلها.

والثالـث: جعل نصوصهـا تحوي معاني محجوبة، وأسـراراً باطنة، لا يكشـف عنها إلا قواعدهم الحداثية، وما كان مفهومـًا منها لا يوافق ما وُضعت له، وتفصيل ذلك ما يلي:

الإشكالية الأولى: النصوص الشرعية تراث لا وحي (إسقاط حجيتها ونبذ قدسيتها):

يرى الحداثيُّون -بدرجات مختلفة- أنَّ نصوص الشريعة تراث أكثر من أن تكون وحيـًا، وعند حديثنا عن رؤى الحداثيين في نصوص القرآن والسـنة فإنها لا تنفك عن منظومة الفكر العـام، والرؤية الشـاملة للحداثيين عـن الدين بأسـره، وإن كانوا تقصّدوا القـرآن وأحاديث الصحيحين بشـكل أساسـي؛ كونها مما تلقته الأمة بالقبول، وليـس لطائفة أن تدعي تملصها من الاعتراف بأيّ من تلك النصوص، ورد دعاوى الحداثيين بتضعيف ذلك النص.

وقد ذكر الفيلسوف -الجزائري الأصل- محمد أركون -مسؤول الدِّراسات الإسلامية في جامعة السـوربون بفرنسا- في معرض ردّه على من يصفهم بالمتشددين أنهم «يعتقدون أنَّ التُّـراث (السُّـنَّة) ينبغي أن تتغلب على كُلّ بدعة»، واعتبار السُّـنَّة تراثـًا يتطلب تجريدها من سـماتها الخاصة التي جعلت منها مصدراً ثانيـًا للشـريعة الإسلامية. ويستلزم من ذلك اعتبار السُّنَّة مجرد خطاب أو نص ظهر في التَّاريخ لمهمة خاصة ليس لها طابع الديمومة[2].

وعدّ أركون تدوين السُّـنَّة إرهاصـًا من إرهاصات تشـكل «أرثوذكسية» على حد تعبيره، حيـث يقـول: «ثُمَّ راحـت الأرثوذكسـيات الكبرى تتشـكل تاريخيـًا عن طريـق تأليف كتب

(١) انظر أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٠٢.

(٢) الكلمة بين قوسين لأركون، انظر أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٠٢.

الحديث أو الصحاح، أقصد الأرثوذكسية السنية، والأرثوذكسية الشيعية، والأرثوذكسية الخارجية»[١].

وبعيداً عن تأثر أركون واستخدامه ألفاظاً خارجة عن قاموس العربية أو علوم الحديث، وإقحام مصطلح «الأرثوذكسية» بطريقة يمجها البحث العلمي، فقد سعى إلى وضع السنة في موضع حجب الحقائق، وإقصائها عن مصدرية تبليغ أسس العقيدة الصافية، واتهامها بأنها: «خطاب أحادي، قائم على الحصر والاستبعاد، والإدانة والإقصاء...»[٢]؛ ولهذا لم يتوان الحداثيون عن اعتبار مصدرية الحديث النبوي إحدى شطحات الشافعي الذي -حسب زعمهم- وضعها مصدراً ثانياً من مصادر التشريع الإسلامي، كما وصفه أركون بأنه ذو عقل «ينمو ويترعرع داخل إطار مجموعة نصية (Corpus) ناجزة ومغلقة على ذاتها، نقصد بتلك المجموعات النصية؛ القرآن والحديث»[٣] ؛ ذلك فقد وُضعت تلك النصوص الشرعية على محك النظر والنقد، والتفكيك (دون التركيب)، ليؤول هذا النَّصّ في النهاية إلى مجرد خطاب يمكن نقده ونقضه، «ففي نقد النَّصّ تستوي النُّصوص على اختلافها...(و) هنا يمكن الجمع بين النَصّ الفلسفي والنَّصّ النبوي»[٤]، وأن ما أقره النبي ﷺ من العادات والتقاليد ليست وحياً؛ لأنها ليست تبليغاً من عند الله، وإنما هي «مواضعات النظام الاجتماعي السائد» -على حد تعبير حرب-، وبالتالي ينبغي أن يُترك ما أقره الرسول ﷺ من هذا القبيل؛ ونترك نحن أنفسنا لمواضعات النظام السائد في هذا الزمان، حتى لو تعارضت مع ما كانت عليه في عصر النبي ﷺ وأصحابه[٥].

ويقول شحرور: «إنَّ المشكلة تأتي مرة أخرى من زعم الفقهاء أنَّ حلال محمَّد [ﷺ][٦] حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرام محمَّد [ﷺ][٧٠] حرام إلى يوم القيامة، وتأتي من اعتبارهم أنَّ القرارات النَّبويَّة التنظيمية لها قوة التنزيل الحكيم الشامل المطلق الباقي، ناسين أنَّ التحليل

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٦.
(٢) حرب، نقد النَّصّ، ص ١٧.
(٣) أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٦٥ و٦٩، و أبو زيد، الإمام الشافعي، ص٤١.
(٤) حرب، نقد النص، ص١١.
(٥) المرجع السابق، ص٣٨.
(٦) إضافة من الباحث، وقد استخدم المؤلف (ص) بدلًا منها.

والتحريم محصور بالله وحده، وأنَّ التقييد الأبدي للحلال المطلق يدخل حتماً في باب تحريم الحلال، وهذه صلاحية لم يمنحها ﷻ لأحد بما فيهم الرُّسُل»[1].

وتقول خالدة سعيد: «عندما كان طه حسين وعلي عبد الرزاق يخوضان معركة زعزعة النموذج (الإسلام)، بإسقاط صفة الأصلية فيه، وردِّه إلى حدود الموروث التاريخي، فيؤكدان أن الإنسان يملك موروثه ولا يملكه الموروث، ويملك أن يحيله إلى موضوع البحث العلمي والنظر، كما يملك حق إعادة النظر في ما اكتسب صفة القداسة، وحق نزع الأسطورة عن المقدس، وحق طرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة»[2]، ثم تقول: «يتضمن هذا كله إسقاط العصمة عن الماضي وأشكاله أو نماذجه، واعتبار هذه الأشكال تاريخية قابلة للتغيير»[3]، ثم تضيف: «إذا كانت منجزات الإنسان أو إبداعاته امتداداً له،...والمعتقدات والطقوس امتداداً للهوية أو للوعي بالتميز...؛ فإن نقضها أو تجاوزها يغدو نقضاً أو تجاوزاً للذات في بعض أبعادها، هذا النقض يتطلب مواجهة الذات ونقدها، أو مواضعتها، أي تحويلها إلى موضوع للنقد والبحث»[4].

وتتطاول هذه الحداثية أكثر من ذلك، فتزعم أن التعاليم الدينية ما كانت إلا صورة قديمة تعمل الحداثة على تكسيرها، وتفكيك الذاكرة، وزعزعتها، وإعادة تنظيم عناصرها من منظور الواقع، من خلال القطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية، وإسقاط النماذج، وعصمة المطلقات، واستبدال ذلك بالتجربة والكشف، ويكون ذلك بأنسنة الدور النبوي، واضطلاع الإنسان بعبء مصيره؛ لذلك فإن الإنسان لم يعد متلقياً للأوامر والنواهي أو القوانين الخارجة عنه، بل قطباً آخر يقابل هذه القوى[5].

وهذا كله يفسر ما تحمله مناهج الحداثيين من إسقاط لحجية السنة، واستبعادها عن تنظيم حياة البشر، فضلاً عن اعتبارها مصدراً للأحكام والقوانين التي يؤمن بها المسلم.

ثم يضعنا مصطلح «التُّراث» -كما يسميه الحداثيون- في مغالطة وجودية وفكرية حينما

(١) شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص١٥٣.
(٢) خالدة، الملامح الفكرية للحداثة، ص٢٦.
(٣) المرجع السابق، ص٢٧.
(٤) المرجع السابق، ص٢٨.
(٥) المرجع السابق، ص٢٩-٣١، بتصرف.

يفترض أنَّ السُّنَّة مجرد نص يمكن إخضاعه للنقد، وبالتالي يمكن قبوله أو رفضه، وهذا ما جعل محمَّد شحرور يؤكد بكل جرأة أنَّ «السُّنَّة النَّبويَّة، أي ما فعله وقاله وأقره النَّبيّ الكريم [ﷺ][1] ليست وحياً»، وراح يستدل على ذلك بقضايا لغوية وعقلية أبعدته عن جادة الصواب، وإنَّ أخطر ما توصلت إليه دراسة شحرور حول السُّنَّة هي وصفها بالتاريخية، وأنها كلها اجتهاد من طرف النَّبيّ [ﷺ][76]، وأنَّ عدالة الصحابة وإجماعهم أمر يخص الصحابة وحدهم، وأنَّ ما قيدته السُّنَّة يمكن إطلاقه مرة أخرى مع تغير الظروف الموضوعية، وأنها -أي السُّنَّة- اجتهاد في حقل الحلال يخضع للخطأ والصواب، وبالتالي فإنَّ ما تأتي به السُّنَّة ليس شرعاً، وإنما هي قانون مدني يخضع للظروف الاجتماعية[2].

ويستغل شحرور المواضيع المثارة في الدِّراسات الإسلامية حول السُّنَّة، والمتعلقة بقضايا شبيهة بما ذكره ولكنها ليست ضمن الإطار الذي يريد هذا الكاتب وضع السُّنَّة فيه؛ فقد فرقت الدِّراسات الإسلامية العلمية حول السُّنَّة بين السُّنَّة التشريعية وغير التشريعية، وبين تصرف النَّبيّ ﷺ كرسول وقاضٍ وإمام، ونبهت إلى بشريته ﷺ التي لا يوافقها الوحي أحياناً حينما تجتهد تحت شعار «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[3]، وأكدت أنَّ النسخ في السُّنَّة حاصل للتدرج في التشريع، والتيسير على المكلفين[4].

إلا إن خطأ شحرور يكمن في منهجه التعميمي الذي جعل من القضايا السالفة الذكر السمة الغالبة للسُّنَّة النَّبويَّة، وهو بالتالي يستدل بالجزء على الكل، ويستنبط دون وجود أدلة كافية تشكل قاعدة للاستنباط، وغريب منهج الحداثيين أنهم يفرقون بين محمَّد ﷺ كنبي، ومحمَّد كرسول، إذ نقرأ هذا في نص غير منطقي، يقول فيه شحرور: «ومن هنا فنحن لا نجد في التنزيل الحكيم أمراً بطاعة محمَّد البشر الإنسان، ولا أمراً بطاعة محمَّد النَّبيّ، بل نجد أكثر من أمر بطاعة محمَّد الرَّسُول، لماذا؟، لأن الطاعة لا تجب إلاَّ لمعصوم، ومحمَّد الإنسان ليس معصوماً، ومحمَّد النَّبيّ ليس معصوماً، ومحمَّد الرَّسُول هو المعصوم في حدود رسالته

(١) إضافة من الباحث، وقد استخدم المؤلف (ص) بدلًا منها.
(٢) شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص٦٢، و١٣-١٤.
(٣) صحيح، رواه مسلم برقم (٤٣٥٨).
(٤) شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص١٥١.

حصراً الموجودة في التنزيل». ويخلص إلى أنَّ «النبوة تحتمل التَّصديق والتكذيب»، ويحصر شحرور عصمة الرَّسُول في تبليغ الذكر الحكيم، وعدم الوقوع في الحرام، وتجاوز حدود الله[1].

وبناءً عليه فإن طرح شحرور هذا يقتضي أمرين أساسين: أولهما: قصر السُّنَّة على مجرد نقل الوحي إلى البشر دون تمتعها بصلاحية تبيينه وتفسيره، وثانيها: مساواة النبي محمَّد ﷺ في اجتهاده بباقي البشر.

أمَّا الأمر الأوَّل، فهو انتقاص لدور الرَّسُول ﷺ الذي يرى شحرور أنه يتمتع بالعصمة بوصفه رسولاً لا نبيًا، فما قيمة رسول معصوم إذا كان يلعب دور آلة اتصالية مبرمجة سلفًا لنقل خطاب من المخاطِب إلى المخاطَب، دون أن تُعطى لها صلاحية البيان؟!.

وهنا يتصادم شحرور مع منطوق قول الله ﷻ: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾[2]، ومفهومه على حد سواء، كما يخرج عن دلالات كثير من الآيات المماثلة، بل وما تواتر عن الرسول ﷺ من ذلك كذلك، ولم يجد شحرور أو غيره ما يعضد قولهم الشاذ هذا.

والأمر الجدير بالذكر، أن النبوة بمفهومها اللغوي الصريح تدل على نقل الخبر الغيبي -من النبوأة- وهو ما ينطبق على صفات الرسول، وإن كانت تفارقها من جهة أخرى إلا أنهما تتفقان على تلقي الغيب والإخبار به[3]، لا على ما ادعاه شحرور وأمثاله من الاجتهاد، وإلا فأين الفرق بين النبي والمجتهد على ما وصفوا؟!.

ثم إنَّ نظرية الاتصال المعاصرة تؤكد أنه إذا كانت وسيلة الاتصال شخصًا فلا بُدَّ أنَّ يتمتع هذا الشخص بقدر من الحرية الفكرية، والاستقلالية الذاتية، والمرونة الخطابية التي تقتضيها طبيعة صاحب الخطاب الأصلي والمخاطَب؛ ذلك لأنَّ الخطاب لفظ ومعنى، وتبليغه يقتضي أساليبه من تصريح وكناية، وحقيقة ومجاز، وإشارة وإيماء، وغيرها من الأساليب التي لم يُلزم الوحيُ محمَّداً ﷺ بأي واحدة منها لتبليغ السنة النبوية، بل أباح له

(١) المرجع السابق، ص٥٩ و١٥٤.
(٢) سورة النجم: ٣، ٤.
(٣) انظر الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ١/ ٦٧، مادة «نبأ».

استخدام جميعها، وهيأه للإفادة منها[1]؛ كما صحّ عنه ﷺ أنه قال: «**بُعثت بجوامع الكلم**»[2].

أمَّا الأمر الثَّاني، فإنَّ طرح شحرور يتجاهل جواز وقوع خطأ في اجتهاد النَّبيّ ﷺ مع عدم إقرار الوحي له، فلقد ذكر الآمدي وابن الحاجب وابن الهمام والشاطبي وأهل الحديث، وغيرهم من علماء الأصول أنَّ القائلين بجواز وقوع الخطأ في اجتهاد الرَّسُول ﷺ متفقون على أنه لا يُقر على خطأ، بل لا بُدَّ من تنبيهه، فضلاً عمن نفوا وقوع الخطأ أصلاً في اجتهاده، وإنما اعتبروه من باب خلاف الأولى[3]، كما أن هذا محال عقلاً، ولا يجوز منطقًا على رسالة اتُصفت بالإلهية، كما قال الدكتور عبد الغني عبد الخالق: «إنه لا يُعقل أن يذهب ذاهب إلى جواز الخطأ مع التقرير عليه»[4].

وتتأكد مزاعم تراثية نصوص الشريعة على لسان نصر حامد أبو زيد[5]، الذي ربط بين دراسة النَّصّ القرآني وبين النَّصّ النبوي في بيان منزلة السُّنَّة، حيث ذكر أنَّ «النَّصّ منذ لحظة نزوله الأولى مع قراءة النَّبيّ له لحظة الوحي تحول من كونه نصًا إلهيًا، وصار فهمًا إنسانيًا؛ لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل... ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرَّسُول للدلالة الذاتية للنص»، ولا يكترث نصر بالقول عندما يؤكد أنَّ مصطلح التأويل «بدأ يتراجع بالتدريج، ويفقد دلالته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عملية التطور والنمو الاجتماعيين...»[6].

وهذا التصريح يحتوي على مغالطة واضحة، وبدعة فاضحة، لم يكلِّف نصر نفسه عناء البرهنة عليها، وهي أنَّ السُّنَّةَ تأويلٌ للقرآن الكريم؛ سواء كان هذا التأويل تخصيصًا لعامه،

---

(١) عبد الخالق، حجية السنة، ص٢١٩.

(٢) متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ بعثت بجوامع الكلم، حديث رقم (٦٧٣١)، وصحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب، حديث رقم (٦٣١).

(٣) يُنظر ابن الأمير، التقرير والتحبير، ٤/ ٢٠٥، والكوكب المنير شرح مختصر التحرير، ٣/ ٢٨، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ٤٧٠، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٤/ ٥٧٣.

(٤) عبد الخالق، حجية السُّنَّة، ص٢١٩.

(٥) نصر حامد أبو زيد، باحث متخصص بالدراسات الإسلامية وفقه اللغة، نال الدكتوراه من جامعة القاهرة، له عدة مؤلفات طبق فيها الهيرمنيوطيقا وعلوم اللاهوت على النصوص الشرعية، مما أدى إلى رميه بالكفر ونفيه، وتوفي ودفن في مصر عام ٢٠١٠م.

(٦) أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص١٧٤.

أو تقييداً لمطلقه، أو تفصيلاً لمجمله، فكيف يتراجع ذلك التأويل تدريجيًا عنده؟!، وكيف يستقيم في ذلك ما أضافته السنة من أحكام شرعية تبيّن ما لم يذكره القرآن من تشريعات أجمع علماء الأمة -فضلاً عن عوامها- أنها من الدين؟![1].

وقد يكون التأويل مدخلاً إلى النقد على حد ما مورس في تأويل الكتب الدِّينيَّة في اليهوديَّة والمسيحيَّة تحت اسم الهرمنيوطيقا[2] (Hermeneutics) والذي انتهى المآل بالمؤولين إلى تأكيد تاريخية النَّصّ المُقدَّس، وهو ما سنبحثه في النقطة التالية.

الإشكالية الثانية: الخطاب الديني خطاب لغوي قابل للنقد (نظرية موت المؤلف):

وهو ما يسمى بنظرية «موت المؤلف»، أو «عزل النص»، إذ يقتضي هذا المنهج إخضاع النصوص الشرعية لآليات التفكيك، والنظريات الألسنية الحديثة، ولقد رأى بعض الحداثيين ضرورة ذلك، كما أكد محمَّد أركون أنه «من الملحّ والعاجل -من وجهة نظر التَّاريخ العام للفكر- أن نطبق على دراسة الإسلام المنهجيات والإشكاليات الجديدة، نقصد بذلك تطبيق المنهجيات والآفاق الواسعة للبحث من تاريخية[3]، وألسنية[4]، وسيميائية دلالية، وأنثربولوجية[5]، وفلسفية»[6].

ويقول علي حرب: «وكينونة النص تقضي بالنظر إليه من دون إحالته، لا إلى مؤلفه، ولا إلى الواقع الخارجي»[7] ولهذا أكّد الحداثيون على ما يُسمى بـ«تراثية» السُّنَّة النَّبويَّة -كما قدمنا-، وفرض التساوي بين أنواع الخطاب؛ فأصبح النَّصّ النبوي عُرضة لمناهج

(١) انظر الشافعي، الرسالة، ص٤٤، بتصرف.

(٢) الهرمنيوطيقيا: مجموعة من القواعد المتبعة لدراسة اللاهوت، وفهم النصوص الدينية، والعمل على تأويلها بطريقة خيالية ورمزية بعيدة عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف ما وراء النص باعتباره حجاباً يخفي من المعاني غير ما يُفهم من ظاهره. انظر الرويلي والبازعي، دليل الناقد العربي، ص٨٨، بتصرف.

(٣) التاريخية أو الأرخنة: نقد النصوص الموروثة، وإسقاط قدسيتها، واخضاعها للواقع دون النظر إلى الآخرة والإيمان. انظر: ar.wikipedia.org.

(٤) الألسنية: علم تطور اللغات البشرية، وعمليات الاتصال، على خلاف ما كان معهوداً في السابق.

(٥) أنثروبولوجيا: علم يبحث في مراحل تطور الإنسان، وأصله الخلقي، كما يبحث في تطوره الاجتماعي والثقافي. انظر: ar.wikipedia.org.

