

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

The People's Democratic Republic of Algeria

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Ministry of Higher Education and Scientific Research



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
قسنطينة - الجزائر
Emir Abdelkader University
of Islamic Sciences
Constantine - Algeria



التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

دراسة نقدية مقارنة في ضوء القواعد الأصولية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث ل. م. د. شعبة: العلوم الإسلامية-شريعة-
تخصص دراسات معاصرة في الفقه والأصول

إشراف الأستاذ الدكتور:

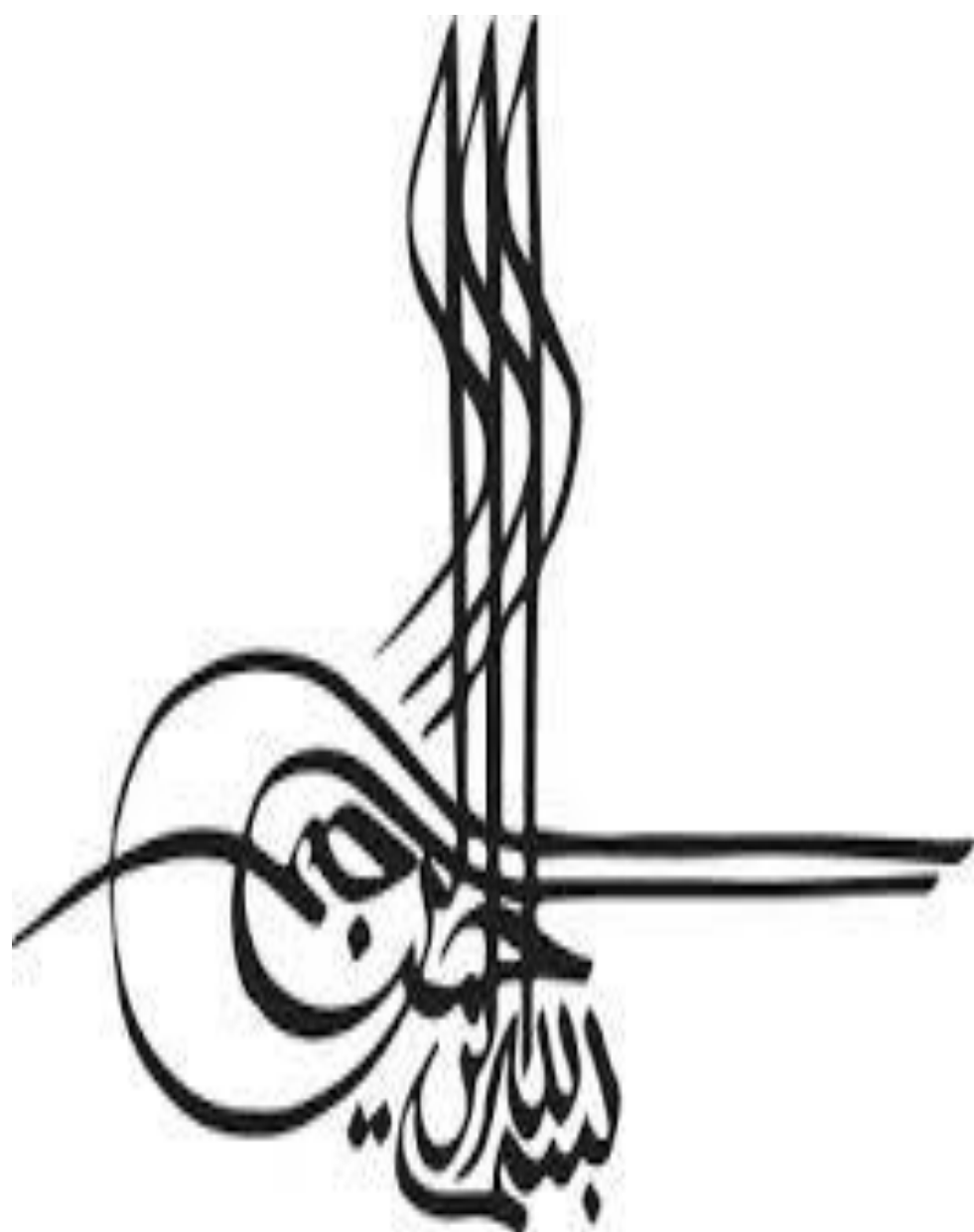
بويكر بعداش

إعداد الباحثة:

فاطمة الزهرة رقيبي

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أمير شريط	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -	رئيسا
بويكر بعداش	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -	مشرفا ومقررا
عبد الرحمن خلفه	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -	عضوا
علي ميهوبي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -	عضوا
العمرى مرزوق	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر - باتنة 01 -	عضوا
عبد القادر جعفر	أستاذ التعليم العالي	جامعة غرداية	عضوا

السنة الجامعية: 1446-1447 هـ الموافق ل: 2025-2026 م.



﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ
مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ
فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ
فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا
يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

[آل عمران: 7]

الإهداء

إلى كافة طلاب العلم المخلصين...

إلى الباحثين والناقدين...

أهدي باكورة ثمار بحثي في مجال التأويلات

المعاصرة للقرآن الكريم...

جمیل الشکر والعرفان

الحمد والشکر لله أولاً وآخراً كما ينبغي لجلال وجهه وعظیم سلطانه أن وفقني إلى
إنجاز وإتمام هذه الأطروحة

أما بعد: فإنه لا يشکر الله من لا يشکر الناس...

خالص شکري وامتناني لجميع أفراد أسرتي - حفظهم الله - الذين تحمّلوا نوائب الدهر،
ونافحوا من أجل راحتي وسعادتي، فقد كانوا لي السند والمُدَد، ووفروا لي الدعم المادي
والمعنوي الذي لا يثمن بثمن، منذ نعومة أظفري إلى أن بلغت أشدي.

كما أتقدّم بخالص الشکر والعرفان لمشرفي الأستاذ المحترم "بوبر بعداش" على ما بذله
من جهد وكرم؛ في توجيهي، وإرشادي، وما أبداه من تفهم رغم طول مدة البحث...
كما أودُّ أن أعبر عن بالغ شکري إلى جميع الأساتذة الذين ساندوني ودعموني وساهموا
في إخراج هذه الأطروحة إلى النور، وأخصُّ بالذكر: الأستاذ جعفر عبد القادر من
جامعة غرداية، وكذا السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين تكبّدوا عناء قراءة
وتقييم وتقويم هذا الجهد.

ختاماً يطيب لي أن أشکر كلَّ من مدَّ لي يد العون ولو بنصيحة أو دعاء، في السر أو
العلن، وأقول لمن لم تذكر أسماءهم: إن الله لا ينساكم، فجزاكم الله جميعاً عني كلَّ خير.



مقدمة

مقدمة

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستهديه، ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله، والصلاة والسلام على النبي محمد ﷺ، صلاة يخرجنا بها الله من ظلمات الوهم، ويكرمنا بها بنور الفهم، أمّا بعد:

تشهد الساحة الفكرية المعاصرة تزايداً مستمراً في الإشكاليات المطروحة حول التأويلات الحديثة للقرآن الكريم، بين من يدافع عنها ويدعو إلى ضرورة التجديد سواء عن طريق الانطلاق من المناهج الأصولية القديمة والاستفادة من التطورات الحديثة، أو من خلال الاستقلال عنها وإبداع أو تبني مناهج تأويلية جديدة، وبين رافض لهذه التأويلات، متهم لها بالاضطراب والعشوائية والتفلسف وعدم الانضباط، والخلط بين الأصول والفروع والثابت والمتغيرات...، ما أثار عدة إشكاليات على مستويات مختلفة، الأمر الذي أسال الكثير من الخبر في المقالات، والبحوث الأكاديمية، وأثار الكم الهائل من الجدل والنقاش على وسائل الإعلام والتواصل، بينما لم يتم الوقوف على من استطاع الوصول إلى إيجاد حلول علمية عملية، وسطية وإصلاحية، تستفيد من مختلف المناهج، والأفكار، والعلوم خدمة للقرآن، ورقياً بالإنسان، وتقرباً من الرحمن.

لا مرأى في أن القرآن الكريم هو وحي إلهي مقدس؛ فهو كلام الله تعالى، ومعجزته الخالدة، في رسالته الخاتمة، للناس كافة، إلى يوم الدين؛ لذلك جاءت دلالاته مساوقة لمدارك العقل الإنساني أمّا وجد، وهو ما ضمن استمرار التفاعل المتناغم بين ثنائية (الوحي والعقل) على مرّ الزمن؛ حيث يقوم الوحي بتوجيه وإرشاد العقل، بينما يعمل هذا الأخير على فهم وتأويل الوحي في عالم الشهادة.

مقدمة

وإنّ من المسلّمات الأساسية عند أهل العلم أنّ المأثورات الإلهية "الوحي" تحمل طابع الثبات والحيوية الدائمين، بينما يتعلّق التراث بالعمل الإنساني الذي يتسم بطبيعته الزائلة. ولقد قضى الحكيم سبحانه أن يكون وحيه في الرسالة الخاتمة بلسان عربي مبين، غير أنّه أرسله للناس كافّة، فلا يجوز احتكار أحقية فهمه وتأويله من قبل العرب خاصة - كونهم أهل اللغة -؛ فهو رسالة الله للعالمين. كما لا يحقّ -أيضاً- لأحد الخوض في تأويله دون التحلي بأبجديات الأدب، وأدناها الطهارة¹، ولا أقلّ من أن يكون له في فهم لسان العرب مهارة، ومن آليات الفهم السليم تمكّن وجداره؛ ذلك أنّ تأويل القرآن الكريم، يتطلب فهماً عميقاً، وتأنيّاً، وتبصّراً وتدقيقاً، وارتباطاً بالنهج القرآني وثيقاً، فهو يتجاوز حدود المعاني الظاهرة، ويغوص بكلمات الله في بحور الحكمة الإلهية الباهرة، إذ هو رحلة إصلاح روحي وفكريّ، ينتقل فيها الفكر والقلب إلى عوالم عليّة، يبحث فيها عن معان لكلمات الله ساميّة بهيّة، تغرز من إيمان المسلم، وتجعله أكثر قرباً؛ لذلك ارتبط التأويل بالعلماء الراسخين، الذين أخلصوا قلوبهم لتحقيق فهم صحيح، وتأويل شامل للكتاب المبين.