(٦) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٦١.

(٧) حرب، نقد النص، ص١٢.

الألسنيات الحديثة، وتحليل الخطاب التاريخي ونقده، ففي منطق النقد «يستقل النَّصّ عن المؤلف»، وبالتالي تم تفكيك أهم علاقة تربط النَّصّ النبوي بالوحي، لتُجرَّد السُّنَّةُ بعد ذلك من شرعيتها التي منحها إياها الوحي، ثُمَّ ينتقل هذا المنهج إلى تفكيك النَّصّ النبوي عن الحقيقة، فقد أصبحت هذه الأخيرة هي الأخرى محل نقد لارتباطها بالنَّصّ النبوي، يقول علي حرب: «فالنَّصّ النبوي، مثلاً، لا تكمن أهميته في كونه يروي الحقيقة أو يتطابق معها، بل تكمن بالدرجة الأولى في حقيقته هو...»[1].

وهكذا يصبح النَّصّ النبوي نفسه موضع المساءلة ما إذا كان حجة أم لا، فضلاً عن تضمنه رسالةً للبشرية، أو كونه هدى وبشرى للعالمين.

إنَّ هذا المنهج يُذري بالقيم الحضارية والإنسانية التي تضمنتها رسالة خاتم النَّبيّين أدراج الرياح، ويجعل العقل النسبي حاكماً على العقل المطلق الذي باركه الوحي، وخوّله مهمة هداية البشرية.

والأخطر من ذلك، أنه يعتقد أن «النص يعكس واقعه المعاصر له فقط، وينتهي بانتهاء زمانه، وأن محاولة إحالته أو ربطه بواقع معين ليست سوى تفسير للنص بنص آخر، أي هي حجب للحجب»[2]، ومعنى ذلك أن محاولة إسقاط النص النبوي على أية حادثة واقعية، وتطبيق حكمه عليها، والعمل به في خارج نطاق عصره وزمانه إنما هو تعتيم مبطن، وظلام مضاعف لا يستقيم والمنطلقات المنطقية، أو الأسس التشريعية المتعلقة بحصر النص بما يخصه من الزمان دون غيره، وهو تشكيك صريح بالنصوص النبوية بشكل خاص.

ومعلوم أن التشكيك بالسنة تشكيك بمصادر الشريعة، وهو تشكيك في القرآن أيضاً، كما أنه تشكيك في حقيقة الوجود الإنساني، ودعوة إلى العبثية بقوانين الفكر، وتماهٍ للعقلنة التي لا يضبطها ضابط شرعي أو عقلي أو منطقي، فضلاً عن الدخول في التأويلات اللامتناهية، وإشكالية العلاقة بين النص المعطى ولغته، فليس لـ«قصد» المؤلف، أو النص، مكان في «النظرية التأويلية» الجديدة، باعتبار أن النصوص لا تحمل أي معنى إلا ذلك الذي يصنعه القارئ ويشكله، مما يؤدي إلى «فوضى التفسير»، و«لا نهائية المعنى»، و«نسف محتوى

(١) المرجع السابق، ص١٤.
(٢) المرجع السابق، ص١٣.

النـص»، و«إبطال مقصـوده»؛ في ظل الغيبـات الثلاثة التي تقـوم عليها«التأويليـة الحديثة»: (غيبة المؤلـف، وغيبة المرجعية، وغيبة القصدية)، وبذلك وحده يسـتأثر الحداثيون بتأويل النص الديني؛ قرآنًا وسنة، ويتلاعبون بفهمه وتفسيره ومدلوله، في «باطنية» مسرفة، لا ترى في «ظواهـر» النصوص أكثر من رموز ومؤشـرات ومدلولات كوامن بواطن، هي مركز الثقل في النص، وبدل أن يكون الهوى تبعًا لمعطيات النص، يكون هو تبعًا لأهوائنا!.

ولا بـد هنا من التسـاؤل مـا إذا كانت آليـات تفكيك الخطاب الديني والبشـري تتصف بالعلميـة، وهـل هـي مجمع عليهـا؟، وهل نجحـت في نقد الخطـاب الديني وقراءتـه قراءة إيجابية؟، وهل الخطاب الديني بالضرورة معادٍ للحداثة بحيث يحتاج إلى تفكيك وتركيب؟، وهل بالضرورة وضع التراث والحداثة في إطار عدائي لا يتصور الجمع بينهما؟.

إن الذي يراجع تطور علم الألسنيات في الغرب، ويتأمل في «الهرمنيوطيقا» التي استخدمت في نقـد النصوص الدينية يخلص إلى القـول إن النظريات «السـيمانتية» و«البراغماتية»[1] لم تصل بعد إلى مسـتوى تحليل أي خطاب ديني فضلاً عن نقـده أو تفكيكه، فالبعد البراغماتي في اللغة يحرص على بيان علاقة اللفظ باسـتعماله في زمان ومكان محدد، أي سـلطة الزمان والمكان على النص الديني[2].

بينما في المفهوم الإسلامي، الخطاب الديني المتمثل في القرآن والسنة غير خاضع لهذه السلطة إلا ما تقتضيه متطلبات تنزيل النص على الواقع؛ ذلك لأن الزمان والمكان مخلوقان بينما خطاب الوحي صفة من أوصاف المخاطِب وهو الله ﷻ، وهو متعال عن سـلطة الزمان والمكان.

الإشكالية الثالثة: الخطاب الشرعي حجاب (بواطنه مباينة لمنطوقه):

بمـا أنَّ النَّـصّ النبوي «لا يقول الحقيقة، بل يخلق حقيقتـه» في نظر الحداثيين، فإنه يُنظر إليه من طرف هؤلاء على أنه حجاب، ولا ينبغي الوثوق به ثقة مفرطة؛ لأنه يحجب الحقائق المطلقة التي يجب أن نفكر فيها، وعليه فـ«اسـتراتيجية النَّصّ تقوم على جملة من الألاعيب

(١) البراغماتيـة: هـي التركيـز على المنفعـة المادية والعملية كمكون أساسـي للحقيقـة، وإهمال المبـادئ والفكر الإنساني كدافع للبحث عن الحقيقة. انظر: ar.wikipedia.org.

(٢) Asa Kosher، Pragmatics and Chomsky's Research Program، p.678. .

والإجـراءات؛ يمارس الخطاب من خلالها آلياته في الحجب والتبديل والنسـخ، والنَّصّوص سـواء في ذلك»، وعليه يقتضي المنهج التفكيكي أن يقوم في «التعامل مع النَّصّ على كشـف المحجوب»[1]، أي مسـاءلة حقيقة النَّصّ ومصدره حتـى لا يحجب ما يجب أن يكون محل مساءلة ونقد.

وهذا اتهام بأن الخطاب الديني خطاب «ديماغوجي»، أو «دوغمائي»[2] يسـعى لحجب الحقائق، وصرف الناس، وإلهائهم عن البحث في قضايا تتعلق بحجية هذا النص الشرعي.

وهذه عبثية في التحليل ينزّه البشـر أنفسـهم عنها، فضلاً عن تنزيه الشريعة؛ لأنها تناقض أهم أسباب ورودها، وهي الهداية والرشاد، وهذا عند العقلانيين والمناطقة أمر محال، فلا يجوز لأي خطـاب ديني أو غيره أن يناقض وجوده، ويهدم نفسـه، لا من بعيـد ولا من قريب، فكيف يكون خطاب الله ﷻ للبشر خطاباً غير مفهوم، أو أن ظواهره مخالفة لبواطنه؟!، هذا منافٍ للعقل.

ولو سـلمنا بذلك لاعتبرنا -أيضـاً- أن كلام الحداثيين أنفسهم هو كلام «دوغمائي»، ما المانـع؟، وعند ذلك يكون بواطن نقدهم للقرآن والسـنة تخالف ظواهـره، وهو أمر يهدم ما يسعون إليه من غرائب نتاجات فكرهم.

هـذا، وصلـى الله على سـيد الأولين والآخريـن، وإمام الأنبيـاء والمرسـلين، وعلى آله وصحبه وسلم.

(١) انظر حرب، نقد النَّصّ، ص١١ و١٤ و١٨.

(٢) الدوغمائيـة أو الدوغماتيـة: هو التعصب لفكرة أو اعتقاد معين دون أي قبول لمناقشـتها أو الشـك فيها، وتُسـتخدم أحيانـاً للإشارة إلى الجمود الفكري، أو التشدد في الاعتقاد الديني أو المبدأ الأيديولوجي. انظر: ar.wikipedia.org.

النتائج والتوصيات

بعد دراسة الحداثة ونشأتها، وما خطّته أقلام كثير من أتباعها، وبعد النظر في إشكالياتها المتعلقة في التعامل مع النصوص الشرعية -خاصة-، والأسباب الدافعة لمؤسسيها ومنظريها من الغرب، والعوامل المؤثرة على ناقليها ومقلديها من الشرق؛ يمكننا أن نخلُص إلى الآتي:

١. هناك اختلاف واسع بين منظري «الحداثة» الغربيين لتحديد معنى هذا المصطلح؛ لأنه ظهر ضمن ظروف متباينة لدى مؤسسيه، تشير إلى ضرورة التنبه إلى عدم انجراف العقل المسلم إلى تلك العشوائية.

٢. إن أول نشأة للحداثة كانت عند الغرب؛ مناهضةً للتعصب الفكري والسطوة الكنسية، وخروجًا على التراث المناقض للعلم والعقل السائد عندهم، فوضع المقلدون من حداثيي الشرق الثقافة العربية في الكفة ذاتها، وطبقوا تلك النظريات على تراثهم العربي دون أدنى تعديل، الأمر الذي يوجب الاطلاع على مصادر تلك النظرية، وظروف ولادتها، ومبرراتها غير المتحققة في المجتمع المسلم.

٣. إن مشروع الحداثيين قائم على تعديل مفاهيم التراث، ورفضها بالكامل، عن طريق خلق قطيعة مرجعية ومعرفية مع النصوص الموروثة، دون النظر في مدى صدقها أو عدمه، الأمر الذي يوجب توعية خاصة لمدى خطورة التخلي عن التراث الإسلامي.

٤. انضوى تحت تلك النظريات نوعان من الإشكالات؛ الأول: ما تعلق بقواعد إثبات النصوص الشرعية، والثاني: ما تعلق بعلوم دلالات الألفاظ ومعانيها، وكلاهما مناقض لأسس الشريعة والتاريخ الإسلامي، اللذين يُعدّان محورا الثقافة وأساسها، مما يوجب التمسك فيهما، وعدم استبدالهما بموروث غربي عائم.

٥. إن تباين المناهج الحداثية مع المنهج الإسلامي الصحيح، يؤدي إلى تناقض النتائج والأحكام بين أسس الفكر الإسلامي والحداثي، الأمر الذي لا بد من استشرافه لدى الدارسين، وأخذه بعين الاعتبار عند النظر في نظريات الحداثة الغربية.

٦. ظهرت خطورة المناهج الحداثية بعد التصريح بمناهجها ونتائجها القائمة على فقدان الصحة والقدسية لمصادر الدين، وعجزها عن حمل مكنوناتها للأجيال المتوالية، ونزع أهليتها في تمثيل شرع الله ﷻ، والقدرة الحصرية لتلك النظريات الحداثية للكشف عن

حقيقـة تلـك النصوص، وهذا يقوّض الدين بأكمله، الأمر الـذي يُلزم محاربة تلك المناهج، وعدم الانخداع بظواهرها المزيفة.

٧.إن مجمـوع مـا يؤول إليه كل ما سـبق، هو نبذ النصوص الشـرعية، وانسـلاخ الناس عن الدين، وافتراض تناقض الشـريعة مع العقل والواقع، ومحاكاة ملحدي الغرب في طريقة تعاملهم مع نصوصهم المقدّسة، واتخاذها مصدراً مشرِّعـاً للبشرية، دون الرجوع إلى الفرق الهائـل بين نصوص الكتب المقدسـة ونصوص الشـريعة الإسـلامية، وتأثيـر كل منها على الشعوب، والإنجازات الفكرية والحضارية لكل منها.

❊ ❊ ❊

فهرس المصادر والمراجع

•أولاً: المصادر العربية:

١. أبـو السـعود، عطيات، ٢٠٠٢م، الحصار الفلسـفي للقرن العشـرين، منشـأة المعارف، الإسكندرية.

٢. أبـو زيـد، نصر حامد، ١٩٩٢م، الإمام الشـافعي وتأسـيس الأيديولوجية الوسـطية، دار سينا، القاهرة.

٣. أبو زيد، نصر حامد، ٢٠٠٠م، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١.

٤. أدونيس، علي أحمد سعيد، ١٩٨٢م، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت.

٥. أركـون، محمـد، ١٩٨٧م، الفكر الإسـلامي قـراءة علمية، ترجمة هاشـم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت.

٦. أركـون، محمـد، ١٩٩٢م، الفكر الإسـلامي نقـد واجتهـاد، ترجمة هاشـم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٢.

٧. أركون، محمد، ١٩٩٦م، تاريخية الفكر العربي الإسـلامي، ترجمة هاشـم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، ط٢.

٨. أركون، محمد، ١٩٩٦م، نافذة على الإسلام، دار عطية، بيروت.

٩. أركون، محمد، ٢٠٠١م، الإسـلام، أوروبا، الغرب، رهانـات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٢.

١٠. البخـاري، محمـد بـن إسـماعيل الجعفـي (ت٢٥٦هـ)، ١٩٨٧م، الجامـع الصحيح المختصر، تحقيق محمد البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط٣.

١١. الحاج، ابن الأمير، التقرير والتحبير في علم الأصول، ١٩٩٦م، دار الفكر، بيروت.

١٢. حرب، علي، ١٩٩٣م، نقد النَّصّ، المركز الثقافي، بيروت، ط١.

١٣. حمـودة، عبد العزيـز، ١٩٩٨م، المرايـا المحدبة مـن البنيوية إلى التفكيـك، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

١٤. حمـودة، عبد العزيز، ٢٠٠١م، المرايا المقعرة، نحو نظريـة نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت.

١٥. حنفي، حسن، ١٩٨٨م، التُّراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، ط١، بيروت.
١٦. الرويلي والبازعي، ميجان وسعد، ٢٠٠٢م، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط٣، الدار البيضاء.
١٧. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، ١٩٩٩م، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط١.
١٨. الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي (ت٧٩٠هـ)، ١٩٩٧م، الموافقات، تحقيق مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١.
١٩. الشافعي، محمد إدريس، ١٩٩٩م، الرسالة، شرح وتعليق عبد الفتاح بن ظافر عبادة، دار النفائس، بيروت، ط١.
٢٠. شحرور، محمد، ١٩٩٦م، الإسلام والإيمان، دار الأهالي، دمشق، ط١.
٢١. شحرور، محمد، ٢٠٠٠م، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، دار الأهالي، دمشق، ط١.
٢٢. عباس، إحسان، ١٩٥٩م، فن الشعر، دار الثقافة، القاهرة.
٢٣. عبد الخالق، عبد الغني، ١٩٨١، حجية السُّنَّة، دار القرآن، بيروت، ط١.
٢٤. العلي، محمد بن عبد العزيز، الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، رسالة ماجستير، غير منشورة.
٢٥. عناني، محمد، ٢٠٠٣م، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ط٣.
٢٦. الفتوحي، محمد بن أحمد ابن النجار (ت٩٧٢هـ)، ١٩٩٧م، الكوكب المنير شرح مختصر التحرير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان، ط٢.
٢٧. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ١٩٩٥م، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت.
٢٨. القشيري، مسلم بن الحجاج (ت٢٦١هـ)، ١٩٨٠م، الجامع الصحيح، دار المعرفة، بيروت.

٢٩. مجموعة من الباحثين، قراءات في ما بعد الحداثة، ترجمة حارث محمد حسن ود. باسم علي خريسان.

٣٠. مجموعة من العلماء، ١٩٩٧م، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العربية، الرياض.

• **ثانيًا: المجلات والدوريات:**

٣١. برادة، محمد، ١٩٨٤م، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، القاهرة.

٣٢. الجابري، محمد عابد، مايو ١٩٩٨م، في قضايا الدِّين والفكر، مجلة فكر ونقد، العدد ٩، المغرب.

٣٣. سعيد، خالدة، ١٩٨٤م، الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، القاهرة.

٣٤. عبد الغني، وائل، ٢٠٠٣م، سقطة الحداثة والخصوصية الغربية، مجلة البيان، العدد ١١٠، جامعة آل البيت- الأردن.

٣٥. الغامدي، علي أحمد، ١٩٨٦م، الشعر الحديث كمصطلح، مجلة اليمامة، العدد ٩٠٦، السعودية.

• **ثالثًا: المصادر الأجنبية:**

36. Asa Kosher, 1994, Pragmatics and Chomsky's Research Program, ed. Carlors P. Otoro ,London and New York, T. J. Press, Vol. 2 Philosophy.

• **رابعًا: المصادر الإلكترونية:**

37. www.islamway.com

38. www.wikibeadia.net

***

ضوابط إعمال التعليل المقاصدي في فهم النص القرآني (التوظيف العلماني)
-دراسة تحليلية نقدية-

د. عزالدين بن الخمار بن عبد السلام سليماني

وزارة التربية والتعليم-المملكة المغربية

مُقَدِّمَة

تلجأ بعض الخطابات المعاصرة إلى فهم النص القرآني بآليات جديدة أفرزها تطور العلوم اللغوية والفلسفية، بحجة أن قواعد الفهم الموروثة عن القدامى ليست كافية لتحصيل فهم يناسب الواقع المعاصر ويحل مشكلاته، ومن هذه الآليات آلية قصد المؤلف التي قعد لها الفيلسوف الهرمينوطيقي «جورج غادمير».

والذي تجدر الإشارة إليه أن توظيف المقاصد في فهم القرآن الكريم ليست بالشيء الجديد في الفكر الإسلامي، فقد ظهرت تفسيرات جديدة لآيات القرآن الكريم منذ الصحابة رضي الله عنهم، ولم يغب هذا الفهم إلا في بعض فترات جمود الفكر الإسلامي...إذن ما هي هذه الضوابط التي تحكم استحضار هذه المقاصد أثناء فهم النص القرآني؟، وماهي تجليات الانحراف في الفهم عند عدم الالتزام بها؟.

إن التوظيف العلماني للنظر المقاصدي ينبثق من المرجعية العلمانية التي لا تعترف بالمنظومة الفكرية والسلوكية للإسلام، وإنما تسعى لزعزعة الثوابت الدينية، لذلك فالنظر المقاصدي وفق هذا الاتجاه يقوم على اعتبار علل النصوص لاشتقاق معاني لا صلة لها بظاهر النص، وذلك لأن هذا التيار لم يحترم تلك الضوابط التي أقرها العلماء المبرزون الذين أسّسوا لهذا العلم.

إن المقاصد الشرعية كما تدل عليه صفتها تستوحي وجودها من صميم الشرع وتعاليمه، فهي ليست بخارجة عن نصوصه حتى يطلب إدراكها من غير جهة تلك النصوص، لذلك يسعى هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- الوقوف عند أهمية البعد المقاصدي أثناء النظر في النص الشرعي.
- إبراز الضوابط العامة والخاصة لإعمال المقاصد الشرعية عند علماء الأمة المعتبرين.
- كشف التوظيف العلماني للبعد المقاصدي في فهم النص القرآني.
- الوقوف عند نماذج من آيات الأحكام التي أخضعت لهذا المنهج.
- الخروج بخلاصات ونتائج وآفاق للبحث في هذا الموضوع.

وقد اعتمد الباحث على المنهج المقارن، بالإضافة إلى الاستعانة بآليات التحليل والاستنتاج وفق الخطة الآتية:

المبحث الأول: النظر المقاصدي في القرآن الكريم دراسة تأصيلية.

المطلب الأول: أهمية النظر المقاصدي في القرآن الكريم.