لا جرم -إدّا- أن يُقيّد تأويل كلام الله تعالى بضوابط شرعية، وأخرى علمية منهجية، تعصم المؤلّ من الغوص في البواطن المظلمة، أو التيه بين الأهواء والتأويلات المتعدّدة اللامتناهية. لذلك وضع علماء الأصول قواعد أصوليّة ملزمة، مستمدّة بالأساس من القرآن الكريم، وتوجيهات النبي ﷺ. وقد مكّن الاطلاع على ما كُتب في موضوع التأويلات الحديثة، من مقالات وبحوث وكتب...، ومتابعة الحوارات التي تجريها إذاعات أو قنوات أو وسائل تواصل عربيّة وأجنبيّة مهتمة بهذا الموضوع، من اكتشاف إشكالات علميّة حقيقيّة، جديرة بالبحث والتعمق فيها أكثر، واستشعاراً لأهميّة هذه

1 أقصد الطهارة من الكفر بالإسلام، وطهارة الفكر بالتجرد من سبق الأحكام، وطهارة القلب بإخلاص النوايا في الطلب.

مقدمة

القضية، رأيت أنه من واجبي العلمي المساهمة في دراستها والبحث فيها؛ وعليه فقد قمت بإعداد هذه الأطروحة الأكاديمية الموسومة بـ "التأويلات الحديثة للقرآن الكريم - دراسة نقدية مقارنة في ضوء القواعد الأصولية-"، التي تمثل خطوة جوهريّة، وإن كنت متواضعة، في مسار مشروع تحديد الفقه الإسلامي.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

إنّ أهمية الموضوع هي التي تدفع بالباحثين إلى الاشتغال به وقصده بالدراسة، وكذلك هو موضوع "التأويلات الحديثة للقرآن الكريم" من أهم المواضيع في السابق وفي الوقت الراهن، وتزداد أهميته بتعلّقه بكلام الله تعالى، وهذا أحد أهم أسباب تيمّمه بالدراسة في هذه الأطروحة، وفيما يلي بيان موجز لأهمية هذا الموضوع، والأسباب الباعثة على دراسته:

1- لقد أضحت التأويلات الحديثة للقرآن الكريم ظاهرة في الفكر المعاصر؛ بحيث لم تعد مجرد محاولات فردية معزولة، بل إنّها أصبحت تغزو مواقع التواصل، والقنوات التلفزيونية، والحوارات في مختلف الصحف والمجلات والندوات والمؤتمرات...؛ فكان من أوجب الواجبات -الكفائية- على أهل الاختصاص بحث هذا الموضوع، والذود عن دين الله تعالى.

2- التأثير الواضح بالتأويلات المعاصرة من قبل العوام -غير المتخصصين- وأخذهم ببعض الآراء بينة الخطأ، ولأنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، كان من المهم تخصيص هذا الموضوع بالدراسة.

3- تزداد أهمية هذا الموضوع، بالنظر في الدوافع والغايات من وراء التأويلات الحديثة للنصوص الدينية عمومًا، وللقرآن الكريم بصفة خاصة، وما تعتمد من مناهج تأويليّة، وما تحمله هذه

مقدمة

الأخيرة من أفكار، وما لذلك كله من خلفيات تاريخية وإيديولوجية، وما يفرزه من تداعيات على الفكر الإسلامي حاضراً ومستقبلاً.

4- التأويل العلمي للقرآن الكريم، يبرز جماليات هذا النص العظيم، ويظهر كيف يمكن للعلوم الحديثة أن تسلط الضوء على بعض الأسرار الكونية التي أشار إليها القرآن قبل قرون، غير أنّ الواقع التطبيقي للتأويل العلمي قد امتزج ببعض الشوائب التي وجب التنبيه عنها؛ لتجنبها.

5- اضطراب المفاهيم المتعلقة بفكرة التقديس والتأويل والتجديد والتحديث...، وغياب التوازن بين احترام النصوص والاستفادة من أدوات التأويل الحديثة، ولا شك أن البحث في ضبط تلك المفاهيم وتحقيق التوازن بين المنهج الأصولي والمناهج الحديثة قد يكون المدخل لتحقيق قراءة تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

إشكالية البحث:

في ظل الجدل المتفقم حول التأويلات الحديثة للقرآن الكريم، وبين متمسك بالتقديس، ومغالٍ في التحرر ونفي القداسة، تسعى هذه الأطروحة إلى محاولة الوصول إلى توازن فكري، يواكب تطوّر العصر، ويلئم الشرع، عن طريق حل الإشكالية العلمية التالية: ما هو الموقف تجاه التأويلات الحديثة للقرآن الكريم منهجاً وتطبيقاً، بمقارنتها بالقواعد الأصولية، في ظلّ إقرار عقيدة (مبدأ) قداسة النص القرآني من جهة، والضرورة الملحة للتجديد والاستفادة من علوم العصر من جهة أخرى؟

تتمخض عن هذ الإشكالية جملة من التساؤلات الفرعية، على عدة مستويات، أبرزها:

مقدمة

1- إشكالية المفاهيم والمصطلحات: ما مفهوم التأويلات الحديثة للقرآن الكريم، وما هي أهم المصطلحات ذات الصلة بها؟ وكيف تؤثر المفاهيم والمصطلحات في تصنيف التأويلات الحديثة من حيث القبول أو الرد؟

2- إشكالية المرجعية: ما هي بواعث ظهور التأويلات الحديثة، ومن أين تستمد مادتها وأفكارها ومناهجها؟ وهل يتمتع رواد التأويل الحديث للقرآن الكريم بالكفاءة العلمية التي تحوّلهم لتأويل كلام الله تعالى، وما هي دوافعهم وأهدافهم من التأويلات الحديثة؟

3- إشكالية المناهج والأفكار والتطبيقات: ماهي أبرز المناهج المعتمدة في التأويلات الحديثة، وما موقفها من مصادر التشريع الإسلامي عامّة، والقرآن الكريم خاصة؟ وهل تصلح المناهج الحديثة لتأويل القرآن الكريم، مع السلامة من الوقوع في المحاذير الشرعية المتضمنة في القواعد الأصولية؟

حدود الدراسة:

إنّ هذا البحث يهتم بنقد التأويلات الحديثة للقرآن الكريم في ضوء القواعد الأصولية؛ لذلك حاولت الالتزام فيه بما يلي:

- المقصود بالتأويلات الحديثة في هذا البحث؛ هي التأويلات المعاصرة، بمعنى التأويلات الموجودة حالياً سواء ظهرت في عصرنا -ما أنتج في العقود الأخيرة-، أو بقيت موجودة ومؤثرة غير أنّ أصولها قديمة؛ لذلك أحيانا أستعمل لفظة "المعاصرة"، وأحيانا أخرى أستعمل لفظة "الحديثة" للدلالة على الأمر نفسه. فاستعمالي للفظ "الحديثة" هو استعمال لغوي، وليس -كما قد يتبادر لأذهان البعض- كمصطلح جيوسياسي يفصل بين عصرين الحديث والقديم.

مقدمة

- الالتزام بالتأويلات التي تتعلق بالقرآن الكريم خاصة، لذلك لم أتطرق للتأويلات الحديثة المتعلقة بغيره من الأصول الشرعية، إلا ما دعت إليه الضرورة البحثية.
- إن هذه الدراسة تندرج أصالة في مجال الدراسات المعاصرة في الفقه وأصوله؛ لذلك فهي تنطلق من مسلمة الدين كحقيقة وليس كظاهرة، كما أن نقد التأويلات الحديثة إنما يكون في ضوء المناهج والقواعد الأصولية، ولا يخرج عنها إلا ناذراً للضرورة.

أهداف البحث:

توزن الأعمال بما تحقّقه من أهداف ومقاصد، وإنّا لنسعى من خلال نقد التأويلات الحديثة للقرآن الكريم في ضوء القواعد الأصولية إلى تحقيق جملة أهداف هي:

1- حفظ الهوية الإسلامية على مستوى المفاهيم والأصول والقواعد والمقاصد: حيث إنّ نقد التأويلات الحديثة على ضوء القواعد الأصولية، التي تعد أساساً متيناً لفهم نصوص الوحي المقدّس، يهدف إلى حماية هذه الهوية من التحريفات التي قد تؤدي إلى تمييع المفاهيم، أو نزع القداسة على النصوص، أو تجريدتها من معانيها الأصلية، أو تحميلها معاني جديدة تتناقض مع قواعد ومقاصد الشريعة الإسلامية.

2- ضبط عملية التأويل والتمييز بين توجهات التأويلات الحديثة: حيث إنّ القواعد الأصولية توفر إطاراً منهجياً صارماً للتأويل، ومعيّاراً للتمييز بين التأويلات الحديثة المقبولة والأخرى المردودة، ببحث وتحديد مدى التزامها بالضوابط الشرعية.

مقدمة

- 3- مواجهة التأويلات التي تؤدي إلى اضطراب فكري: وبيان مكان الزلل والخطر فيها سواء من حيث المنطلقات والمبادئ، أو من حيث التطبيقات والنتائج، كل ذلك بمعيار القواعد الأصولية.
- 4- محاولة الوصول إلى التوازن: حيث إنَّ النقد المستند إلى القواعد الأصولية يسعى إلى الحفاظ على التوازن والتناغم بين الأصالة والتحديث، بما يحقق مقاصد الشرع.
- 5- تحقيق الحوار الفكري الموضوعي الهادف: هذا النقد يفتح باباً للحوار بين مختلف التوجهات الفكرية، مما قد يسهم في تقريب وجهات النظر، وتوضيح الفروق بين التأويلات المتعددة.