المطلب الثاني: الضوابط العامة لإعمال المقاصد في فهم النص القرآني.

المطلب الثالث: الضوابط الخاصة في الفهم المقاصدي المقاصد في فهم النص القرآني.

المبحث الثاني: التوظيف العلماني للمقاصد في فهم النص القرآني.

المطلب الأول: الهرمينوطيقا وقصد المؤلف.

المطلب الثاني: تطبيقات الهرمينوطيقا.

المطلب الثالث: توظيف المقاصد والتشريع.

١-الإرث.

٢- الربا.

٣-نظر وتعقيب.

خاتمة.

***

المبحث الأول

أهمية النظر المقاصدي في فهم القرآن الكريم

دراسة تأصيلية

المطلب الأول: أهمية النظر المقاصدي في فهم القرآن الكريم

يـراد بالبعد المقاصدي في فهم نصوص القرآن الكريـم ذلك المنهج الذي يعنى بظواهر النصـوص وباطنهـا، والجمع بينهما في اعتـدال، وربط الجزئيات بكليات الشـريعة ومبادئها العامـة، «فـلا يخـل بالمعنى والمراد مـن النصوص بدعوى اسـتيعاب النص لـكل حاجات الإنسان، ولا يخل بظواهرها الصريحة ودلالاتها بدعوى عجز النصوص عن استيعابها»[1].

إن هـذا المنهج هو السـبيل الـذي اتبعه العلماء الراسـخون الذين وقفوا موقفـاً وسـطاً بيـن فئة تتمسـك بظواهـر النصوص وحرفيتهـا، وتفهمها بمعـزل عن مقاصد الشـرع، «فهم ورثـة الظاهريـة القدامى الذين أنكروا تعليل الأحكام أو ربطهـا بمقصد»[2]، حيث قال عنهم الشـاطبي «...ومن هـؤلاء أيضا بعض أهـل البدع والأهـواء، فإنهم وقفوا عنـد اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده»[3].

وطائفـة أخرى-وهي المقصودة بالورقة- تبنت طرحـاً يقوم على الإيغال في اعتبار علل النصـوص ومقاصدها لاشـتقاق معانٍ لا صلة لهـا بظواهر تلك النصـوص الصريحة، فتبنى عليهـا أحكامـا تؤول إلى إهدار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، لأن القرآن في نظرهم روح وقيم قبل أن يكون نصوصـاً وأحكامـاً.

وإن كانـت مظاهـر الخلل بادية في موقـف كل من الطرفين كان لزاما البـدء بتبيين أهمية إعمال المقاصد، ودوره في فقه نصوص القرآن الكريم و الشريعة على العموم:

- إن الشـارع الحكيم منزه عن العبث، وكل منزل بقدر، ولكل تشـريع حكمة ومقصد،

(١) ضوابط في فهم النص ص:٣٩ . عبد الكريم حامدي- كتاب الأمة العدد ١٠٧، سـبتمبر ٢٠٠٥/ رجب ١٤٢٦، السنة الخامسة والعشرون.

(٢) السياسـة الشرعية في ضوء نصوص الشـريعة ومقاصدها.ص:٢١٢ د يوسف القرضاوي- ط١. مؤسسة الرسالة ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م

(٣) الموافقات في أصول الشـريعة، ٤/ ١٧٩ . أبو إسـحاق الشاطبي، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت. دون تاريخ.

قال تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾[1] وقال جل من قائل: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[2]، وكثيرة هي الأحكام والتشريعات التي بين الشارع عللها وحكمها، والمصالح المترتبة عنها «... ولهذا أجمع جمهور العلماء -فيما عدا فئة قليلة- على تعليل أحكام الشريعة وربطها بالحكم والمصالح»[3]، حتى صار النظر المقاصدي في التشريع الإسلامي من الأمور القطعية المجمع عليها، يقول د. نور الدين الخادمي: «من المعلوم صراحة وقطعاً أن التشريع الإسلامي لا يخلو من إقرار حقيقة مقاصدية أحكامه وتعاليمه، تلك الحقيقة التي أجمع عليها كافة الباحثين والدارسين، وأقرتها مختلف العقول والأعراف والعوائد والقوانين في كل زمان ومكان، فهو منطو على مقاصده في الخلق، وغاياته في الوجود، وأسراره وحكمه في حياة الناس وأحوالهم»[4].

وكان هذا الفهم بادياً في اجتهادات الصحابة والقرون المشهود لها بالخيرية، وإن غابت لديهم التسميات والتعريفات وكانت تحقق وظيفتها في تنزيل الأحكام من عدمه.

من كل ما سبق يتبين أن استثمار النظر المقاصدي في حسن فقه النصوص متجذر في تاريخ الأمة واجتهادات علمائها الراسخين.

- إن الناظر في آيات القرآن المتفقه في أحكامه في غياب استحضار المقاصد العليا للكتاب العزيز يحيد عن الصواب في جميع مراحل عمله هذا فهما واستنباطا وتنزيلا، إن الفهم السليم للنص هو الذي «يراعي مقاصد الشرع عند الاستنباط وفهم النصوص والنظر في أحكام الشرع، فإذا أراد المجتهد معرفة حكم واقعة من الوقائع احتاج إلى فهم النصوص لتطبيقها على الوقائع، وإذا أراد التوفيق بين الأدلة المتعارضة استعان بمقصد التشريع، وإن دعته الحاجة إلى بيان حكم الله في نازلة مستجدة عن طريق القياس أو الاستحسان و غيرها تحرى بكل دقة أهداف الشريعة ومقاصدها»[5].

---

(١) المؤمنون: ١١٥.

(٢) الدخان: ٣٨- ٣٩.

(٣) ينظر: تعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى شلبي، ص:٢٠ دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١م.

(٤) الاجتهاد المقاصدي، كتاب الأمة ١/ ٥٦.

(٥) مقاصد الشريعة وأثرها في الإصلاح والتشريع ووحدة الأمة، عبد الله زبير، مقال منشور بأعمال الندوة العالمية=

إن الأساس المقاصدي الذي يعنى بالقرائن والأمارات الخارجة عن اللفظ، والتي بدونها تُهْدر دلالات عديدة لهذه الألفاظ فتفقد ميزة الترجيح بين الأدلة المتعارضة في الظاهر، وتُعْدم إمكانية التوفيق بينها ليظل هامش الاختلاف بينها كبيرا، والهوة بين الاستنتاجات واسعة.

فـإذا كان هـذا حال المجتهد الفقيه مـع هذا العلم، فإنّ العامي ذا النزر اليسـير من العلم الشـرعي، بعلمه لأسـرار النصوص وعللها، يزداد قلبه إيمانـًا ويقينـًا، ليبعثه ذلك على العمل والامتثال ويحصنه من دواعي التشكيك في أحكام الشريعة.

ولقد كان غرضي من سوق مظاهر الحاجة إلى علم المقاصد، إبراز أثره في توجيه العقل المسـلم علـى اختلاف مسـتوياته أثناء النظر في نصـوص القرآن الكريم، وفتـح الآفاق أمامه واسـعة للتحليل والاسـتنباط وحسـن التنزيل على الواقع، يقول الدكتور عمر عبيد حسـنه: «إن بناء العقل المقاصدي يحدث تغييراً اسـتراتيجيًا في الثقافة، ونقلة نوعية في الحياة القلبية والذهنية، ويعيد للوحي عطاءه المتجدد على يد البشـر، وإعادة النظر فيما وضعوا من آليات مجردة للتعامل معه، وتنزيله على الواقع بعيدا عن مصالح الناس»[1].

أمـا مـن ناحية النص فإن النظـر المقاصدي له يـبرز علله وأغراضه، وينفـذ إلى المعاني والأسـرار المبثوثة فيه، ولا يكتفي فقط بالأخذ بظواهره حتـى لا يبقى مجاله ضيقا ومعزولا عـن حياة النـاس وواقعهم، «فالنصـوص إذا أخذت بظواهرها وحرفيتهـا فقط ضاق نطاقها، وقـل عطاؤها، وإذا أخـذت بعللها ومقاصدها كانـت معينا لا ينضب، فينفتـح باب القياس، وينفسـح باب الاسـتصلاح، وتجـري الأحـكام مجراها الطبيعـي في تحقيق مقاصد الشـرع بجلب المقاصد ودرء المفاسد»[2].

فاسـتصحاب المقاصـد أثناء النظر في النـص القرآني يمنحه العطـاء المتجدد حتى يبقى مهيمنـا علـى واقع النـاس، خصوصـا وأن الوقائع والنـوازل غير محدودة، وكلها تسـتدعي رأي الشـرع وتحكيمه، يقول د. صالح الزنكي: «بما أن التشـريع الإسلامي جاء ليعالج واقع المكلفيـن وأحوالهـم في جميـع الأزمنـة والأمكنـة، وفي كل الأحوال، وليمد المسـتجدات

=للفقه وأصوله، مقاصد الشريعة الإسلامية وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة ماليزيا. غشت ٢٠٠٨م.

(١) عمر عبيد حسنة في تقديم كتاب الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته ١/ ١٧.

(٢) نظرية المقاصد عند الشاطبي: أحمد الريسوني ص: ٣٣٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤٠١هـ/ ١٩٩١م.

بأحكامه من جهة، ومن جهة أخرى أن النصوص التشريعية من حيث العدد محصورة ومعدودة، والوقائع متجددة، وعليه فإن الاجتهاد يقترب من الصواب إذا دار في فلك النص ورحابه، وعليه فإن الحاجة تقتضي الالتفات حول النص ،وأن لا يبرحه المجتهد كلما وجد إلى ذلك سبيلاً، من خلال إعمال كافة طاقات النص من غير اعتساف أو تطويع أو تحوير»[1].

إن استثمار كل طاقات النص من غير قصور ولا تطويع لا يتأتى إلا باستحضار البعد المقاصدي، لأنه يتيح:

أولا: التوفيق بين الأخذ بظاهر النص والالتفات إلى روحه ومدلوله باعتبار كل القرائن الخارجية والداخلية التي تدل على المراد الإلهي.

ثانيا: ربط النصوص بأدلة التشريع الكلية وغاياته الكبرى، مما يبرز وحدة الشريعة وتكاملها، دون تناقض أو تعارض، قال الشاطبي: «فمن الواجب اعتبار الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها...»، ثم قال: «وكما أن الأخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فقد أخطأ، فكذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئية فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة»[2].

ثالثا :ضمان حسن التنزيل، واعتبار مآلات الوقوع الفعلي للمراد الإلهي من النص على أرض الواقع.

رابعا: التمييز بين نصوص الشريعة القطعية، وبين النصوص الظنية التي تحتاج إلى إعمال النظر المقاصدي.

وهذا ما يحيلنا إلى فائدة أخرى لاستثمار هذا البعد، وهي تحقيق صفة الخلود والبقاء للشريعة الإسلامية ونصوصها، يقول د. أحمد الريسوني: «إن أهمية الاجتهاد المقاصدي هو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا»[3]. وكذلك النصوص العامة المطلقة، فإنها تحتاج إلى إعمال هذا البعد لبيان ما يدخل تحتها مما لا يدخل، مما يؤكد مرونة التشريع وواقعيته، وقدرته على

(١) التوظيف التفسيري لدرس المقاصد .د صالح زنكي الندوة العالمية للفقه وأصوله ماليزيا ٢٠٠٦.
(٢) ينظر الموافقات ٣/ ٥- ١٥.
(٣) نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص: ٣٣٤.

التحقق والتفاعل مع مختلف البيئات والظروف.

إذن فمعرفة مقاصد الشريعة تمكن المسلمين من العيش باستمرار تحت ظل الشريعة الإسلامية، وتنظيم شؤون حياتهم وفقا لتوجيهات الشارع الحكيم، ثم إن دراسة مقاصدية القرآن الكريم سوف تفسح المجال واسعا أمام عودة الأمة لتحتكم له في قضاياها المصيرية ونوازلها المستجدة.

ومن هنا يمكن القول: إن تحقيق انطلاقة جديدة في علوم الشريعة، وتحقيق انبعاثها من جديد لا يتصور بعيداً عن الفهم المقاصدي لنصوص الشريعة، لأنها مرجع كل اجتهاد، ودليل كل فتوى، «...فكما أنّ من لا يؤمن بقوانين الكون واطِّرادها واستقرارها وكمالها ودقتها لا يمكن أن يتقدم في أي علم من العلوم المادية، فكذلك من لا يؤمن بحكمة التشريع الشاملة، وبقوانينه المطردة، وقواعده المضبوطة لا يمكن أن يتقدم في علم الشريعة أبداً»[1].

إن البحث في علل النصوص وحكمها هو بحث عن القيم والسنن المبثوثة فيها لتجعل من مصادر التشريع مشرفة ومهيمنة على الزمان والمكان البشريين.

وأخيرا فما يجب التأكيد عليه مرة أخرى أن هذا الفهم لم يغب عن أغلب علماء المسلمين طيلة القرون الماضية، إلا أن عوزهم كان من جهة التسميات والتعريفات، إذ كان هذا الفقه مضمناً في اجتهاداتهم، ولم يبرح تأويلاتهم واستنباطاتهم.

أما اليوم، فإن ما تتعرض له الشريعة الإسلامية من هجمة شرسة للتوهيم بعدم صلاحيتها لواقع الناس، وتعطيل نصوصها وأحكامها لأن مقتضيات العصر وظروفه تجاوزتها، يجعل من الفكر المقاصدي أمرا محتماً للتدليل على خلود النص القرآني، باعتباره حاملاً لمراد الله تعالى، وإيفائه بحاجات الناس المتجددة في كل زمان ومكان.

يمكن القول بأن لإعمال المقاصد في فهم النصوص القرآنية فوائد كثيرة منها:

- إبراز علل التشريع القرآني وأسراره، وعدم الاكتفاء بظواهر النصوص وحرفيتها.

- الجمع بين معنى اللفظ ومبناه على نحو يبرز تماسك الشريعة واتساقها جسدا وروحا، دالا ومدلولا.

(١) المصدر السابق ص: ٢٣٢.

- تزويد الفقيه والمجتهد الناظر في نصوص الكتاب بنظرة شمولية تستحضر كليات التشريع باعتبارها ضابطا لحصر أوجه الاختلاف وتضييق سبله.
-ترك ما شذ من المعاني وما جانب المراد من الآراء لمخالفتها مقاصد الشرع.
- تحقيق صفتي الخلود والدوام للشريعة الإسلامية.
-التوسع والتجديد في الوسائل الخادمة للقرآن الكريم فهما واستنباطا وتنزيلا.
- اعتبار المآلات والنتائج المترتبة عن التنزيل على أرض الواقع.
- التدليل على استيعاب الشريعة لكل المتغيرات، وصلاحيتها لكل زمان ومكان.
- بيان أوجه المصالح المجتلبة والمفاسد المجتنبة في أحكام القرآن الكريم ومقاصده.
- التمييز بين الاجتهاد المقاصدي الأصيل، وبين التوظيف الذي لا يتقيد بالضوابط الشرعية والأسس المنهجية لهذا العلم.

المطلب الثاني: الضوابط العامة للمقاصد الشرعية

إذا كان إعمال النظر المقاصدي في فهم القرآن الكريم له مبرراته الشرعية وأصوله المقطوع بصحتها وآثاره: كتلك المتعلقة بإحياء دور العقل المسترشد بهدي الوحي، وكذلك اعتبار واقع تنزيل الأحكام وخصوصياته، كما كان إهمال هذا البعد والنزوح إلى التمسك بحرفية النصوص وظواهرها سببا للقصور والجمود، فإن التوسع في النظر المقاصدي دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية يشكل منزلقًا خطيراً -مع حسن النية-، ومطية لدى البعض الآخر للتحلل من أحكام الشريعة، وتعطيل نصوصها الصريحة القطعية تحت ذريعة المصالح الآنية وضرورات الواقع، أو ما يطلق عليه بتفعيل روح الشريعة وقيمها، لتجاوز عقبة النصوص التي لا تحمل في طياتها مصالح الناس، أو تتعارض مع بعضها الآخر، تلك المصالح التي استقل العقل بإدراكها دون أي دليل من الوحي.

إن المقاصد الشرعية كما تدل عليها صفتها تستوحي وجودها من صميم الشرع وأدلته، ونصوصه وتعاليمه، فهي ليست بخارجة عن نصوصه، إذ «من المهم أن تلاحظ أن هذه المقاصد ليست بمعانٍ خارجة عن نصوص الوحي حتى يطلب إدراكها من جهة غير جهة

تلك النصوص، ولكن النصوص كلها جاءت تحملها في طياتها»[1].

إن المقاصد الشرعية مبنية على التصرفات الشرعية، وهي متوقفة على ما انبنت عليه وجودا وعدما، فالدعوة إلى استقلالها عن أساسها وأصولها دعوة لهدمها وطرحها بذهاب ما انبنت عليه واستندت عليه...[2]

إن البحث في الشروط الضابطة للمقاصد الشرعية يستلزم البدء أولا بالوقوف عند خصائصها وسماتها، فهي:

-دينية ودنيوية.

-عامة وشاملة.

- سلوكية وملزمة.

-جارية على اليسر.

- حقيقية غير وهمية.

وهي بالتفصيل كالآتي:

- **دينية ودنيوية**: دينية، لأنها تحفظ للخلق دينهم الذي هو أساس خلقهم ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[3]، وكل تصرف من العبد إلا وللدين نصيب منه، أي أن هذه المقاصد تحفظ حق الله تعالى في كل حكم شرعي، وهو جهة تعبد العبد، «ودنيوية، لأن بها قيام الحياة ومعاش الخلق، بحيث إذا فقد أحدها أو حدث خلل بها أو ببعضها يعرض الحياة للانهيار و الضياع»[4].

فالمقاصد الشرعية منبثقة من المفهوم الشامل للعبادة، ومتصفة بصفات الربانية والعبودية، ويجب أن لا يطرأ عليها بمرور الأزمنة وتعاقب الأمم واختلاف الأفهام ما يسلبها هذا البعد.

فلا يمكن لمن يوظف المقاصد الشرعية في فهم النصوص القرآنية أن يغيب نظرة

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، ص:٩٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط:٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٢) ينظر: الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه ٢/ ١٣٧.

(٣) الذاريات .٥٦

(٤) فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، د. عبد السلام الرافعي، ص: ٥٥ ٢٠٠٤م إفريقيا الشرق.

الإسلام للعالم والإنسان؛ تلك النظرة الجامعة بين البعدين المادي والغيبي، والحياة الدنيا والآخرة، والتنسيق بين مطالب الروح والجسد، وبين مراد الله ومصالح الخلق. يقول الشاطبي: «الغاية من التشريع إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً»(١).

يقول د.عبد السلام الرافعي: «إن المقاصد دينية إسلامية شرعية؛ دينية لأنها من وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى ما جاء به الرسول ﷺ، وإسلامية لأنها خضوع وانقياد لما أخبر به الرسول ﷺ، وشرعية لأنها تطبيق من المكلف»(٢). وعليه فإن الأوصاف السابقة التي تتصف بها المقاصد الشرعية هو الضامن للتوظيف السليم لها على وفق مراد الشارع وحكمته.

عامة وشاملة: فهي تنسحب على جميع المخاطبين بها بأوصافهم لا بذواتهم، وعلى الوقائع بشروطها التي تحقق وجود تلك المقاصد، كما تنسحب من حيث الزمان والمكان على الحال والمستقبل والماضي، بحيث تصان في كل زمان ومكان متى توفرت لها شروط التكليف، ثم إنها: «عامة في نفسها تشمل جميع أمور الدنيا والدين بالحفظ والإقامة، حفظ دين العبد، وهو رأس الأمور كلها، ونفسه وماله وعرضه وعقله، شاملة شمولية هذا الدين»(٣).

فالمقاصد مستقاة من شريعة الإسلام التي تغطي كل مناحي الحياة ومجالاتها.