منهج البحث:

لقد انطلقت في هذه الأطروحة من قاعدة "الأصل براءة الذمة"؛ لكي يكون الحكم على التأويلات الحديثة مبنياً على نتائج الدراسة، لا على الأحكام القبلية، ثمّ قمت بنقد التأويلات الحديثة للقرآن الكريم ومناقشتها على ضوء القواعد الأصولية، كما حاولت إبراز جوانب التوفيق والاختلاف فيها، كونها جهوداً بشرية، لا تخلو من كلاً الأمرين، وذلك من أجل الاستفادة من هذه الجهود، والرد على ما فيها من مغالطات، والتحذير من بعض الاتجاهات الظلامية في حركة التأويل المعاصر، وقد تمت الاستعانة في ذلك بمنهج علمية هي:

- المنهج الوصفي التحليلي: تمت الاستعانة به في عرض وتحليل المناهج والآراء الفكرية، وتقديم نبذة عن المؤولة المعاصرين.

- المنهج النقدي المقارن: وهو أحد أهم المناهج الحاضرة في البحث، من خلال نقد المصطلحات والمناهج والنماذج التطبيقية المختارة، ومقارنتها في ضوء القواعد الأصولية.

مقدمة

-المنهج الاستنباطي والاستدلالي: وهو منهج علمي يمكن من استنباط النتائج، وتقديم الرأي الشخصي -في بعض المسائل-، والاستدلال لها بالأدلة العقلية والنقلية المختلفة.

منهجية البحث.

يطيب لي -في هذه المقدمة- بيان منهجية البحث، وتوضيح رموزه ومصطلحاته للقارئ الكريم، وهي كالتالي:

1- الآيات القرآنية: حرصت على كتابة الآيات القرآنية وفقاً للرسم العثماني، برواية ورش عن نافع، بخط عريض، لتمييز عن باقي الكلام، ثم أفردتها بثبت خاص بها في نهاية البحث، رتبته حسب ترتيب السور في المصحف، ثم بحسب ترتيب الآيات في كل سورة.

2- الأحاديث النبوية الشريفة: حرصت على تخريجها، وتشكيلها، وميزتها بوضعها بين حاضنتين "..."، ثم أفردتها بثبت خاص في نهاية البحث، مرتب حسب الحرف الأول من رأس الحديث، حسب ترتيب الحروف العربية.

3- التوثيق للمعلومات: اخترت التوثيق للمعلومات المنقولة أو المقتبسة وفق طريقة الإشارات الرقمية في التوثيق العلمي؛ وذلك لأمرين هما:

أ- طريقة الإشارات الرقمية هي الطريقة الأكثر شيوعاً ومناسبةً للبحوث الطويلة، والمعتمدة في أغلب الجامعات العربية خاصة في مذكرات التخرج والأطروحات العلمية.

ب- يتميز هذا النوع من التوثيق بفصل المتن على الهوامش، وهو ما يمنح الباحث حرية أكبر في المناقشة والبيان؛ كإضافة رأي، أو شرح، أو ملاحظة.

مقدمة

4- طريقة توثيق المراجع:

أ- قمت بذكر المعلومات الكاملة للمرجع عند أول ذكر له، ثم عند تكرار التوثيق من نفس المرجع، أكتب اسم المؤلف، ثم اسم المرجع، ثم الصفحة فقط.

ب- إذا نقلت معلومة من مرجع وقد نقلها بدوره عن غيره، ثم لم أتمكن من الحصول على الأصل، قمت بالتوثيق لها من المرجع الذي ذكرها، مع ذكر عبارة "نقلاً عن" وأذكر المصدر الذي نقل منه حسبما أثبتته الناقل.

ت- إذا تكرر ذكر المرجع نفسه في نفس الصفحة على التوالي أكتفي بذكر عبارة: "المرجع نفسه" وأضيف لها رقم الصفحة.

ث- إذا كان النقل بالمعنى، أو كنت قد كتبت كلاماً، ثم وجدت نفس المعنى قد تكلم فيه غيري، أشير إلى ذلك بكتابة حراف الرء المجرد الكسور، وهو فعل أمر من الرؤية بمعنى انظر.

ج- توثيق الكتب: اسم المؤلف أو المؤلفين (وكلمة "وآخرون" أو "وآخرون" إذا كان للكتاب أكثر من مؤلفين): اسم الكتاب، اسم المترجم (أسبقه برمز "تر:") أو اسم المحقق (أسبقه برمز "ت:") إن وجد، دار النشر، المكان، الطبعة، التاريخ، الصفحة (أرمز لها بحرف "ص" إن لم يكن هناك أجزاء في الكتاب، وكانت الصفحات متتالية، وأذكر كلمة "الصفحات" إذا كانت الصفحات غير متتالية، وأفضل بينهم بفاصلة منقوطة (;)، وإذا كان في الكتاب أجزاء أذكر الجزء والصفحة بهذا الشكل "(رقم الجزء / رقم الصفحة أو الصفحات)").

ح- توثيق المقالات والمجلات العلمية: اسم صاحب المقال: "عنوان المقال بين شولتين"، اسم المجلة، رقم المجلد، العدد، مكان إصدار المجلة، التاريخ، رقم الصفحة.

مقدمة

خ-المؤتمرات العلمية: اسم صاحب المداخلة: عنوان المداخلة، اسم المؤتمر، مكانه، تاريخه، عنوان المجلة التي أصدرت أعمال المؤتمر، الجهة المسؤولة عنها، المكان، دار النشر، مكانها، الطبعة، التاريخ، الصفحة.

د-المراجع الإلكترونية: اسم الكاتب: عنوان البحث، رابطته الإلكترونية، التاريخ. وإذا كان شريطاً مرئياً: اسم الحصة: رابطتها الإلكترونية.

5- الشخصيات الواردة في البحث: حاولت التعريف بأبرز الشخصيات المؤثرة في مجال التأويلات المعاصرة، كنماذج -يقاس عليها أتباعهم وأمثالهم ممن لهم نفس التوجه التأويلي- لدراسة أهليتهم للتأويل والاجتهاد. كما قمت بترجمة أغلب الشخصيات الواردة في البحث، ثم خصصت لهم تبناً في نهاية الدراسة مرتباً بحسب الحروف العربية.

قمت في آخر الأطروحة بعمل أثبات متنوعة لتسهيل الوصول إلى المعلومة، منها قائمة للمصادر والمراجع، وثبت للآيات، وآخر للآحاديث، وآخر للقواعد الأصولية، وآخر للمسائل التطبيقية، وآخر للشخصيات المترجم لهم، وآخر لأهم المصطلحات، وفي الختام: ثبت عام لمواضيع الأطروحة.

الدراسات السابقة:

ما من جهد معاصر -في ظل تراكمية المعرفة- إلا وهو مبني على مجموعة خبرات، ومسبوق ببعض الدراسات، التي تشكّل له أرضية عمل ينبني عليها، غير أنّ البحث العلمي الجاد يسعى إلى تحقيق إضافة علمية، ولو في جزئية صغيرة منه، وقد تمكّنت -في حدود الجهد والطاقة- من الاطلاع على بعض البحوث الأكاديمية اللصيقة بموضوع الأطروحة محلّ البحث، أهمّها:

مقدمة

1- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر -قراءة نقدية إسلامية-: للباحث خالد بن عبد العزيز السيف، وهي دراسة بدأ فيها الباحث بمدخل بيّن فيه مكانة النص الشرعي، ومفهوم التأويل وتاريخه عند الفرق الإسلامية انتهاء إلى المناهج الحديثة للتأويل. ثم بحث في بابها الأول جذور وروافد وامتدادات نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي، كما درس ظهور المنهج التأويلي الحديث في الفكر العربي المعاصر وأهمّ مشاريعه، انتهاء إلى دراسة أهمّ النظريات التأويلية العاملة في النص الشرعي. كما قام في الباب الثاني بنقد الظاهرة الحديثة للتأويل وتطبيقاتها على النصوص الشرعية. وهي دراسة في 457 صفحة تتقاطع مع موضوعنا في الكثير من المباحث، غير أنّها بمنهجية مختلفة، فقد كانت مناقشته في الشق التطبيقي عامة ومقتضبة، بينما حاولت -في هذه الأطروحة- مناقشة كلّ نموذج مناقشة علمية مستفيضة -في حدود ما يسمح به البحث-، كما أنّه لم يتطرق إلى التأويل العلمي للقرآن الكريم، بينما شملها بحثنا بالدراسة، إضافة إلى اختلاف الأطروحتين في النتائج.

2- مناهج التأويل في الفكر الأصولي -دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة- للباحث إسماعيل نقاز؛ وهو كتاب مطبوع عن مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، لبنان، 2017م، وأصله أطروحة دكتوراه، تبحث إشكالية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة، من أجل بيان أوجه الاتفاق والافتراق بينها، حيث ركز فيها الباحث على مدارس التأويل الحداثي القائمة -خصوصًا- على فكرة التفكيك، كما بحث في الجزء الأخير مقاربة الضبط والمعقولة، والنظر المقاصدي كمنهج تأويلي عملي في فهم النصوص الشرعية. وهي دراسة في حوالي 593 صفحة، تشترك مع أطروحتي في الشق المنهجي، حيث إنّ كلتا الدراستين اعتمدتا على المنهج النقدي المقارن، كما اتخذت كلتا الدراستين من المنهج والقواعد الأصولية مرجعًا للحكم على المناهج التأويلية المعاصرة قبولاً أو ردّاً؛ غير أن الباحث ركّز في أطروحته على المناهج عامة تماشياً مع عنوان

مقدمة

أطروحته، بينما جمعت أطروحتي بين الشقين المنهجي النظري والتطبيقي، وشملتتهما بالتحليل والمناقشة والنقد والمقارنة، كما اختصت بالبحث في التأويلات التي لها علاقة بالقرآن الكريم خاصة.