- **سلوكية وملزمة**: إن المقاصد بخصائصها الشرعية تنظم سلوك الإنسان، وتضبط علاقته بخالقه وخلقه، بجلب أنواع المصالح ودرء المفاسد.

إن البحث المقاصدي ليس بحثاً مجرداً فكرياً، حيث إنّ له جذورا تتمثل في نصوص وتكاليف وضعها الشارع لحفظ مقصوده من الخلق ممّا يضمن إقامة وبقاء هذه المقاصد.

وهي ملزمة -أي المقاصد- لأنها إنما وضعت لمصالح العباد لتطبق وتنفذ، «ولا تتحصل المصالح إلا عن طريق الإلزام بوجه عام، لأنها تنظم سلوك المكلفين، وتضبط علاقاتهم، وتحكم معاملاتهم، سواء تعلق الأمر بسلوك المكلف مع خالقه، أو مع نفسه، أو

(١) الموافقات ٢/ ٣٧.
(٢) الفكر المقاصدي و أثره في الفكر النوازلي، ص: ٧٥.
(٣) المصدر نفسه، ص: ٦٥.

مع غيره من المكلفين، فلا حجة لأحد من الناس بعد سماع الخطاب وفهمه، والقدرة على الامتثال له، وسماع الخطاب يلزم التطبيق، فمن سمع قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ وجب عليه إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ومن سمع قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ وجب عليه تطبيق هذا النهي الموجب للترك المحرم للإقدام. وهكذا..»[1].

-**جارية على اليسر**، وفق الفطر السليمة والعقول الراجحة، لأن الفطرة تلزم التكليف بالمقدور والمستطاع، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[2]. لكنّ اليسر الذي يفضي إلى التحلل من تكاليف الشرع ليس هو المقصود، لأن: «اليسر معتبر في الشرع حال الإتيان بالمأمورات، والاجتناب للمنهيات وفق مراد الشارع من غير إخلال متعمد، أو تكاسل غير مسيب، فمن أخلّ بما أمر به، أو تكاسل أو اكتسب ما نهي عنه اعتمادا على يسر الشرع فقد حرف معنى اليسر... إنما اليسر مع الإحسان، أي اتباع شرع الله بإخلاص، فإن خرج عن دائرة الإخلاص لله كان يسر هوى»[3]، وهو ما أكده الشاطبي رحمه الله بقوله: «المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية... فالشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين من أهوائهم حتى يكونوا عباد الله، وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربنا سبحانه: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾[4]»[5].

يقول د.الريسوني معقبًا «فالمصلحة الكلية أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها حتى يرتاض بلجام الشرع»[6].

إن المقاصد الشرعية أجمعت العقول السليمة على قبولها وحفظها، وتقبلتها الفطر النقية

(١) فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، عبد السلام الرافعي. ص:٦٧.
(٢) الحج: ٧٨.
(٣) الفكر المقاصدي وأثره في الفكر النوازلي ص:٦٩.
(٤) المؤمنون: ٧١.
(٥) الموافقات٢/ ٣٧- ٣٩.
(٦) نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص:٣٨.

بالرضا، فكلما صفت الفطرة ونجت من عوامل الترذل ميزت المصالح من المفاسد، وكانت العقـول الراجحة مهيـأة لقبول الحق، لأن الحق ليس سـوى جلب المنفعة ودرء المفسـدة، «والمقاصـد علـى تنوعها واختـلاف مراتبها تتسـم بالمعقولية والمنطقيـة، ولا يجحدها إلا أصحاب العقول المختلة والأمزجة المهتزة»[1].

وهنا يجب التأكيد على أن العقل البشري مهما بلغ مراتب النضج والكمال المعرفي فإنه لا يمكن أن يسـتقل بمفرده في درك حقيقة المصالـح وجوهرها، وكليتها وعمومها، ومراتبها وتعارضهـا، وترجيح الأولي منها علـى الثانوي، وذلك لسـببين: «أولا: لو كان كذلك لكان العقل حاكما قبل مجيء الشرع، والتالي باطل عند جمهور المسلمين.

ثانيـا: لو صح ذلك لبطل أثـر كثير من الأدلة التفصيلية للأحـكام، ولو تم ذلك لما ثبت الدليل على أن الأحكام جارية وفق مصالح العباد، إذ الدليل إنما هو الاسـتقراء المأخوذ من هـذه الأدلة التفصيلية نفسـها»[2]. ولقد تعرض الإمام الشـاطبي لبيان هـذا القصور في إدراك العقل للمصالح والمفاسـد، وكثيرا ما يستشـهد عليه بأهل الفترات الذيـن وقعوا في كثير من التخبـط وسـوء التقدير والتدبيـر[3]، كما يقـول: «إن المصالح التي تقوم بها أحـوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه»[4].

وليـس غرضـي مـن سـوق هـذه النصـوص الخـوض في إشـكالية التقبيح والتحسـين العقليين[5] ومذاهب الكلاميين في المسـألة، بقدر مـا أعرض خلاصة لبعض مواقف العلماء المعتبرين الشـيء الـذي يزيد من تكوين تصور عام وشـامل لخصائص المقاصد الشـرعية، خصوصا وأن تسـييد العقل المادي وإعلاء منطقه يُعَدّ مدخلا لفئة العلمانيين لاعتبار مصالح

(١) الاجتهاد المقاصدي ص:٣٢ .

(٢) ضوابط المصلحة، محمد سعيد رمضان البوطي ص:١١٧، ط:٤ مؤسسة الرسالة ١٤٠٢ه/ ١٩٧٢م.

(٣) ينظر نظرية الإمام الشاطبي. ص: ٢٥٥- ٢٥٦.

(٤) الموافقات ١/ ٣٤٩.

(٥) إلى جانب نظرية الأشاعرة التي تقول بأن الأفعال والأشياء ليست قبيحة ولا حسنة في ذاتها، فالحسن هو ما حسنه الشرع، والقبيح لا يكون كذلك إلا بتقبيح الشرع له، هناك المعتزلة الذين يرون أن الحسن والقبح ذاتيان عقليان، أي أن الأفعال و التروك والأشـياء موصوفة بالصلاح والفسـاد قبل أن يأتي حكم الشـرع بذلك، وأن العقل يدرك ذلـك ويثبته، والماتريدية يثبتون كون الحسـن و القبح ذاتيين عقليين، ولم يعتـبروا أن التكاليف والأحكام تثبت بمجرد العقل، بل لابد لذلك من السمع.

دون أخرى، ثم ترجيحها على جزئيات الشريعة وأحكامها.

- **حقيقية غير وهمية**: وأقصد بهذه الخاصية أن مقاصد الشريعة لا تنبني على ظنون وتخمينات غير مطردة «...فالقول بقصد الشارع إلى حفظ هذه الكليات الكبرى، لا يكفي لإثباته الإتيان بنص أو بضعة نصوص -إن وجدت- تصرح بهذا القصد، فالقضية أكبر وأخطر من أن تثبت بدليل يمكن تطريق الاحتمال إليه، سواء في ثبوته أو دلالته، أو سلامته من المعارض، فالقضية لا تحتمل الظن، ولا يقيمها إلا الدليل القطعي، لأنها أصل الأصول في الشريعة»[1].

ولذلك سلك أئمة هذا العلم خصوصا الشاطبي في إثبات المقاصد مسلك الاستقراء القائم على «النظر في أدلة الشريعة الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة»[2].

فهذا المسلك سد باب الهوى في اقتراح مقاصد للدين لا صلة لها بنصوصها، أساسها الواقع، وتحسين الظن بالعقل، وتغليب المصلحة الدنيوية، واتباع الهوى.

المطلب الثالث: ضوابط إعمال النظر المقاصدي في فهم النص القرآني

ونقف هنا مع بعض الضوابط الخاصة للتفسير المقاصدي للنصوص، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

- **فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربي**: إذ إنّ صحة فهم النصوص، واستنباط أحكامها، والوقوف على مقاصدها متوقف على حذق اللغة العربية، والتمكن منها، والاحتكام إلى معهود العرب في استعمالها. يقول الإمام الشاطبي عن هذا الضابط: «إنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة...فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة...»[3] وينبه إلى خطورة تجاهل هذا الأساس، وجعله سببًا في الانحراف

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي ص: ٢٨٦.
(٢) الموافقات: ٢/ ٥١.
(٣) ينظر: الموافقات ٢/ ٦٥-٦٦.

والابتداع في الدين إلى جانب تحسين الظن بالعقل[1]، لأن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع.

إن هذا القانون يحكم جميع اللغات البشرية، وإلاّ لم يعد للغة فائدة، ولم يصبح لاصطلاحات الناس دور في تبليغ المعنى المراد بين المتواصلين، «وبما أن اللغة عرفية اصطلاحية وصفية، وجب مراعاة ذلك الاصطلاح، ومعهود استعمال أهل تلك اللغة، وطرائق التعبير عن معانيهم، وسبل تصريفها حتى يسهل الوقوف على المقصد»[2].

ولو افترضنا أن وضعاً من تلك الأوضاع أو عرفاً من تلك الأعراف قد تغير على ما كان عليه، وجب فهمه بحسب أصله الذي كان عليه، لا على أساس ما آل إليه الأمر، ولهذا يشترط الإمام الشاطبي على الناظر في مقاصد القرآن الكريم والباحث عن معانيه: «أن يسلك في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها، ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة، فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع»[3].

- **استحضار جملة من المعلومات اللغوية في فهم النص الشرعي لإدراك مقصده وعلته،** وذلك مثل عموم اللفظ وخصوصه، وظاهره وباطنه الذي لا ينصرف إليه إلا بدليل، فلا يكتفي المفسر بتأويل النص ومنحه دلالات مختلفة بحسب هواه دون العناية بتلك المعلومات، «والخلاصة أن العمل بمقتضى دلالة الظاهر واجب اتفاقا ما لم تقم قرينة من الشرع أو العقل أو اللغة أو العرف العام تخرجه عن ظاهره فيؤول حينئذ حسبما تقتضيه تلك القرينة، ولما كان مجرد تخيل المصلحة المعارضة لدلالة الظاهرة ليس قرينة من هذه القرائن الأربع كان الأخذ بها مناقضة للظاهر لا تأويلا له، وهو غير جائز اتفاقا»[4].

ومن أمثلة ذلك: اعتبار الأمر والنهي كما وضعا أصلا في اللغة، فالأمر مفيد لطلب الفعل، والنهي لطلب الترك، «فالأوامر والنواهي، إذا جاءت ابتدائية تصريحية دلت على مقصود

(١) ينظر: الاعتصام ٢/ ٢٩٣.
(٢) النص الشرعي و تأويله ص: ٥٨.
(٣) الموافقات١/ ٤٤.
(٤) ضوابط المصلحة. محمد سعيد رمضان البوطي، ١٤٠.

الشـارع. الأوامر تدل علـى القصد إلى حصول المأمورات، والنواهـي تدل على القصد إلى منع حصول المنهيات»[1].

ويضاف إلى ذلك مراعاة المعنى التركيبي، وما يظهر من خلال النظرة الكلية، واستحضار القرائن المقالية. يقول د. عبد الكريم حامدي عن هذا الضابط: «هو النظر في سياق الخطاب الشرعي سوابقه ولواحقه لتحديد المقصود منه، لذلك فالنظرة الكلية للنص وما يحتف به من قرائـن ضرورية لفهم مراد الشـارع، أما النظرة الجزئية فلا تفيـد إلا في تحديد المعنى اللغوي لظاهر النص»[2].

- **معرفة أسـباب التنزيل، وذلك لأهميتها في رفع الشـبه والإشكالات عن القرآن الكريم حين تأويله**. ومعلوم أن السـنة تشـارك القرآن في ذلك، فلا يمكن إدراك مقصد النص القرآني بعيدا عن معرفة سـبب نزوله، ولذلك اعتبر الشـاطبي العالم بأسـباب النـزول عالما بالقرآن الكريم، والجاهل بها أو الغافل عنها خارجا عن فهم المقصود بالآيات[3].

- **لا بدّ وأثناء الكشف عن مقصد الآيات القرآنية الرجوع إلى شرحها وبيانها وهي السنة،** فهي تفصل مجمله، وتبين مشـكله، وتبسـط مختصره، وتقيد مطلقـه. «فلا محيص لمن أراد علم القرآن الكريم وقوفاً على مقاصده وغاياته من النظر في بيانه وشرحه (وهي السنة)، وبعد ذلك ينظر في تفسـير السلف الصالح إن أعوزته السـنة، ومن أراد غير ذلك كان تأويله للقرآن الكريم على غير ما أنزل الله، وعمله على غير هدى، فضلا عن خروجه عن الجماعة»[4].

ويبقى الاهتداء إلى حكم القرآن بالصحابة رضوان الله عليهم وعلماء الأمة في اجتهاداتهم وآرائهم ضروريا للوصول إلى حقيقة المقاصد، وتقييمها بميزان الشرع. «وذلك لما توفر لهم من صدق الإيمان، وفصاحة اللسان، وأصول البيان، ومعاصرتهم لنزول القرآن، ومشاهدتهم لمن كلف ببيان القرآن، بأفعاله وأقواله وتقريراته»[5].

---

(١) الموافقات ٢/ ٣٩٣.

(٢) ضوابط في فهم النص، عبد الكريم حامدي ص:١٣٧ ، كتاب الأمة عدد:١٠٧ سبتمبر ٢٠٠٥/ رجب ١٤٢٦هـ.

(٣) ينظر الموافقات ٣/ ٣٤٩- ٣٥٠.

(٤) ينظر المقاصد العامة للشـريعة الإسـلامية، يوسـف حامد العالم ص: ٦٠- ٦١، القاهرة دار الحديث الخرطوم الدار السودانية للكتاب.

(٥) - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص:١١٩، د. يوسف حامد العالم ط:١٤١٢م/ ١٩٩١م.

- أن لا تكون المعاني والمقاصد المستنبطة من النص معارضة لأصل من أصول الدين، أو دليلا من أدلته الشرعية «فالمقاصد مع أدلتها الشرعية كالكلي مع جزئياته، وكالأصل مع فروعه، فبينهما تلازم وثيق، وارتباط عميق من حيث البقاء والانتهاء»[1].

إن هذه المبادئ مثل: مقاصد أو روح التشريع والمصلحة استنبطت مدلولاتها من نصوص الشريعة، فلا يمكن أن تكون مناقضة أو مخالفة لأصلها، فالمعاني المستنبطة الأولى بالاعتبار هي تلك المنسجمة مع نصوص الشريعة، والمنضبطة بها «فالعمل بالمقاصد ليس على عمومه وإطلاقه، فهو مقيد بعموم الأدلة والقواعد والضوابط الشرعية، وبسائر الأبعاد العقدية والأخلاقية والعقلية المقررة، وهذا ما يجعلنا نعد المقاصد أصلاً تابعاً للأدلة، وليس دليلا مستقلا ومنفردا»[2].

- إن الباحث عن مراد الله تعالى من خطابه لا بد أن يكون مؤمناً بمصدر هذا الكلام، ومستشعرا لعظمته، وهو الله تعالى بكل صفاته وأسمائه الحسنى، مستحضراً عصمة النص الذي يتعامل معه ويبين مراده، ومن ثم فإن التعامل مع النص القرآني يتطلب صفات ومؤهلات رفيعة في الذي يتعاطى معه، كما يتطلب أدوات ووسائل متميزة في كيفية التفقه فيه، وتفسيره وفهمه، وبيان مراد الله تعالى منه، وليس أقل هذه الخصال سلامة النية، وحسن القصد، وطلب التسديد والعون من صاحب هذا الكتاب ليكون التعامل في مستوى النص الذي يختلف عن التعامل مع سائر كلام الناس، وهذه الحاجة تتأكد إذا استحضرنا أنه يترتب على ذلك مصالح العباد ومصائرهم في دنياهم وآخرتهم.

إن غياب هذا البعد المصدري في فقه النص الشرعي هو ما جعل بعضا من المؤولين يتعاملون معه كسائر الخطابات الإنسانية الأخرى. «فأسقطوا على النص الشرعي ما يخضع له -بل حتى ما لا يخضع له- سائر النصوص البشرية من الإسقاطات، ووضعوه تحت محك النقد والمراجعة، مما أدى بهم الحال إلى التردد والتشكيك في صحة النص وصدقه الذاتي، وأخيرا رفع الثقة عنه...وعدوا تلك النصوص من إفرازات التاريخ، أو من صنع العلاقات

(١) الاجتهاد المقاصدي ص: ١٣٧.
(٢) الاجتهاد المقاصدي ص: ٤٢.

والظروف الاجتماعية بين الناس أيامئذ...»[1].

ولكي تتجنب مثل هذه المزالق يشترط في الناظر في كتاب الله تعالى الشرط التربوي كما توفر لسالفيهم من أهل النظر المقاصدي، إذ تميزوا: «بإيمانهم وتقواهم، وبرهنوا على ذلك من خلال سيرتهم ومواقفهم، وخدمتهم لدينهم، لأن المقام مقام مسؤولية عظيمة، وهي القيادة العلمية والفكرية للأمة، فلا ينبغي إسنادها لغير الأمناء الصادقين من أبناء الأمة»[2].

يمكن تلخيص هذه الضوابط في جملة من القواعد:

– إن المقاصد الشرعية هي المعاني المستخلصة من التصرفات الشرعية المتنوعة نصوصا وأحكاما، وقرائن وتعليلات، ومعطيات لغوية وتاريخية، وغير ذلك.

– تتصف المقاصد الشرعية بصفات: الإسلامية والدينية، والاطراد والواقعية، واليسر والإلزام، هذه الخصائص تجعل المقاصد تنافح عن نفسها بنفسها، وتمتلك وسائل الممانعة من حقيقتها.

– تختص المقاصد الشرعية بجلب مصالح الدنيا والآخرة، وجلب المنافع العاجلة والآجلة .

– إذا كان للعقل دور مهم في الكشف عن مقاصد النص وتنزيلها، فهو لا يستقل وحده بدرك المصالح المجتلبة والمفاسد المدرءة، بل يحتاج إلى هدي الوحي وإرشاده.

– الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني، لأن العقل المادي عاجز عن إدراك حقيقتها ومنفعتها على وجه التفصيل.

– لا يكون إعمال المقاصد في فهم النص إلا على وفاق تام مع اللسان العربي، ومعهود العرب في التخاطب أيام التنزيل، ولا يعدل عن ظاهر النصوص إلا بقرينة معتبرة شرعاً.

– إن المقاصد للنصوص، كالروح للجسد بينهما تلازم تام، وتغليب أحد الطرفين على الآخر يوقع في الزيغ والانحراف.

–التحلي بالورع والتقوى والمسؤولية أثناء الكشف عن مقاصد النصوص والأحكام،

(١) البعد المصدري لفقه النصوص ص:٣٥ د. صالح قادر زنكي، ع١٣٣ كتاب الأمة ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

(٢) النظر المقاصدي و أولوياته الراهنة د. محمد رفيع ندوة مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، ماليزيا ٢٠٠٦.

وذلك باستشعار عظمة الشارع المنزل للنص، واستحضار عصمة النص، فهما صماما أمان لحسن الفهم والتعامل مع النصوص الشرعية.

- من الضروري أثناء النظر المقاصدي في القرآن الكريم الرجوع إلى السنة النبوية، واجتهادات السلف الصالح من الصحابة و العلماء المعتبرين.

- اعتبار القرائن الخارجية والداخلية أثناء الاستنباط والكشف عن المراد.

***

المبحث الثاني

التوظيف العلماني للمقاصد في فهم النص القرآني

المطلب الأول: الهرمينوطيقا وقصد المؤلف

يمكن اعتبار نظرية الهرمينوطيقا وليدة المجتمع الغربي، وقد أنجبت كثيرا من النزاعات الفكرية والتيارات الفلسفية دون أن ننسى علاقتها الأولى بالنصوص المقدسة (الإنجيل)، ومن المنطقي أن تكون قد تأثرت بكل هذه المراحل، ولقد لخص أحمد واعظي التحديات التي فرضتها الهرمينوطيقا الفلسفية أمام الأسلوب المعهود للنص فيما يلي:

- «**فهم النص حصيلة امتزاج أفق المعاني لدى المفسر مع أفق المعاني في النص**، ولذلك فإن إشراك ذهنية المفسر في عملية الفهم ليس بالمذموم، بل هو شرط وجودي لحصول الفهم، وينبغي التسليم له كواقع لا مندوحة منه.

- **الفهم الموضوعي للنص بمعنى الفهم المطابق للواقع غير ممكن**: لأن العنصر الباطني أو ذهنية المفسر وقبلياته شرط لحصول الفهم.

- **عملية فهم النص عملية غير منتهية، فإمكانية القراءات** المختلفة للنص لا تعرف حدودا تتوقف عندها.

- **ليس ثمة فهم ثابت غير متحرك، ولا يصح تحديد فهم**، بوصفه الفهم النهائي الذي لا يتغير لنص من النصوص.

- **ليست الغاية من تفسير النص القبض على (مراد المؤلف)**، فنحن نواجه النص وليس المؤلف، وما المؤلف إلا أحد قراء النص، ولا يتميز عن باقي القراء والمفسرين بشيء، والنص كيان مستقل يتحاور مع المفسر، فينتج عن ذلك فهم النص، وهكذا فالمفسر لا يعبأ بالمقاصد والغايات التي أراد المؤلف التعبير عنها.

- **لا يوجد مناط أو معيار لفحص التفسير القيّم من غير القيّم**، إذ لا يوجد أساساً شيء اسمه تفسير قيم. والرواية التي تتحدث عن شيء اسمه تفسير قيم أو صحيح تقر إدراك مرامي المؤلف كغاية للتفسير؛ بينما الهرمينوطيقا الفلسفية ترى «أصالة المفسر»، ولا تتوخى معرفة قصد المؤلف إطلاقا، ولأن مفسري النص كثر، ولهم على مر الزمان آفاق متعددة ومختلفة، ستظهر فهوم للنص جد متباينة، لا يصح اعتبار أي منها أفضل من الآخر.

– الهرمينوطيقا الفلسفية ملائمة تماما لـ (النسبية التفسيري) وتفتح مجالاً رحباً لتفاسير متطرفة»[1].

المطلب الثاني: تطبيقات الهرمينوطيقا

لقد تأثر التيار العلماني في العالم العربي بنظرية الهرمينوطيقا في تأويل آيات القرآن الكريم، رغم أنها كانت وليدة بيئة معينة في الغرب. إن مثل هذه المناهج المستعارة ليست بريئة في ذاتها، ولا تملك أدوات موضوعية، بل إنها تحمل في طياتها توجهات عقدية وفلسفية بعيدة كل البعد عن عقيدة الإسلام.

وإذا كانت الهرمينوطيقا كنظرية تأويلية حاول منتجوها تجاوز احتكار رجال الدين المسيحيين لقراءة النصوص الدينية، ونبذ الخرافات التي تشوب الإنجيل المحرف، فإن من استوردها ووظفها لقراءة القرآن الكريم لا يملك أي مسوغات شرعية لهذا الفعل، وسوف نرى أثناء تحليل هذا التوظيف مدى التطابق التام بين الهرمينوطيقا كمنتج غربي وبين التوظيف غير الشرعي لها على القرآن الكريم.

١ –الهرمينوطيقا والنص القرآني:

إن النص القرآني سيخضع لآلية الهرمينوطيقا باعتبارها «فنا في الفهم وتجربة للفوز بالمعنى»[2]، وسيعدل ويحور حتى يكون في متناول التأويل، لأن هذا المصطلح هو الكفيل بإدراك الغايات التي يبحث عنها هذا الخطاب، فهو نص «بشري مُؤَنسن»، إذ بمجرد نزول القرآن إلى البشر أصبح كتابا بشريا، يقول نصر أبو زيد: «إن النصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجِها عن هذه القوانين لأنها «تأنسنت» منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد»[3].

لقد تحول الكتاب الكريم من التنزيل إلى التأويل؛ فالقرآن أصبح كتاباً تراثياً– تاريخياً واجتماعياً، لا يتمتع بأية قدسية تجعله في منأى عن المساءلة والنقد. يقول د. أبو زيد: «ومن

(١) ماهية الهرمينوطيقا. أحمد واعظي ص: ١٥ مجلة المحجة، العدد ٩ – ٢٠٠٣م – ١٤٢٣هـ.
(٢) الدين من وجهة نظر الهرمينوطيقا: الإسلام بين التاريخ والحقيقة، زهير الخويلدي ص:١ .
(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص: ٧٤ ط:١، ١٩٩٢م، سينا للنشر.

الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئًا إلا ما ذكره النص عنها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، فالنص منذ لحظة نزوله الأولى -أي مع قراءة النبي ﷺ لحظة الوحي- تحول من كونه (نصا إلهيا) وصار فهما إنسانيا، لأنه يتحول من التنزيل إلى التأويل»[1].

ويقدم دليلاً على أن النص القرآني ليس كلاما إلهيا بأن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين، لأن القول بإلهية النصوص كما يدعي أصحاب -الهرمينوطيقا- يحرم النص من حيويته في إنتاج الدلالات، ويحدد استمراره في العطاء، يقول أبو زيد: «إن القول بإلهية النصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزين بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم... وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي - مقصد الوحي وغايته، وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة»[2].

لذلك فإن الحل الوحيد هو اعتبار النص الديني بشريًا، ومن ثم إخضاعه للآليات القرائية الحديثة كسائر النصوص الأخرى، «لأن النصوص الدينية نصوص لغوية، شأنها شأن أي نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في دراستها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع منهجيتها الإلهية الخاصة»[3].

بعد هذا الإعداد ينفسح المجال أمام إعمال التأويل للوصول إلى مقاصد النص الأصلية، فالتأويل حسب هذا التيار: «إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدراسة إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية، والبعد الدلالي الثاني للصيغة الثلاثية - أ و ل- هو معنى الوصول إلى الغاية - غاية الشيء- بالرعاية والسياسة والإصلاح»[4]، والآلية الأمثل لذلك هي الهرمينوطيقا الفلسفية فمهمتها: «فهم النص كما فهمه مؤلفه، بل هي أحسن مما فهمه مبدعه»[5].

---

(١) نفسه ص: ٩٣.
(٢) المصدر السابق ص: ١٩٧.
(٣) نقد الخطاب الديني ص: ١٩٧.
(٤) نفسه ص: ١١٠.
(٥) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبوزيد، ص:٢٢، المركز الثقافي العربي ١٩٩٢م بيروت.

إذن فالنص الشرعي يصبح ملكا مشاعا للقارئ، وليس للمؤلف، والقارئ هو الذي يضفي عليه المعاني المناسبة، وهو صاحب القصد، حيث «إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني يصبح (مفهوما) و يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته»[1].

٢-الهرمينوطيقا والوعي التاريخي:

مبدأ آخر من مبادئ الهرمينوطيقا كما يقول غادامير: «هو الوعي التاريخي»[2]، ومفاده أن: «تفسير النص يجب أن يكون مرهونا بتاريخه، ويجب أن يكون ساكنا هناك لحظة ميلاده، فلا يمكن فصل أي نص عن تاريخه، والذات التي تقود عملية الفهم مرتبطة تمام الارتباط مع تاريخها، ومنفعلة بالزمن الذي تقوم فيه بعملية الفهم»[3].

إن العمل بتاريخية النصوص أفضى إلى القول بالتفسير التاريخي للقرآن، حيث عدّت التعبيرات القرآنية موافقة لظروف المخاطبين بها الأوائل، لكنها - وتلك الظروف قد تبدلت - لا تتوافق وأفق القارئ اليوم، يقول أبو زيد: «إن النصوص تخاطب في الأصل والأساس واقعا تاريخيا محددا، تتحدد من خلاله وعَبْر لغته -بكل اجتماعياتها- دلالتها، لكن هذه الدلالة قابلة دائما للانفتاح والاتساع »[4].

ويشرح أبو زيد البعد التاريخي المتحكم في فهم النص بأنه ليس علم أسباب النزول أو الناسخ والمنسوخ بقوله: «وليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول-ارتباط النصوص بالواقع، والحاجات المثارة في المجتمع والواقع- أو علم الناسخ والمنسوخ- تغيير الأحكام لتغير الظروف والملابسات- فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت لها النصوص»[5].

---

(١) نقد الخطاب الديني. ص: ٩٣.

(٢) في مفهومي القراءة والتأويل، ص: ٢٩ د. محمد المتقن، مجلة عالم الفكر، ص:٣٥ع:٢ المجلد ٣٣ أكتوبر ديسمبر ٢٠٠٤م.

(٣) الاتجاه الهرمينوطيقي في الدراسات القرآنية، عبد الرحيم بودلال، ص:٤، مؤتمر القراءات الجديدة للقرآن الكريم، ٢٥/ ٠٤/ ٢٠٠٧.

(٤) نقد الخطاب الديني. ص: ٩٦.

(٥) المصدر السابق ص: ٧٣ .

ويشمل القول بالتاريخية كذلك سنة رسول الله ﷺ، فالقول بأن فهم الرسول ﷺ والصحابة y هو الأصوب والأقرب إلى مراد الله تعالى يؤدي -في نظره- إلى تأليه البشر، حيث يقول: «والالتفات إلى مزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية، إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك، من حيث إنه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، حيث يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد».(١)

إن الغرض من إقصاء السنة النبوية هو محاولة لتجريد النصوص الدينية من أي شروح ملزمة، وفتحها أمام آليات قراءة النصوص البشرية على تطرفها، وبالطريقة نفسها يتم إلغاء تراث الأمة العلمي واجتهادات العلماء، حيث «إن إهدار البعد التاريخي-بالرجوع إلى سلطة التراث والسلف- يسهم في التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه، وبين مشكلات الماضي وهمومه، وافتراض إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر بالاستناد إلى سلطة التراث والسلف».(٢)

إن هذا التيار قد يلجأ إلى بعض الآراء الشاذة للاحتجاج على هذا الطرح، ومن ذلك الاستشهاد على تاريخية القرآن الكريم بخلق القرآن، يقول في ذلك نصر أبو زيد: «كان المعنى النقيض الذي ساد بعض الوقت وتمَّ تهميشه بعد ذلك هو أن القرآن حادث مخلوق ارتبط إيجاده وإنزاله بحاجة البشر تحقيقا لمصلحتهم. وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمد النصوص الدينية ويثبت المعنى الديني، فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني-بالفهم والتأويل- من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية».(٣)

لقد نفى هذا القول صفة خلود القرآن، وصلاحيته لكل زمان ومكان، وحكم على آياته وأحكامه بأنها غير مسايرة للحياة العصرية، لذلك تزاح مفاهيم القرآن ومقاصده الأصلية بواسطة التأويل دون احترام أبسط مبادئه وشروطه. يقول هذا الكاتب: «إن مفردات (التجارة)

(١) نفسه ص: ٩٣ - ٩٤.
(٢) نفسه ص: ٩٥.
(٣) نقد الخطاب الديني ص: ١٩٢.

و(القرض) و(البيع والشراء) ومثيلاتها مفردات لغوية تنتمي إلى مجال دلالي محدد، وكثرة ورودها في النص القرآني تكشف عن انعكاس الواقع الثقافي الدلالي في النص، ولكن ورودها المجازي لا الحقيقي كاشفا عن أن الانعكاس ليس آليا مرآويا، إذ للنص آلياته اللغوية الخاصة التي يعد المجاز من أهمها»[1]. من هنا تبدأ آلية الهرمينوطيقا في قراءة النصوص القرآنية بعد أن أصبحت (بشرية تاريخية) معدة للتأويل المقاصدي، وذلك باعتبار المسلمات التالية:

-إن النصوص لا تملك فرض سلطة دلالية تحملها لغة التنزيل، بل على العكس من ذلك فهي: «ليست بينة بذاتها، إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثم في إنتاج دلالته، ولعله من قبيل التكرار أن نستدعي قول الإمام علي (كرم الله وجهه): «القرآن حمال أوجه»[2]، وقوله: «القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال»»[3]، فالأوجه التي يحتملها النص ليست نابعة من صريح لفظه، بل مما يحمله القارئ من مقاصد يفرضها على النص.

-إن مقاصد الوحي لا تحملها النصوص في طياتها بل إن (المقاصد) تصبح أداة لتطويع دلالات الآيات وصريح منطوقها، فـ«الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة، لكنها اكتسبت دلالات مجازية، والإصرار على ردها إلى دلالاتها الحرفية القديمة، وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهدار للنص والواقع معا، وتزييف لمقاصد الوحي الكلية»[4].

ويقول كاتب آخر من نفس التيار بعد أن حدد مقاصد القرآن، إذ هو: «كتاب هدى ورحمة، وبشرى وموعظة، واطمئنان للمسلمين»[5]، وللبشر أن يحددوا التفاصيل والأحكام حسب مقتضيات الواقع ورغبات الناس: «إنه كتاب مودة وأخلاق، يقول كل شيء ولا يقول شيئا، ولكنه يترك للبشر أن يضبطوا مفهومي المودة والأخلاق، ويجعلوا منهما حالة تعج بالحياة البشرية المشخصة، وإنه كتاب معاملات وعقائد، ولكنه لا يملي على البشر

(١) المصدر السابق ص: ١٧٠.
(٢) لم أقف على سند يوثق به في نسبة هذه العبارة إلى علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.
(٣) نفسه ص: ٨٧.
(٤) نفسه ص: ١٠٣.
(٥) الإسلام والعصر تحديات وآفاق، د. طيب تيزي ص: ١٠٥ ، سلسلة حوارات القرن الجديد، ط:٢ ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٢م، دار الفكر دمشق.

كيف يفهمون -بالمعنى الدلالي- ذلك، وكيف يدرجونه في منظوماتهم الأيديولوجية والقيمية إدراجا وظيفيا، وبحدود العلاقات الاجتماعية السائدة، وتحت مفعول الإرث السوسيوثقافي والاعتقادي، والجمالي والنفسي، والحضاري والإثني في حينه، وإنه كتاب عدالة ومساواة، ولكنه يترك للناس أن يحددوا ذلك ويضبطوه وفق شروطهم الاجتماعية التاريخية والمعرفية»[1].

٣-الهرمينوطيقا وتأويل لغة النص الديني:

لقد أصبح القرآن الكريم عند أصحاب هذا التيار قالبًا وإناءً فارغًا ينطق بجميع الأفكار التي يحملها القارئ، يقول علي حرب: «ليس إعجازه (أي القرآن) إذاً مجرد كونه ينطوي على تشريع أو تسنين، وإنما كونه ينفتح على كل معنى بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كل الذوات، وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع»[2].

ولعل المتأمل فيما يقوله غادامير عن دور اللغة في التعبير يحيلنا بشكل بديهي إلى مرجعية الذين يصفون القرآن بما سبق، حيث «إن اللغة عند غادامير ليست ألفاظًا أو تعبيرات لفظية، يمكن أن تحل إحداهما محل الأخرى، على أساس افتراض نوع من التكافؤ القائم بينها، بل هي كيان منفرد من التركيب اللغوي والأسلوب التعبيري، أو القدرة على الخطاب والإيحاء»[3]، إن اللغة لم تعد ألفاظا تحمل دلالات، بل رموزاً وإيحاءات، بل على الأكثر من ذلك فإن الدلالة اللغوية الصريحة للفظ أصبحت تمثل عائقًا أمام كشف القصد والمعنى الحقيقيين.

والأمر نفسه قال به فلاسفة الهرمينوطيقا في قراءتهم للنصوص (الدينية الأسطورية) في الفكر المسيحي، يقول نصر أبو زيد: «يركز(بول ريكور) اهتمامه على تفسير الرموز، وهو يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، الأولى: هي التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف عما وراءه، هذه الطريقة يمثلها (بولثمان) في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم، والكشف عن المعاني العقلية التي

(١) نفسه ص: ١٠٦.
(٢) نقد النص- علي حرب ص:٨٧ ط:١٩٩٣م، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.
(٣) الاتجاه الهرمينوطيقي في الدراسات القرآنية، ص: ٥.

تكشف عنها هذه الأساطير...والطريقة الثانية فيمثلها كل من (فرويد) و(ماركس) و(نيتشه)، وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به، إن الرمز في هذه الحالة لا يشف عن المعنى الحقيقي، بل يخفيه ويطرح بدلا منه معنى زائفا، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الصحيح»[1].

وعلى المنوال نفسه لا يعتبر العلمانيون الألفاظ في اللغة قوالب للمعاني، بل إنها أصبحت رموزاً وكنايات، يحملها القارئ أو المستعمل ما يريد من المعاني باعتماد آليتين هما: (الإخفاء والكشف): «الإخفاء وذلك بأن تخفي ما ليس جوهريًا ومعها بالنسبة لها، وهو ما يتعلق غالبا بالزمان والمكان، والكشف: هو أن تبرز للوجود ما هو جوهري بالنسبة لها. فليس ثمة شيء ثابت في النص، وليس فيه عناصر جوهرية، بل لكل قراءة جوهرها الذي تكشف عنه وتبرزه»[2].

لقد منحت الهرمينوطيقا للقارئ إمكانية إسقاط معان على النصوص لا تمت بصلة إلى دلالات ألفاظها، ولقد أصبحت الضوابط التي ضبط بها العلماء المسلمون عملية كشف معاني النصوص والوصول إلى مقاصدها عائقا أمام حيوية الفكر، وتجميدا لدلالاتها، يقول نصر أبو زيد: ينتهي الخطاب الديني إلى الانغلاق في دائرة النصوص بعد أن جمدها وقضى على حيويتها، ويصدق قول القائل: «احتمينا بالنصوص فدخل اللصوص»، وذلك حين يقضي على أهم وأخطر ما أقرّه الفقهاء من مبادئ عقلية: المصالح المرسلة، والمقاصد الكلية، فيعيدها إلى النصوص مرة أخرى وبالمفهوم الذي يطرحه لها مع أنها مبادئ لتأويل النصوص»[3]. لذلك يجب تجاوز (التفسير الفقهي الكلاسيكي) إلى «فضاء نظرية هيرمينوتيكية (تأويلية) تمضي من مظاهر النص إلى ما يجاوزه»[4]، لأن النظر الكلاسيكي في نظر جمال باروت وعي شكلي يضحي بمقاصد الشريعة وحكمتها لصالح المباحث البيانية واللغوية[5].

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص: ٤٤، ٤٥ .
(٢) نقد الخطاب الديني ص: ٧٣.
(٣) المصدر السابق ص: ٩٩.
(٤) النص الوعي الواقع، نحو نظرية مقاصدية تأويلية، جمال باروت، ص:٤٧.
(٥) نفسه: ٤٨.

إن اهتمام العلماء المسلمين -في نظرهم- بالوسائل (لغة النص) جعلهم يطلبونها لذاتها ليس لما ورائها، ومن ثم تعطيل النص عن مقاصده.

إن الوعي المقاصدي للنصوص هو الذي ينبني على: «أساس المقاصد الكلية للشريعة التي يمكن إدراجها في إطار نظرية عامة لتأويل النص القرآني في إطار عالم متغير، على أساس تحقيق المصلحة التي يفترض أن تشكل رحى التشريع الإسلامي، فالتأويل في ضوء المصلحة هو من أهم أبعاد هذه النظرية المدعوة إلى السيادة، والتي ينطلق فيها فهم النص من وعي جديد هو الوعي المقاصدي، وهو ما يربط بين التأويل والاجتهاد»[1].