3- **الخطاب القرآني ومناهج التأويل** -نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة-، لعبد الرحمن بودرع، وهي دراسة في حوالي 220 صفحة، ركّز فيها صاحبها على التأويلات الحداثيّة، والحداثيّة المبدعة، وختمها بآليات الفهم السليم، غير أنّها دراسة غلب عليها الجانب النظري، كما أنّ صاحبها لم يناقش المنهج الأصولي، ودعا إلى قراءة تدبّريّة كوسيلة للتجديد. وهو جهد طيّب استفدت منه الكثير في بعض جزئيات الأطروحة، غير أنّ هذه الأخيرة تربو عليها بكثير من المباحث والجزئيات: كالبحث في التأويل العلمي للقرآن الكريم، وكذا دراسة النماذج التطبيقية في شتى الأبواب الأصوليّة والفقهية، كما أنّ الأطروحة اعتنت بالقواعد الأصوليّة وبيّنت دورها في ضبط العمل التأويلي، وبيان مآخذ التأويلات الحديثة.

ويمكن تلخيص أهمّ ما يميّز هذا البحث عن الدراسات السابقة فيما يلي:

- أغلب الدراسات السابقة تركّز على اتجاه معاصر واحد؛ كالفكر الحداثي فقط، أو اتجاه القرآنين فقط، أو التفسيرات العلميّة فقط، أما هذا البحث فهو بحث يضمّ جميع التيارات الفكرية المعاصرة التي تطرقت إلى تأويل القرآن الكريم.

- أغلب الدراسات السابقة تكتفي بعرض الفكر المعاصر ونقده، ولا يعرضون إلى نقد بعض القضايا في الفكر الأصولي، التي لا تزال تشكّل مادة بحثية خصبة، فأغلب البحوث تؤيّد منهج التأويل الأصولي القديم على ما هو عليه؛ بينما تسعى هذه الدراسة إلى نقد عام لكافة المناهج بما فيها المنهج الأصولي -فيما ظهر مخالفته فيه للمقاييس العقلية والشرعية-، كقضية النسخ مثلاً، مع تقديم طرح بديل ولو في بعض المسائل الجزئية، أو الترجيح بين الأقوال بما يناسب ظروف العصر وروح الشرع.

مقدمة

- كما تجمع هذه الدراسة بين الشقين المنهجي والتطبيقي للتأويلات الحديثة للقرآن الكريم.

صعوبات البحث:

إنَّ التعرُّض لذكر الصعوبات التي اعترضت الباحثة خلال بحثها، هو محطة منهجية لا بدَّ من ذكرها في مقدمة البحوث الأكاديمية، ولا يحسن تجاوزها لما لها من أهمية؛ ذلك أنَّها قد تنبّه الباحثين - من بعدنا- إلى ما قد يعترضهم من معيقات فيحسنوا التعامل معها، كما تساهم في إعطاء رؤية واقعية لواقع البحث العلمي في مجال أو بلد أو زمن معيّن، مما من شأنه -إذا ما أُخذ بعين الاعتبار- أن يساهم في تطوير حركة البحث العلمي وتجاوز تلك العقبات المذكورة، ولعلَّ أهمها ما يلي:

1- **طبيعة الموضوع "موضوع التأويل":** لعلَّ من أهم الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث، هو طبيعة الموضوع في حد ذاته؛ فلا يخفى على أحد أنه من أكثر المواضيع الحساسية والدقيقة، أولاً: لتعلّقه بكتاب الله تعالى؛ فأيّ تساهل، أو سهو، أو خطأ فيه قد يكلف الباحث الكثير دينياً ودينياً، ثانياً: تحديد مجال الدراسة بالتأويلات الحديثة، شكّل عائقاً كبيراً لي في ضبط المقصود بالتأويلات الحديثة، وحصراً زمنياً، وصعّب الأمر كثيراً في اختيار نماذج الدراسة؛ ذلك أن مسألة التأويل مسألة ضاربة في القدم، وهي حركة مستمرة عبر الزمن، ولم تشهد انقطاعاً بيناً، حتى يتسنى للباحث التفريق بين التأويلات القديمة والتأويلات الحديثة، كما أن الحركات التأويلية بين الماضي والحاضر تشهد تداخلاً وترابطاً فيما بينها، مما يضطر الباحث -لا محالة- إلى الرجوع للماضي لفهم الحاضر، وكشف العلاقات بينها، والتعرف على الأصول والروافد الأولى للتأويلات الحديثة.

2- **تشعب الموضوع وتعلّقه بعدّة تخصصات علمية:** في ظلّ نظام التعليم قصير المدى (ل م د)، وطغيان التخصصات الفرعية يجد الباحث نفسه مضطراً إلى دراسة ولو مدخل في كل علم

مقدمة

له علاقة بموضوع البحث، كما أنه لا مناص له من الدراسة المعمقة لبعض العلوم، وتاريخها، لما لذلك من أهمية كبرى في فهم المصطلحات والمناهج، من أجل التمكن من نقدها والحكم عليها. منها ما تفرضه المناهج الحديثة من دراسة لعلم الفلسفة، وعلم الاجتماع، والتاريخ،...، ومنها ما تفرضه المناهج العلمية القائمة على العلوم التجريبية من دراسة وفهم علوم الأرض والكون والإنسان، ونظرية التطور، والانتقاء الذكي.