إن التأويل المقاصدي الذي يقترحه -جمال باروت- لا يختص بالألفاظ غير واضحة الدلالة، بل «يشمل أيضا ما هو واضح الدلالة بأقسامه المعروفة، مثل الظاهر والنص الذين يقبلان التأويل، إذ إن إغلاق التأويل حتى في الظاهر والنص قد يؤدي إلى البعد عن روح التشريع والخروج عن أصوله العامة».[2] ومن ثم تصبح القرائن التي تصرف اللفظ الواضح الدلالة عن ظاهر معناه ليست كما أقرها علماء أصول الفقه، وإنما يكون هذا الاتساع الدلالي «بأدلة معينة تنتمي برمتها إلى حقل المتغير في الواقع مثل العقل والعرف والمصلحة، وروح التشريع ومقاصده، بما في ذلك قيادة التخصيص إلى نسخ النص فعليًا»[3].

لقد فتحت فلسفة الهرمينوطيقا الباب على مصراعيه للقارئ والمفسر لآيات القرآن الكريم لأن يحمله ما شاء من مقاصد ومعان هي (محصلة لتجاربه وواقعه ومجتمعه)، لأن لغة القرآن الكريم من منظورها بنية لغوية نصية، ذات وظيفة جمالية شعرية ليست لها أية قداسة.

٤-نظر وتعقيب:

إذا كان أصحاب هذا التيار يجدون في مصطلحات مثل (مقاصد الوحي، ومقاصد التشريع) مدخلا لتأويل النصوص، والحد من سلطتها، فإنهم أبعد ما يكونون عن علم المقاصد الشرعية وضوابط إعمالها في فهم النصوص الشرعية.

---

(١) المصدر السابق ص: ٤٨.

(٢) نفسه ص:٤٨.

(٣) نفسه ص: ٥٠.

وكما أسلفنا فإن النصوص القرآنية جاءت لتحقيق مقاصد الشارع الراجعة إلى جلب مصلحة الخلق ودفع المفسدة عنهم، وهذه المقاصد ليست بخارجة أو منفكة عن نطاق النصوص ذاتها، فلا ينبغي أن تؤول وتفهم بعيدا عن تلك الأهداف العامة، «فكل نص يحمل تحقيق مقصد إلهي ينبغي أن يعين ذلك المقصد، ويجري على أساسه فهم النص. ذلك أن تعيين مقصد معين من خارج محتوى النص، ثم يفهم النص على أساسه يمكن أن يؤدي (وقد وقع ذلك بالفعل) إلى الحيدة والزيغ في الفهم، والانحراف في التأويل»[1].

إن النصوص الشرعية جاءت مجسدة لإرادة الشارع في تحقيق مقصد معين، وعلى المتلقي أو المؤول استفراغ وسعه في التدبر في النصوص الشرعية لتحديد مراد الشارع منها.

وخلاصة القول إن تطبيق الهرمينوطيقا على آيات القرآن الكريم أفضى إلى القول بما يلي:

-القرآن الكريم نص بشري ليست له أية قداسة، فهو يخضع لجميع المناهج العلمية والعقلية الحديثة في قراءته.

-القراءة السليمة للنصوص القرآنية هي التي تأخذ بعين الاعتبار تاريخية أحكامه وتشريعاته ومفاهيمه.

-لا يجب الاحتكام إلى تراث الأمة واجتهادات العلماء والراسخين وفهمهم للقرآن، لأنه جمود على واقع لا يشبه معطيات الواقع الحالية.

-مشروعية القراءات المتعددة للقرآن الكريم «فلكل مسلم الحق في أن يفهم عن الله من كتابه وعن رسوله من كلام دون توسيط أحد من سلف أو خلف»[2].

-تتميز لغة القرآن ببنية تسمح بهذه التعددية القرائية «تثير في قارئها حس التوغل في (باطنها) الكامن وراء (ظاهرها)، أو في خافيته».[3]

-«إن الباحث عن مقاصد القرآن لن يجد أدنى صعوبة في ذلك، لأنه ينطق بكل الذوات، وتتمرأى فيه كل المذاهب التي يحملها القارئ، فهو لا يثبت شيئا، بل هو في حاجة إلى إثبات».[4]

(١) أهمية المقاصد في النصوص الشرعية ـ د. رقية طه العلواني.

(٢) الدين من وجهة الهيرمينوطيقا ـ زهير الخولدي مقال .

(٣) الإسلام و العصر تحديات وآفاق، سلسلة حوارات لقرن جديد ـ طيب تيزي. ص: ١١٥.

(٤) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي١/ ٣٩٥ ١٩٨١م، مكتبة مدبولي القاهرة.

-أصبحت لغة القرآن في عرف الهرمينوطيقا رموزا وكنايات، ووسائط شفافة يحملها المتلقي ما يشاء من المعاني والأفكار.

-إن المقاصد من هذا المنظور تستقى من خارج النص من الواقع والمصلحة الآتية من تجارب الناس، «ثم تفرض على النصوص فرضا، لأن ما تحمله النصوص من تشريعات ومقاصد لا قيمة لها في رأيهم، لا قيمة لها في ذاتها، بل قيمتها في حقائقها الخفية».

لقد كانت نشأة نظرية الهرمينوطيقا نتاج الصراع بين أصحاب الفكر التنويري وسلطة الكنيسة على قراءة النصوص الدينية، وما كان بين ثنايا الإنجيل والتوراة من الأساطير والخرافات التي أعملت فيها الهرمينوطيقا لتأويلها وعقلنتها، إلا أن هذا الفكر الفلسفي قد حوى الحق والباطل، وثار على كل القيم والعقائد، ومن ثم فإن استعارة الهرمينوطيقا وتطبيقها على القرآن الكريم يعد إجحافا وقياسا في غير محله، غاياته ليست بريئة.

لقد أخبرنا الله -عز وجل- أن وسيلة القراءة تبتدئ من اللغة المبينة، فقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[1]، وقال أيضا: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[2].

إن الربط بين البيان والإفصاح هو ما عمل العلماء على إنجازه طيلة التاريخ الإسلامي، وانتهوا إلى تقرير الحقيقة التي خلدت معاني القرآن، وصانته عن أي تحريف، يقول الشاطبي: «إن البحث المقصود هنا، ويقصد بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام: أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذه الطريقة نفسها، لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[3]، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾[4] مما يدل أنه عربي، وبلسان عربي، لا أنه أعجمي، ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى فهمه من غير هذه الجهة»[5].

(١) فصلت ٢ ـ ٣.
(٢) النحل ١٠٣.
(٣) يوسف: ٢.
(٤) الشعراء ١٩٥.
(٥) الموافقات الشاطبي:٢ / ٦٤.

المطلب الثالث: توظيف المقاصد والتشريع

يمكـن اعتبـار موقف التيار العلماني من التشـريعات والأحكام القرآنية سـواء في جانب التعبد أو المعاملات هو نتيجة للموقف الذي تبنوه اتجاه القرآن الكريم، من حيث أن مصدره بشـري، وأن لغتـه تاريخية، لذلك اعتمدوا آليات ومنهجيات حديثـة في فهم الآيات وتأويلها واسـتنباط الأحكام، فالخلل المنهجي الذي أصـاب هذه المنطلقات أفضى إلى توظيف غير سـليم لمفهوم المقاصد أو روح التشـريع، بهدف إلغاء الجانب التشريعي في القرآن، وتعطيل الأحكام التي جاءت بها النصوص القطعية.

إن القرآن الكريم -في نظر العلمانيين- لم يأت بقوانين ملزمة تضبط العلاقات الأسـرية والمالية، وليس فيه تشريعات جنائية تحدد العقوبات البدنية رغم تحقق موجباتها وشروطها، وحجتهم في ذلك أن القرآن الكريم تؤطره مقاصد وغايات من قبيل الرحمة واليسر، واقتصاره علـى المبادئ العامـة دون الخوض في الجزئيات والتفاصيـل التقنينية، ويمكن حصر ملامح هذا التصور فيما يلي:

-القـرآن الكريـم كتاب مقاصد وغايـات أخلاقية لم ينـزل لتبيين الأحـكام وتفصيلها، حيـث « إنـه كتاب مقاصد أخلاقيـة، وكتاب رحمة وتيسـير، إلى جانب أنه كتـاب دعوة إلى الديـن الحنيف، وليس كتـاب تقنين وتدوين»[1]، وعلى فرض وجود بعض التشـريعات فإن غاية القرآن الكريم منها ليسـت الإلزام الحرفي بها، بل التيسير: «إن القرآن الكريم لم يقصد في الأمور التي شرع فيها التجميد والتحجير، وإنما أوصى بالتيسير لا بالتعسير»[2].

-إن آيـات الأحـكام في القرآن الكريم هـي من الضآلة بحيث لم يكن الغرض منها سـنّ قانـون خالد، بل كانت اسـتجابة لظروف محددة في الزمان والمـكان النبويين، يقول الصادق بلعيـد: «إن الآيـات الحكميـة قليلة، ولـم ينزل أي منهـا إلا تبعا لحادثة طرأت، أو لمشـكلة طرحـت على الرسـول ﷺ، فظروف النزول هذه تدل علـى أن الحلول أحدثت عند حدوث الواقعة المسببة لها، وعلى أساس المعطيات الخاصة بها»[3]. أما عبد المجيد الشرفي فيرى أن

(١) القرآن والتشريع، قراءة جديدة لآيات الأحكام، الصادق بلعيد ص: ٣١٢ منشورات الحلبي ٢٠٠٤م بيروت.
(٢) المرجع نفسه ص: ٣٠٩.
(٣) القرآن والتشريع ص:121.

مقاصـد الوحي لا تلزم المكلف باتباع الأحكام التفصيلية، لأن: «الوحي لا يتحدث البتة عن الشريعة بمعنى القانون الإلهي، بل يستعملها بمعنى الطريق، فوظيفته بيان الاتجاه الذي يجدر بالمؤمن أن يسير فيه، أما تفاصيل السلوك في هذا الاتجاه فمنها مقدار ضئيل دلّ عليه، وهو بمثابة الحلول الظرفية لمشاكل اعترضت اجتماع المسلمين»[1]. بعد ذلك يدعو إلى قراءة مقاصدية لنصوص الأحكام، والالتفات إلى معاني الألفاظ، لا إلى حرفيتها: «إن الرسالة المحمدية تهتم بما هو خير وشر في اللحظة التي وقعت فيها النازلة، فتكون ما ترشد إليه قاعدة لمعايير السلوك المستقيم والأخلاق الفاضلة، التي يتعين على المسلم الاستنباط منها، ولا يتم الاستنباط على أساس سليم بالتمسك بحرفيتها في نوع من عبادة النص، بل بالبحث عن روحها ومغزاها، ومراعاة المقصد منها»، والجهة المعهود إليها بقبول تلك التشريعات هي مدى ملاءمتها للواقع والضمير «ويكون ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي»[2].

-إن المقصد من التشريع القرآني وفق هذه الرؤية هو مخاطبة ضمائر المسلمين في التكليف، واقتصاره على الزجر والعقاب العاطفيين فقط، وليس في الخطاب القرآني إجبار أو إلزام، وللمكلف الحرية الكاملة في الاستجابة أو عدم الامتثال لأحكام القرآن دون عقوبات مادية[3].

-القول بعدم اكتمال التشريع القرآني، حيث إن ما جاء به من تكاليف يمثل الحد الأدنى من الأحكام التي ارتبطت بظروف واقع التنزيل وملابساته[4]، مما يفضي إلى الضرورة استكمال التشريع القرآني وفق مبادئه ومقاصده.

-كان اهتمام الفقهاء والمفسرين منصباً على المعاني اللغوية، وتعمقوا في المباحث البيانية، ولم يطلقوا العنان لتأويلاتهم بغية إخراج الدلالات من دائرة لغة النص إلى دائرة المصلحة.

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ٣٩ ط:١ ٢٠٠١م، دار الطليعة بيروت.
(٢) القرآن والتشريع ٣٠١.
(٣) ينظر القرآن والتشريع ٣٠١،٢٩٩.
(٤) نفسه ١٩٩.

وخلاصة القول إن هذا التيار قد اتخذ موقفا يمكن أن يوصف بالعداء تجاه النصوص القرآنية ودلالاتها الصريحة، ومن المقترحات لتجاوز عقبتها لتأسيس منظومة قانونية جديدة، يقول فضل الرحمن: «إن عملية تكوين أي منظومة أصيلة وقابلة للحياة ينبغي أن يكون ثمة حركة في اتجاهين:

-الاتجاه الأول: يتحرك من معالجة القرآن للقضايا الملموسة في زمنها ومكانها المحدود للوصول إلى المبادئ العامة التي تصل إليها التعاليم كلها.

-الاتجاه الثاني ينطلق من هذا المستوى العام في حركة رجوع للوصول إلى تشريع خاص، يأخذ في اعتباره الشروط الضرورية والمرتبطة بالواقع الاجتماعي الحاصل حالياً»[1]، إن هذه المحاولة تسعى إلى إفراغ القرآن الكريم من حاكميته على الواقع وعزله عن الحياة وإخضاع مبادئه وأحكامه لضرورات العصر.

ومن مظاهر هذه القراءة الحداثية اعتبار آيات الإرث وتحريم الربا والأحوال الشخصية.. آراء تشريعية لحالات مخصوصة ومعدودة لا يمكن أن تصلح قانونا يحتكم إليه المسلمون في كل عصر ومصر.

٤-الإرث:

بالنسبة لنصيب المرأة في الميراث المنصوص عليه بآيات قطعية الثبوت والدلالة، يجب أن تفهم «ضمن السياق الاجتماعي الذي همشها وألغى حقها في المجتمع العربي قبل الإسلام، فالنص المحدد لميراثها لا يفرض على الواقع ما يتصادم معه كليا بقدر ما يحركه جزئياً»[2]، أما التحريك الكلي فهو تجاوز هذا التشريع الرباني، واعتماد قوانين وضعية من إفراز البشرية، لأن التراث الفقهي الإسلامي «قد تمسك بحدود معاني النصوص، مهدراً للمغزى، وحاكماً على التاريخ بالثبات، وعلى دلالة النصوص بالجمود»[3].

إن الوقوف عند الدلالات الحرفية للنصوص المحددة للمواريث يعني الجمود عند واقع يعدّ من الماضي، فالواقع المتحول يفرض على المسلمين تكييف هذه النصوص حتى

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن، ترجمة إبراهيم العريس ٣٥، ط:١ دار الساقي ١٩٩٣م بيروت.
(٢) نقد الخطاب الديني ص: ٢٢١.
(٣) نفسه ص: ٢٢.

تتماشى مع هذا التطور، والقيم الثابتة الخالدة لتلك الأحكام هي مقاصدها وغاياتها، لذلك تصف د.ناجية الوريمي هذا المنهج في فهم قضايا الميراث في القرآن الكريم بأنه: يحمل الحيوية والخلود إلى النص نفسه، بحيث يجعله جملة دلالات مبدئية عامة، تستثمر في كل مرة تبعا لما يقتضيه العصر، ليقيم بذلك حداً فاصلاً في النص بين المعنى الجزئي والمعنى الجوهري البعيد.»[1].

إن هذا المعنى الجوهري البعيد لا يدرك من خلال النص، بل يطلب من مقتضيات العطر وضرورات الواقع، لكي نحصل في الأخير على «إسلام الأحكام، وإسلام المقاصد، أو لنقل إسلام كل عصر على حدة، وإسلام لكل العصور»[2]، ينبني هذا الطرح على الفصل بين النص ومقصده، لأن الواقع والعقل البشري هو ما يحدد المقاصد والغايات من التشريع، وهو في نفس الوقت يحكم على الأحكام التشريعية بالرجعية والتخلف، من هنا يصبح حق المرأة في الميراث المنصوص عليه في القرآن الكريم حكما متجاوزا، لأن الظروف التي أحاطت به قد ولّت.

٥- الربا:

لم تخرج نظرتهم للنص المحرم للربا عن السياق العام لتوظيف مقصد النص، حيث إن آية تحريم الربا كانت ترمي بالأساس إلى: «التركيز على العدالة الاجتماعية والاقتصادية، وعلى المساواة الأساسية بين البشر»[3]، أما ألفاظ التحريم وما يؤدي معناها في الآية فيجب أن تفهم بما خلف وصايا القرآن الكريم وتعليماته، «لأن الإلحاح على المعنى الحرفي للشرائع الواردة في القرآن، وغض النظر عن التغير الاجتماعي الحاصل بفضلها، أو الذي لايزال يحصل، يساوي غض النظر عمدا عن الأغراض والأهداف الأخلاقية والاجتماعية التي يتوخاها القرآن»[4].

أما نصر أبو زيد فيعتبر دلالة لفظ (الربا) قد اختفت مع ظروفها التاريخية ومتعلقاتها

(١) الاجتهاد وقراءة النص الديني ص: ١٩٠.
(٢) نفسه ص: ١٩٠.
(٣) الإسلام وضرورة التحديث ص: ٣٣.
(٤) المصدر السابق ص: ٣٣.

المكانيـة، فهي لـم تعد كما كانت عليهـا في الماضي الآن، حيث يقول: «ومـن مظاهر تثبيت المعنـى الديني الخطـرة في الخطاب المعاصر اسـتدعاء كلمة (الربا)، وهـي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال، لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية»[1].

إن (الربا) مـن المصطلحات القديمة التي تجاوزها تطور الواقع، لذلك يجب الالتفات إلى المغزى من التشريع الذي لا يؤدي إلى تحريم الفوائد البنكية المعاصرة، إن هذا المغزى عنـد أبي زيد هو: «إفقار المحتاجين، واسـتغلال عوزهـم واضطرارهم للاقتراض، وتحقيق مكاسـب عالية، والعلة نفسـها غير متوفرة في فوائد البنوك»[2]، والنتيجة نفسـها يخلص إليها الصـادق بلعيد، لكن مع اختـلاف في الطريقة، إذ إنه يعتبر حكم تحريم الربا فهمـاً من الفقهاء والمفسـرين ليس إلا، أما التشريع القرآني فرغم (اسـتنكاره) لهذا العمل فإنه لم يأت بعقاب مادي ولا بنظام زجري يعاقب به المخالفين، فهو: «لم يضع نظاما قسريا لأية سلطة أو وظيفة قمعية»[3] في هذا الباب.

إن هـذا المنهج قد أفرغ الآية من دلالتها الصريحـة، واعتبر حكمها أخلاقيا غير قانوني، ومن ثم يحتكم المسلم فيه إلى ضميره بالقبول أو الرفض.

لقد حرم الإسـلام الربا، ومنع التعامل به منعـاً شـديداً بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[4]، بحيـث لا تخفـى الآفـات الاجتماعيـة والاقتصادية للربـا، حيث يقول الدكتور «شـاخت» الألماني ومديـر بنك الريخ سابقا: «إنه وبعملية رياضية غير متناهية يتضح أن جميع المال في الأرض صائر إلى عدد قليل مـن المرابيـن، ذلك أن الدائن المرابي يربح دائمـاً في كل عملية، بينما المدين معرض للربح والخسارة...لذلك فإن معظم مال الأرض الآن يملكه -ملكـاً حقيقيـاً- بضعة ألوف»[5].

(١) نقد الخطاب الديني ص: ٢٠٨.
(٢) نفسه ص:٢٠٨.
(٣) القرآن والتشريع ص: ٣٠٣.
(٤) البقرة: ٢٧٥.
(٥) العدالة الاجتماعية في الإسلام: سيد قطب ص: ١٠٤، ط١٤١٤ه/ ١٩٩٣م، دار الشروق بيروت.

٣- نظر وتعقيب:

إن هـذا الفهـم لآيـات التشـريع في القـرآن الكريـم، والـذي تأسـس علـى روح القرآن ومقاصده، ينطوي على خلل منهجي كبير قد أفضى في الأخير إلى تحجيم المقصد التشريعي للقرآن الكريم، بل وتعطيل أحكامه الثابتة القطعية، كما يسـعى إلى تجاوز الموروث الفقهي والتفسيري للأمة، وتعويضه بالقوانين الوضعية.

يقول محمد النويهي: «إننا لسـنا مقيدين في إصدار تشريعاتنا الجديدة بالتماس تبرير لها مما قاله فيه قديم في مذهب قديم، راجحًا أو مرجوحًا، منتشـراً أو غير منتشر، باقيًا أو بائداً، داخل السـنة أو خارجها، وإن كل ما يلزمنا هو أن نتحقق من أن التشـريع الجديد يدفع الضرر ويحقق المصلحة، فإنه هو الذي يتماشى مع روح الدين، ويسعى إلى تحقيق غاياته»[١]، هذه التشـريعات الجديدة ليس مطلوبا فيها أن تكون نابعة من المنظومة الإسلامية، وغير معارضة لأصول الدين وثوابته، بل يكفي: «إبراز الجوانب الأخلاقية والقيمية التي يتوافق فيها القرآن الكريـم مع الفلسـفات الأخلاقية العالميـة ونتائج الخبرات الإنسـانية والكونيـة لتكون هي مقاصد القرآن الكريم دون تميز»[٢].

لكن ما هي غايات التشريع وروحه؟، وما هي مقاصد القرآن؟، فهل هي تعطيل نصوص القـرآن الكريم؟، والحكم بتاريخية أحكامه، والطعن في مقصده التشـريعي؟، أم هي الذوبان في كل الفلسفات والمرجعيات بدون خصوصية بدعوى الانفتاح؟.

إن عدم التزام التيار العلماني بضوابط المقاصد وقوانينها بل بالمنظومة الإسـلامية ككل جنح بهم إلى نتائج تناقض صميم الدين وروح العقيدة.

لقـد اتفق العلمـاء على أن آيـات الأحكام في القـرآن الكريم تربوا على الخمسـمائة آية «وهـم يقصدون بذلـك الآيات الدالة على الأحـكام دلالة أولية بالـذات، لا بطريق التضمن والالتزام»[٣]، إن التشـريع القرآني في هذه القضايا جاء بنصوص قطعية الثبوت والدلالة، لأن القـرآن الكريم قطعي في وروده، وآيات الإرث وتحريم الربـا صريحة الدلالة على التحريم،

(١) نحو ثورة في الفكر الديني ١٦٩، محمد النويهي، ط:١ ١٩٨٣م، منشورات دار الآداب بيروت.
(٢) القرآن والتشريع ٣١٢.
(٣) البحر المحيط الزركشي ١٩٩ تحرير عبد الستار أبو غدة، طبعة وزارة الأوقاف الكويت.

«والمفروض أن هذه القطعيات هي التي يحتكم إليها عند الخلاف، ويرجع إليها عند التنازع، لا أن تكون هي نفسها موضعا للخلاف، وإلا لما صح وصفها بالقطعية في الجانبين: الثبوت والدلالة معا»[1].

إن هذه التشريعات القرآنية ربانية المصدر، وليست من إفراز الواقع وظروفه، يقول الله تعالى في ختام آية قسمة المواريث الأولى في سورة النساء: ﴿ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾[2]، وفي ختام آية المواريث الثانية: ﴿وَصِيَّةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٞ﴾[3] وبعد أحكام النساء والمؤمنات المهاجرات في سورة الممتحنة يعقب فيقول: ﴿ذَٰلِكُمۡ حُكۡمُ ٱللَّهِۖ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[4].

إن الاعتماد على مقاصد الوحي وروح النص والمغزى في فهم آيات الأحكام لم يحترم ضوابط النظر المقاصدي، لأن المدلول الخالص للمقاصد لا نكاد نجده عند أي من الكتاب السابقين، بحيث إنه لا يعدو أن يكون معنى لا يعثر عليه من خلال لغة النص، وإنما من خلال قراءة السياق التاريخي، وظروف الزمان والمكان، ونريد أن نؤكد مرة أخرى هنا: إن فهم المعنى لا بد فيه من الاحتكام إلى لغة النص، وقوانين الخطاب، وأصول المواضعة اللغوية التي نزل بها النص القرآني بمعهودهم في الخطاب.

والذي نلاحظه أن دور المقاصد أصبح مقتصراً على تبرير الحلول التي يمليها المتأمل في النصوص، وذلك باستغلال ما يملكه مصطلح المقاصد من شرعية بين العلوم، من أجل تمرير المعنى المتأمَّل للنص طالما عجزت المناهج الحديثة عن أداء دورها في تأويل النص بطريقة مقنعة.

إن المغزى الذي استنبط للتدليل على عدم اكتمال التشريع القرآني في نصيب المرأة من الميراث لا يمتلك أي دليل لأن: «سكوت الشارع عن أمر مع وجود داعي الكلام فيه دل

(١) دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، يوسف القرضاوي ١٢٦، ط:١ ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م دار الشروق القاهرة.

(٢) النساء: ١١.

(٣) النساء: ١٢.

(٤) الممتحنة: ١٠.

سـكوته على قصده إلى الوقوف عند حد ما شـرع»[1]، ولا توجد أي قرينة أو إشـارة أو دلالة تفيد المغزى الذي وصل إليه الكاتب، أما نصيبها في الميراث فيتماشى مع منظومة الإنفاق في الإسلام، كونها مكفولة المؤنة بنتا وزوجة وأمًّا...

لقد أعمل العلمانيون المقاصد في غير موطنها، وبغير منهجية شرعية، لأن هذه الأحكام جـاءت بها الآيات منضبطـة بدلالة لغوية محكمة، لا تتحمل إلا وجههـا الواحد الذي يؤدي معنـى الوجوب أو التحريم، حيث وردت بصيغتي الأمر والنهي الصريحين، فهما دالين على المقصـود بغيـر التفات إلـى العلل، فمن التـزم بها حقق المقصـود، ومن تركهـا كان مخالفا لـه، يقول شـيخ المقاصـد: «الأمـر بالمطلقات يسـتلزم قصد الشـارع إلى إيقاعهـا، كما أن النهي يسـتلزم قصده لـترك إيقاعها...ووجه ثان أنه لو تصور طلب لا يسـتلزم القصد لإيقاع المطلـوب لأمكـن أن يرد أمر مع القصـد لعدم إيقاع المأمـور به، وأن يرد النهـي مع القصد لإيقـاع المنهـي عنه، وبذلك لا يكون الأمـر أمرا ولا النهي نهيا، هـذا خلف، ولصح انقلاب الأمـر نهيـا وبالعكس، ولأمكـن أن يوجد أمر أو نهي مـن غير قصد إلى إيقـاع فعل أو عدمه؛ فيكون المأمور به أو المنهي عنه مباحا أو مسكوتا عن حكمه، وهذا كله محال»[2]، إن اعتبار مقاصد الشـريعة من قبيل اليسـر والرحمة بالخلق، لا يعني الإعراض عن جزئياتها وأحكامها التفصيلية، كما أن مشقة مخالفة الهوى ليست من المشقات الجالبة للرخص والاستثناءات، حيـث إنه من مقاصد التشـريع «إخراج المكلف مـن داعية هواه حتى يكون عبـدا لله اختياراً كمـا هو عبد لله اضطرارا»[3]، إن التشـريع القرآني جاء ملزمـًا بتحقيـق هذه المقاصد كما جاء ملزما أيضا بسـلوك الأساليب المحدد في النصوص، فتكون تلك الأساليب أمارات دالة على مراد الشـارع منهـا، فتكون وظيفة العقـل إزاءها هـي إدراك المعاني الدالة عليها واسـتيعابها وتمثلهـا، «وليس له من مدخل في البحث عن احتمالات في تعيين المراد الإلهي، لأن البحث عـن الاحتمالات في هذا النوع من النصوص من شـأنه أن يؤدي إلـى اعتبار أن يكون لجميع النصوص ظواهر وبواطن، وهو مذهب كفيل بأن يهدر دلالة اللغة التي تواضع عليها الإنسان

(١) الموافقات ٢/ ٤١٠.
(٢) الموافقات ٢/ ٤١٠.
(٣) المصدر السابق: ٢/ ١٦٨.

أصلاً، ويتبع ذلك إهدار أغراض الوحي»[1]، وهذا ما يفسر اعتناء المفسرين والأصوليين بالمباحث اللغوية، «لأن الله تعالى اختار أن يكون اللسان العربي مظهراً لوحيه، ومستودعاً لمراده»[2]، كما أن المعرفة اللغوية تعد إحدى آليات التفكير ووسائل الاستنباط، وبها يمكن إزالة اللبس أو الغموض الذي قد يوجد بالنص اللغوي أثناء الوقوف على مقاصده.

إن حكم العلمانيين على مقاصد القرآن بأنها جانبت المستوى التشريعي، ولم ترم إلى تحقيقه، مردود بنص القرآن وصريح منطوقه، إذ قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[3]، وقال عز من قائل: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[4]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[5]، يقول ابن عاشور عن مقصد من أهم مقاصد القرآن وهو «التشريع: وهي الأحكام عامة وخاصة، قال الله تعالى: [﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾[6]، ولقد جمع القرآن جميع الأحكام جمعاً كلياً في الغالب وجزئياً في المهم»[7].

***

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ص:٩٨.
(٢) التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور ١/ ٢٠، ط:١٩٨٤م، الدار التونسية للنشر تونس.
(٣) المائدة:٤٤.
(٤) المائدة: ٤٥.
(٥) المائدة: ٤٧.
(٦) المائدة: ٤٨.
(٧) التحرير والتنوير ١/ ٤٠.

خاتمة

إن التوظيف العلماني للمقاصد بهذه الكيفية دون ضابط شـرعي أو أسـاس منهجي يفضي إلى تبديد دلالات آيات الكتاب الحكيم، بحيث إن هذا النظر لم يحترم قدسـية النص من حيث مصدره ولغتـه، غايتـه تذويب أحكام القرآن الكريم، والقضاء على سـلطانه، وتعويضها بقوانين تسـتمد من مرجعيـات أخرى، «ولو كان كل حكم شـرعي قابلاً للأخذ والردّ والجذب والشـدّ، لأصبح شـرع الله مادة هلامية يشـكلها من شـاء بما شاء وكيف شـاء»[1]، وبناءً على ذلك لا يمكن أن يكون ميزانـاً يحتكـم إليـه الناس إذا اختلفوا، ويرجعون إليه إذا مالوا وانحرفوا، بل يصبح هو نفسـه في حاجة إلى ميزان أو معيار آخر يتشـكل وفق أهواء الناس وأوضاعهم، ويخضع لنزواتهم، يسـتقيم باستقامتهم، ويعوج باعوجاجهم، وفي هذا إلغاء لمهمة شرع الله ورسالته في ضبط أحوال الناس، وتقويم مسيرتهم بالقسط، وردهم إلى هدى الله وصراطه المستقيم، وقد خلص البحث إلى النتائج الآتية:

– إن اسـتنباط المغزى من الآيات دون أن يخضع لقواعد الدلالة وضوابط التأويل، فإن جمهور العلماء مجمع على أن إزاحة اللفظ عن ظاهر معناه لا بد له من ضوابط:

«أن يكون التأويل في مجال النصوص الظنية.

أن يقوم دليل قوي يبرره.

أن يكون في اللغة ما يسعه منطوقا أو مفهوما أو مجازا.

ألا يتعارض مع نص قطعي أو أصل شرعي»[2].

– إن الحاجة أصبحت اليوم أكثر إلحاحًا إلى ضرورة استقصاء وحصر ضوابط الاجتهاد المقاصـدي، لأن تـرك هـذا الباب مشـرعا دون ضابط منهجي أو أسـاس شـرعي يؤدي إلى التحلل من أحكام الشريعة، أو تعطيلها باسم المصلحة والمقصد.

–تقوم نظرية الهرمينوطيقا على اعتبار القرآن الكريم نصًّا بشريّا تتسم أحكامه بالتاريخية والواقعية، ترتبط بأسباب نزولها وجودا وعدما.

–تنبني كذلك على عدم التقيد أو الاحتكام لتراث الأمة واجتهادات العلماء الراسخين، لأن ذلك من قبيل الجمود والتشبث بمعطيات تنتفي في واقعنا الحالي.

---

(١) السياسة الشرعية ص: ٢٦٥

(٢) أصول التشريع الإسلامي. محمد فتحي الدريني، ٢١١، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق.

-تتميّز لغة القرآن بحسب هذه المدرسة ببنية تسمح بتعدد القراءات، كونها تنطق بدلالات متعددة، وتبقى للقارئ السلطة الكاملة في اختيار الملائم منها، وطرح ما عداها.

-إن المقاصد من هذا المنظور تستقى من خارج النص والواقع والمصلحة الآتية من التجربة البشرية ليتم إسقاطها على النصوص، لأن ما تحمله النصوص من دلالات لا تكتسي أهمية في ذاتها بقدر ما توحي به من دلالات خفية، بحيث تقوم الهرمينوطيقا بالكشف عنها.

-بالمقابل جهد علماء الأمة في تحصين قراءة النص القرآني، واعتمدوا في ذلك على ما بينه الله تعالى في القرآن، حيث إن وسيلة هذه القراءة تبتدئ باللغة المبينة قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [1]، وقال أيضا: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [2].

- من بين ما قرّره علماء الأمة أنّ صحة فهم النصوص، واستنباط أحكامها، والوقوف على مقاصدها متوقف على حذق اللغة العربية، والتمكن منها، والاحتكام إلى معهود العرب في استعمالها.

-المراد من النّص لا ينفك عن لفظه، منضبط بدلالاته الصريحة التي حددتها أصول المواضعات اللغوية بين المخاطبين بالقرآن وقت نزوله.

-كذلك استحضار القرائن الداخلية للنص، مثل السياق المقالي، وكذلك القرائن الحالية مثل أسباب النزول والسنة النبوية المبيّنة، والاستهداء بأقوال السلف لما توفر لهم من صدق الإيمان، وفصاحة اللسان، وأصول البيان، ومعاصرتهم لنزول القرآن.

-لا يستقيم عقلاً ولا شرعاً أن يكون المقصدُ المستنبط مخالفاً أو مناقضاً لأصل من أصول الدين، أو ثابت من ثوابته، الشيء الذي يفرض على القارئ للنص أن يكون متحلياً بقيم الدين، متشبعا بمبادئه.

ويبقى أن نبين هنا أن البحث في ضوابط الفهم القرآني لا يعني التحجير على العقل البشري الذي أمر بتدبر القرآن ليستفيد منه ما ينفعه في دنياه وآخرته.

---

(١) فصلت: ٢ - ٣.

(٢) النّحل: ١٠٣.

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الاتجاه الهرمينوطيقي في الدراسات القرآنية، عبد الرحيم بودلال، مؤتمر القراءات الجديدة للقرآن الكريم، ٢٥/ ٠٤/ ٢٠٠٧.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ط:١ ٢٠٠١م دار الطليعة بيروت.
- الإسلام و العصر تحديات وآفاق ـ د. طيب تيزي، سلسلة حوارات القرن الجديد ط:٢ ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٢م، دار الفكر دمشق.
- الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن، ترجمة إبراهيم العريس ، ط:١ دار الساقي ١٩٩٣م بيروت.
- إشكاليات القراءة و آليات التأويل، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي ١٩٩٢م بيروت .
- أصول التشريع الإسلامي .محمد فتحي الدريني، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق.
- البحث في تاريخ المقاصد «نشأته ومستقبله وتطوره» د. أحمد الريسوني، بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة التي نظمتها مؤسسة الفرقان بلندن. من ١ إلى ٥ مارس ٢٠٠٥ بلندن.
- البحر المحيط الزركشي، تحرير عبد الستار أبو غدة، طبعة وزارة الأوقاف الكويت.

البعد المصدري لفقه النصوص، د.صالح قادر زنكي، ع١٣٣، كتاب الأمة ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ط:١٩٨٤م، الدار التونسية للنشر تونس.
- تعليل الأحكام د. محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١م.

تقديم لكتاب النص الشرعي وتأويله، الإمام الشاطبي أنموذجا، عمر عبيد حسنة ، كتاب الأمة عدد:.١١٧.

- التوظيف التفسيري لدرس المقاصد .د صالح زنكي، الندوة العالمية للفقه وأصوله ماليزيا ٢٠٠٦.
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط:٢ ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، يوسف القرضاوي، ط:١ ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م دار الشروق القاهرة.
- الدين من وجهة نظر الهرمينوطيقا: الإسلام بين التاريخ والحقيقة، زهير الخويلدي.
- السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة و مقاصدها، د يوسف القرضاوي– ط ١. مؤسسة الرسالة ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م
- ضوابط المصلحة، محمد سعيد رمضان البوطي ، ط:٤ مؤسسة الرسالة ١٤٠٢هـ/ ١٩٧٢م.

- ضوابـط في فهم النـص. عبد الكريم حامدي- كتـاب الأمة، العدد ١٠٧ سـبتمبر ٢٠٠٥/ رجب ١٤٢٦ السنة الخامسة و العشرون.
- ضوابط في فهم النص، عبد الكريم حامدي، كتاب الأمة عدد:١٠٧ سبتمبر ٢٠٠٥/ رجب ١٤٢٦هـ.
- العدالة الاجتماعية في الإسلام سيد قطب، ط١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، دار الشروق بيروت.
- فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، د. عبد السلام الرافعي، ٢٠٠٤م إفريقيا الشرق.
- في مفهومـي القـراءة والتأويـل، د.محمـد المت،قن مجلة عالـم الفكر، ع:٢ المجلـد ٣٣ أكتوبر ديسمبر ٢٠٠٤م.
- القرآن والتشريع قراءة جديدة لآيات الأحكام، الصادق بلعيد منشورات الحلبي ٢٠٠٤م بيروت.
- ماهية الهرمينوطيقا. أحمد واعظي. مجلة المحجة، العدد ٩ – ٢٠٠٣م – ١٤٢٣هـ.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور ط:١٣٦٦هـ، دار سحنون للنشر تونس.
- مقاصد الشريعة الإسلامية وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة ماليزيا. غشت ٢٠٠٨م.
- مقاصد الشـريعة وأثرها في الإصلاح والتشـريع ووحدة الأمة. عبد الله زبير، مقال منشور بأعمال الندوة العالمية للفقه وأصوله.
- المقاصد العامة للشـريعة الإسلامية، يوسـف حامد العالم ، القاهرة دار الحديث، الخرطوم الدار السودانية للكتاب.
- مقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د. يوسف حامد العالم، ط:١٤١٢م/ ١٩٩١م.
- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١٩٨١م، مكتبة مدبولي القاهرة.
- الموافقات في أصول الشـريعة، أبو إسحاق الشـاطبي، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت. دون تاريخ.
- نحو ثورة في الفكر الديني، محمد النويهي، ط:١ ١٩٨٣م، منشورات دار الآداب بيروت.
- النص الوعي الواقع، نحو نظرية مقاصدية تأويلية، جمال باروت.
- النظـر المقاصـدي وأولوياتـه الراهنـة د. محمـد رفيع، ندوة مقاصد الشـريعة وسـبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، ماليزيا ٢٠٠٦.
- نظريـة المقاصـد عنـد الشـاطبي، أحمـد الريسـوني، المعهـد العالمـي للفكـر الإسـلامي ١٤٠١هـ/ ١٩٩١م.
- نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ط:١، ١٩٩٢م، سينا للنشر.
- نقد النص، علي حرب، ط:١٩٩٣م المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.

الفهرس

الموضـــــــــــــوع ..... الصفحة

أسباب النزول والورود وموقعهما من القراءة المقاصدية للنص الشرعي.....

مقدمة.....

الفصل الأول: القراءة المقاصدية للنص الشرعي: أسس وضوابط .....

المبحث الأول: ضوابط الفهم المقاصدي للنص الشرعي: .....

المطلب الأول :معرفة اللغة العربية.....

المطلب الثاني :البحث عن العلة .....

المطلب الثالث: معرفة السياق: .....

المطلب الرابع :التمييز بين المقصود الظني والقطعي: .....

المطلب الخامس: التمييز بين المقاصد الأصلية والتبعية : .....

المبحث الثاني: ضوابط التنزيل المقاصدي: .....

المطلب الأول: فهم الواقع:.....

المطلب الثاني: تحقيق المناط: .....

المطلب الثالث: النظر في مآلات الأفعال: .....

الفصل الثاني: أسباب النزول والورود وموقعهما من القراءة المقاصدية للنص الشرعي.....

المبحث الأول: أسباب النزول والورود وموقعهما من فهم النص مقاصديا .....

المطلب الأول: معرفة معهود العرب ودوره في القراءة المقاصدية:.....

المطلب الثاني: أسباب النزول والورود والتعليل المقاصدي .....

المطلب الثالث: أسباب النزول والورود والتمييز بين مقامات الخطاب للكشف عن مقاصد النص الشرعي.....

المبحث الثاني: أسباب النزول والورود والتنزيل المقاصدي للنص الشرعي.....

المطلب الأول: أسباب النزول والورود ومعرفة الواقع:.....

المطلب الثاني: أسباب النزول والورود وتحقيق المناط: .....

المطلب الثالث: أسباب النزول والورود والنظر في المآلات.....

لائحة المصادر والمراجع: .....

مفهوم النص بين إطلاق الفقهاء وتقييد الأصوليين.....

مقدمة.....

الموضـــــــــــوع ..... الصفحة
المبحث الأول: تحديد مفهوم النص الشرعي وموقف الشريعة الإسلامية منه .....
المطلب الأول: تحديد مفهوم النص عند أهل اللغة.....
المطلب الثاني: مفهوم النص في اصطلاح الفقهاء .....
المبحث الثاني: التعرف على مناهج الأصوليين في تحديد مفهوم النص وحكمه .....
المطلب الأول: تحديد مفهوم النص عند الإمام الشافعي .....
المطلب الثاني: تحديد مفهوم النص عند المتكلمين.....
المطلب الثالث: تحديد مفهوم النص عند الحنفية .....
المطلب الرابع حكم النص ودلالته على الحكم .....
المبحث الثالث: العلاقة بين النص وغيره من المصطلحات الأصولية .....
المطلب الأول: الفرق بين النص وعبارة النص .....
المطلب الثاني: الفرق بين النص بمعناه الشرعي العام والنص بمعناه الأصولي الخاص.....
المبحث الرابع: أثر اختلاف الأصوليين في تحديد مفهوم النص على الاجتهاد المعاصر .....
المطلب الأول: الاجتهاد في إدراك النصوص الشرعية ضرورة بشرية.....
المطلب الثاني: العلاقة بين النص والاجتهاد.....
المطلب الثالث: قاعدة (لا اجتهاد مع النص) وأثرها على الاجتهاد .....
المراجع .....
قواعد فهم النص الشرعي وضوابطه.....
مقدمة.....
المبحث الأول في بيان المراد بالنص الشرعي، ومقاصده ووسائله، ومنهج فهمه، ودلالته على الحكم.....
المطلب الأول: المراد بالنص الشرعي .....
المطلب الثاني: مقاصد تعظيم النص ووسائله.....
المطلب الثالث: منهج فهم النص الشرعي.....
المطلب الرابع: دلالة النص الشرعي على الحكم.....
المبحث الثاني في قواعد فهم النص الشرعي وضوابطه .....
المطلب الأول: القاعدة الأولى: احتمال اللغة العربية للمعاني المرادة بالنص الشرعي.....
المطلب الثاني: القاعدة الثانية: اعتبار محيط النص في تحديد معنى اللفظ الشرعي.....

الموضـــــــــــــوع ..... الصفحة
المطلب الثالث: القاعدة الثالثة: الاعتماد على مراد الشارع في تحديد معنى النص الشرعي .....
المطلب الرابع: القاعدة الرابعة: الجمع بين النصوص الشرعية المتعددة في مواردها ومصادرها ...
المطلب الخامس: القاعدة الخامسة: التمييز بين المصطلحات الشرعية الثابتة والمصطلحات العرفية المتغيرة .....
ثبت المصادر والمراجع.....
ضوابط تنزيل النصوص على الواقع.....
مقدمة.....
التمهيد: مصطلحات البحث .....
المطلب الأول: ضوابط التنزيل المتعلقة بالنص .....
الضابط الأول: التحقق من ثبوت النص.....
الضابط الثاني: فهم النص على منهج الأصوليين .....
الضابط الثالث: اعتبار دلالات النص اللغوية بالتوازي مع علله ومصالحه ومقاصده .....
المطلب الثاني: ضوابط التنزيل المتعلقة بالواقع.....
الضابط الأول: الإحاطة بالواقع والفهم الدقيق له .....
الضابط الثاني: تكييف الواقع شرعـًا .....
الضابط الثالث: الانطباق التام على الواقع لنصوص الفتن والملاحم.....
المطلب الثالث: ضوابط التنزيل المتعلقة بالمنهج .....
الضابط الأول: اعتماد منهج تحقيق المناط .....
الضابط الثاني: استعمال الموازنات والمآلات .....
المراجع .....
المقاصد الأصلية والتبعية لأحاديث الألوهية (كتاب التوحيد للإمام البخاري نموذجا) .....
مقدمة.....
المبحث الأول: نبذة مختصرة عن الإمام البخاري – رحمه الله – وصحيحه وعاداته في تراجم أبوابه .....
المطلب الأول: الإمام البخاري وكتابه الجامع الصحيح .....
المطلب الثاني: عادات الإمام البخاري في تراجمه .....
المبحث الثاني: مفهوم التوحيد والمقاصد .....

الموضـــــــــــوع ..... الصفحة
المطلب الأول: مفهوم التوحيد.....
المطلب الثاني: مفهوم المقاصد الأصلية والتبعية .....
المبحث الثالث: تطبيق المقاصد الأصلية والتبعية على أحاديث الألوهية، (العبادات).....
المطلب الأول: المقاصد الأصلية والتبعية لكلمة التوحيد والصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد .....
المطلب الثاني: حق الله وحق العبد .....
المطلب الثالث: المقاصد الأصلية للإخلاص .....
المطلب الرابع: المقاصد الأصلية للأذكار والأدعية .....
المطلب الخامس: المقاصد الأصلية للأضحية وذكاة الصيد .....
المطلب السادس: المقاصد الأصلية لفضل تلاوة القرآن .....
المبحث الرابع: تطبيق المقاصد الأصلية والتبعية على أحاديث الألوهية (أعمال تعبدية) .....
المطلب الأول: المقاصـد الأصلية للأمر بالمعروف والنهي عنى المنكر.....
المطلب الثاني: المقاصد الأصلية لبيعة الرسول صلى الله عليه وسلم ومحبته .....
المطلب الثالث: المقاصد الأصلية لبر الوالدين .....
المطلب الرابع: مقاصد مشروعية الجزاء ونيل الحظوظ للموحدين المخلصين .....
فهرس المصادر والمراجع .....
المحور السادس: المناهج المخالفة في التعامل مع النص الشرعي .....
المنهج التأويلي في التعامل مع النص الروحانية الحديثة أنموذجاً.....
مقدمة.....
التمهيد: في المنهج التأويلي للنص الشرعي.....
- تعريف التأويل في لغة العرب.....
- مفهوم التأويل عند السلف .....
- مفهوم التأويل عند المتكلمين.....
- المنهج التأويلي الحديث للنص.....
المبحث الأول: التعريف بالروحانية الحديثة، وأبرز خصائصها .....
المطلب الأول: التعريف بالروحانية .....
المطلب الثاني: أبرز خصائص الروحانية الحديثة.....

الموضـــــــــــــوع ..... الصفحة

المبحث الثاني: منهج الروحانية الحديثة في التعامل مع النص وأبرز خصائصه .....
المطلب الأول: نماذج للتأويل الروحاني في العالم الغربي .....
المطلب الثاني: نماذج للتأويل الروحاني في العالم العربي .....
المبحث الثالث: نقد المنهج التأويلي للتيار الروحاني الحديث .....
المراجع .....
المنهج الحداثي في نقد النص القرآني أصوله واتجاهاته وغاياته .....
مقدمة .....
التمهيد: تعريف بمصطلحات عنوان البحث .....
المبحث الأول: أصول تاريخية لمنهج النقد الحداثي للنص القرآني .....
المبحث الثاني: الاتجاهات الحداثية في نقد النص القرآني .....
أولا: الاتجاه العقلي المجرد في المنهج النقدي الحداثي القرآني: .....
ثانيـًا: الاتجاه التاريخي في منهج النقد الحداثي للنص القرآني: .....
ثالثـًا: الاتجاه البنيوي في المنهج النقدي الحداثي للنص القرآني: .....
رابعـًا: الاتجاه الهرمنيوطيقي في منهج النقد الحداثي للنص القرآني: .....
خامسـًا: الاتجاه التفكيكي في المنهج النقدي الحداثي القرآني: .....
المبحث الثالث: غايات النقد الحداثي للنص القرآني .....
الغاية الأولى: إعادة قراءة النص القرآني بأسلوب حداثي يخالفه: .....
الغاية الثانية: فتح منافذ التشكيك والنقد في النص القرآني: .....
الغاية الثالثة : ابتداع تأويل حداثي للنص القرآني ، وإلغاء الموروث : .....
الغاية الرابعة: إلغاء مصدرية الوحي، وإنكار الغيب: .....
فهرس المصادر والمراجع .....
نظرية المتخيّل الديني وأثرها في تشكل الحديث النبوي دراسة نقدية .....
مقدمة .....
المبحث الأول: مفهوم المتخيّل .....
المطلب الأول: في اللغة .....
المطلب الثاني: في الاصطلاح الفلسفي .....

الموضـــــــــــوع ..... الصفحة
المطلب الثالث: في الاصطلاح الأنتروبولوجي .....
المطلب الرابع: المتخيّل الديني=الإسلامي: .....
المبحث الثاني: نظرية المتخيل الإسلامي – عرضٌ للحجج وتفصيل للبراهين- .....
المبحث الثالث: نقد عام للنظرية .....
المطلب الأول: منشأ النظرية .....
المطلب الثاني: إخضاع النص النبوي لنظريات علم النفس .....
المطلب الثالث: المتخيّل ونظرية نشوء الحديث .....
المبحث الرابع: نماذج لأحاديث زعم العقلانيون أنها ظهرت بفعل المتخيّل .....
المطلب الأول: محمد أركون ومرويات الكلالة .....
المطلب الثاني: المتخيّل في حديث بدء الوحي (دراسة لموقف بسام الجمل وهشام جعيّط) .....
قائمة المصادر والمراجع .....
الاتِّجاهُ الحَداثيُّ وإشْكاليةُ الاجْتِهَادِ الفقهي في النَّصِّ الشَّرْعِيِّ .....
مقدمة .....
مبحثٌ تمهيدي في شرْح مفردات عنوان الدراسة: الاتجاه الحداثي، الاجتهاد الفقهي، النص الشرعي .....
المبحث الأول: الجذور التاريخية لقراءة النص الشرعي قراءة تنويرية .....
المطلب الأول: القراءة التنويرية للنَّص الشَّرعي في القرون الأولى مع الفِرق والنِّحل .....
المطلب الثاني: القراءة التنويرية للنَّص الشرعي مع جيل رُواد النَّهضة في العصر الحديث .....
المبحث الثاني: آلياتُ القراءة الحداثية للنص الشرعي أوْ أسس الاجتهاد الحداثي المعاصر .....
المطلب الأول: العلوم الإنسانية مطيةُ الاتجاه الحداثي لتعطيل دلالة النَّص الشَّرعي .....
المطلب الثاني: توظيف مناهج أخرى في القراءة الحداثية للنص الشرعي والاجتهاد في فهمه .....
المبحث الثالث: نتائجُ وآثارُ القراءة الجديدة للنَّصِّ الشَّرعي في اجتهادات الطَّرح الحداثي المعاصر .....
المطلب الأول: في بيان نتائج القراءة الحداثية للنصوص الشرعية لدى الفكر الحداثي المعاصر .....
المطلب الثاني: آثارُ القراءة الجديدة للنَّصِّ الشَّرعي في اجتهادات الطَّرح الحداثي المعاصر .....
المصادر .....
المؤثِّرات السلبيَّة في الموقف من النَّص الشرعي (الهرمينيوطيقا الحداثية أنموذجاً) .....
مقدمة .....

الموضـــــــــــــوع ..... الصفحة

المبحث الأول: مفهوم الهرمينيوطيقا والحداثة .....
المطلب الأول: مفهوم الهرمينيوطيقا .....
المطلب الثاني: مفهوم الحداثة.....
المبحث الثاني: أثر الهرمينيوطيقا الحداثية على الموقف من النَّص الشرعي .....
المطلب الأول: أنسنة النَّص وتعطيل العمل به .....
المطلب الثاني: تغليب الرمزيَّة وتعدُّد القراءة.....
المصادر والمراجع.....
التأويل الحداثي للقرآن الكريم الرؤية والمنهج (محمد عابد الجابري نموذجاً) .....
مقدمة.....
بين يدي الورقة.....
أولاً: المدرسة الحداثية في تأويل النص القرآني: نشأتها وتطورها .....
ثانياً: التأويل الحداثي للنص القرآني: المفهوم، الرؤية، والمرجعية.....
المصادر والمراجع.....
المنهج التأويلي وأثره على النص الشرعي .....
مقدمة.....
المبحث الأول: حقيقة التأويل .....
المطلب الأول: تعريف التأويل.....
المطلب الثاني: الفرق بين التأويل والتفسير .....
المبحث الثاني: أنواع التأويل وضوابطه .....
المطلب الأول: أنواع التأويل.....
المطلب الثاني: ضوابط التأويل الصحيح وأمثلة على ذلك .....
المبحث الثالث: آثار التأويل .....
المطلب الأول: آثار التأويل الصحيح.....
المطلب الثاني: آثار التأويل الخاطئ .....
قائمة المصادر والمراجع.....
النص القرآني في المقاربات التأويلية: حامد أبو زيد ومحمد أركون: عينة .....
مقدمة.....

الموضـــــــــــوع ..... الصفحة
المبحث الأول: مفهوم الأنسنة ونشأتها .....
المبحث الثاني: التأويل عند محمد أركون .....
المطلب الأول: مفهوم أنسنة النص القرآني عند أركون .....
المطلب الثاني: تطبيق أركون منهج التأويل على النص القرآني.....
المبحث الثالث: الأنسنة والتأويل عند حامد أبو زيد .....
قائمة المصادر والمراجع .....
مناهج معاصرة (حداثية) في التعامل مع النص الشرعي.....
مقدمة .....
بين يدي البحث.....
المبحث الأول: المنهج الهرمينيوطيقي (الهرمينيوطيقا) .....
المبحث الثاني: المنهج التاريخي (التاريخانية).....
المبحث الثالث: المنهج العقلاني (العقلانية) و أولية العقل (الانتقال من تقديس النص (الوحي) إلى تقديس العقل) .....
المبحث الرابع: المنهج المادي (المادية) نقد النص بعرضه على العلم الطبيعي وإنتاجات العصر .....
المبحث الخامس: المنهج التفكيكي لنقد النص وقراءته .....
قائمة بالمصادر والمراجع .....
المنهج العقلاني في التعامل مع النص الشرعي عند مفكري العرب الجابري نموذجاً .....
مقدمة.....
المحور الأول: القراءة المعرفية العقلية للتراث عند الجابري.....
المحور الثاني: ملامح المنهج العقلي في مجال الدراسات القرآنية والحديثية عند الجابري.....
المحور الثالث: المنهج العقلي في دراسة النص الشرعي عند الجابري: أمثلة تطبيقية.....
المحور الرابع: خلاصات واستنتاجات.....
مصادر البحث .....
قواعد القراءة الهرمنيوطيقية للقرآن الكريم عند نصر حامد أبي زيد قراءة نقدية للمناهج والنماذج.....
مقدمة.....
المبحث الأول: الهرمنيوطيقية وحامد نصر بين الخلفية العقدية والتوظيف الايديولوجي.....
المطلب الأول: مفهوم الهرمنيوطيقا.....

الموضـــــــــــــوع ..... الصفحة

المطلب الثاني: تاريخ نشأة الهرمنيوطيقا .....
المطلب الثالث: الجذور العقدية الوثنية للهرمنيوطيقا .....
المطلب الرابع: مرتكزات النظرية الهرمنيوطيقية عند نصر حامد أبي زيد .....
المبحث الثاني: تطبيقات الهرمنيوطيقا على القرآن عند نصر حامد أبي زيد .....
المطلب الأول: بشرية النص القرآني: « الأنسنة» .....
المطلب الثاني: التفسير العقلي للنص القرآني. « العقلنة» .....
المطلب الثالث: التفسير التاريخي للنص القرآني.« الأرخنة» .....
قائمة المصادر و المراجع .....
المنهج التاريخي في فهم النص القرآني عند أمين الخولي تنظيراً وتطبيقاً.....
مقدمة.....
مدخل تمهيدي.....
المبحث الأول: معالم المنهج التاريخي عند أمين الخولي .....
المطلب الأول: المنهج التاريخي كما قرره الخولي.....
المطلب الثاني: جذور المنهج التاريخي عند الخولي وتأثراته .....
المبحث الثاني: تقييم إنتاج الخولي وتلاميذه من تطبيقات على النص القرآني.....
المطلب الأول: تقييم ما أنتجه الخولي من تطبيقات .....
المطلب الثاني: تقييم ما أنتجه تلاميذ الخولي من تطبيقات .....
لائحة المصادر والمراجع .....
القراءة التاريخية للنص القرآني المشروع الأركوني أنموذجا – عرض ونقد.....
مقدمة.....
المطلب الأول: مفهوم القراءة التاريخية للنص القرآني ونشأتها .....
أولا: مفهوم القراءة التاريخية للنص القرآني:.....
ثانيا: نشأة القراءة التاريخية وأعلامها: .....
المطلب الثاني: الأسس الفكرية المنهجية للقراءات التاريخية .....
أولا: مبررات القراءة التاريخية للنص القرآني: .....
ثانيا: الأسس المنهجية للقراءة التاريخية للنص القرآني:.....

الموضـــــــــــوع ..... الصفحة
المبحث الثاني: إنجازات وإخفاقات القراءة التاريخية .....
المطلب الأول: إنجازات القراءة التاريخية .....
المطلب الثاني: إخفاقات القراءة التاريخية .....
قائمة المراجع .....
إشكالية المنهج الحداثي في التعامل مع النصوص الشرعية عرض ونقد .....
مقدمة .....
المبحث الأول: مفهوم الحداثة modernity وما بعدها .....
المبحث الثاني: نشأة الحداثة ومراحل تطورها .....
أولاً: نشأة الحداثة عند الغرب .....
ثانياً: نشأة الحداثة العربية، ومدى تأثرها بالغرب .....
المبحث الثالث: إشكاليات المنهج الحداثي في التعامل مع النصوص الشرعية .....
فهرس المصادر والمراجع .....
ضوابط إعمال التعليل المقاصدي في فهم النص القرآني (التوظيف العلماني) -دراسة تحليلية نقدية- .....
مقدمة .....
المبحث الأول: النظر المقاصدي في القرآن الكريم دراسة تأصيلية .....
المطلب الأول: أهمية النظر المقاصدي في القرآن الكريم .....
المطلب الثاني: الضوابط العامة لإعمال المقاصد في فهم النص القرآني .....
المطلب الثالث: الضوابط الخاصة في الفهم المقاصدي المقاصد في فهم النص القرآني .....
المبحث الثاني: التوظيف العلماني للمقاصد في فهم النص القرآني .....
المطلب الأول: الهرمينوطيقا وقصد المؤلف .....
المطلب الثاني: تطبيقات الهرمينوطيقا .....
المطلب الثالث: توظيف المقاصد والتشريع .....
١- الإرث .....
٢- الربا .....
٣- نظر وتعقيب .....
لائحة المصادر والمراجع .....
الفهرس .....