3- التأخر التكنولوجي الذي لا يزال يشوب بعضاً من مناطق وطننا الحبيب: وخاصة ضعف تدفق الأنترنت أو غياب التغطية تماماً في بعض الأحيان، مما يؤثر سلباً على الباحث في التواصل مع المشرف والباحثين، وكذا الوصول إلى المعلومة، والتوصل إلى المراجع والمصادر المختلفة.

خطة البحث:

سعيًا لحل إشكالية البحث، والإجابة على التساؤلات العلمية التي تطرحها، تمّ حبك خطة بحثية مساعدة على الغرض، تفتتح بمقدمة تمهّد لموضوع الدراسة وتقدّم الأطر العلمية الأساسية لها، من خلال النصّ على الإشكال العلمي الذي نحاول إيجاد حلّ له من خلال هذا البحث، وبيان أهمية الموضوع، وأهداف البحث التي نتشوّف لتحقيقها، ثمّ فصل تمهيدي؛ خصّص لبيان المفاهيم الأساسية في البحث، يليه بابان: الأول تم تخصيصه لعرض ونقد مناهج التأويلات الحديثة للقرآن الكريم، أمّا الباب الثاني فقد تمّ التركيز فيه أكثر على النماذج التطبيقية إذ خصص لبحث التأويلات الحديثة من منظور أصولي مقارنة، وما يتعلق بمسائل الاجتهاد والتجديد، والانضباط بالقواعد الأصولية، على أن يختتم البحث بخاتمة توجز أهم النتائج التي أثمرتها الدراسة، كما تقدّم جملة من التوصيات المهمة. تتلوها فهرسة للمواضيع، وأثبت متنوعة للمصادر والمراجع، والآيات والأحاديث، والقواعد الأصولية والفروع الفقهية.

مقدمة

أخيراً؛ إنّه لا أشرف من طلب العلم ابتغاء وجه الله تعالى، ولا أثقل من أمانة الحرف والكلمة، ولا أشدّ خطراً من تأويل كلام الله تعالى، وإنيّ - في هذه الأطروحة - قد اخترت الخوض في بعض ذلك، طالبةً لشرفه، ومدركةً لأهميته، ومستحضرةً لخطورته وثقله، عساها تكون مساهمة صغيرة في مشروع بيان الشريعة الإسلامية، والدود عن حماها. بيد أنّه لا ريب في أن العمل مشوب ببعض النقائص، قد سهوْتُ عنها، أو عجزْتُ عن إدراكها؛ ذلك أن الضعف نديم سائر البشر - إلا من اصطفى الله من الأنبياء والأصفياء كما أخبر -، وقصور تأليفهم سنّة لا تندثر، وجلّ من لا يخطئ، وإنّه رغم ذلك يعفو ويغفر، وإنّ غاية رجائي في هذا العمل من الله التوفيق والقبول، سائلة الله تعالى ألاّ أكون ممن قال فيهم - وقوله الحق - ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: 99]، وأن يجعلني ممن قبلهم وتولاهم، وقال فيهم: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: 123]، والله حسيب كلّ نفس بما كسبت، وهو عليم بذات الصدور، وهو يتولى الصالحين.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: التأويل في اللسان العربي

المبحث الثاني: التأويل في الاصطلاح القرآني

المبحث الثالث: التأويل في العلوم الإسلامية

المبحث الرابع: الميرمينوطيقا وعلاقتها بالتأويلات المعاصرة للنص الديني

الإسلامي.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

إنّ من أهم أديبات البحث العلمي أن يبيّن الباحث حدود المصطلحات المذكورة في عنوان بحثه؛ حتى يتسنى - له وللقارئ - معرفة الإطار العام للبحث. فلا ريب أن البحث في التأويلات الحديثة للقرآن الكريم ونقدها لا يستقيم دون معرفة حقيقة التأويل، وماهيّة التأويلات الحديثة، ومعرفة اصطلاحاتها الجديدة، واستعمالاتها الواقعية. لذلك خُصّص هذا الفصل التمهيدي لدراسة مفهوم التأويل في لغة العرب وفي لغة القرآن الكريم (اصطلاحه)، ثمّ في اصطلاحات العلوم الإسلامية التي تهتمّ بدراسة النصوص الشرعية (القرآن الكريم خاصّة)، ثمّ مفهوم التأويل في الفهم الغربي والمصطلحات المتعلّقة به، مع بيان المقصود بالقواعد الأصوليّة، التي هي أساس النقد المقارن في هذه الدراسة.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

المبحث الأول: التأويل في اللسان العربي.

إنَّ الإحاطة بالمعاني اللغوية الأصيلة للألفاظ من أهمّ ضروريات البحث العلمي في العلوم كافة، وفي مجال العلوم الإسلامية خاصّة، ذلك أنّ أساس الإسلام ومعجزته الخالدة هي نصٌّ لغويٌّ ربّانيٌّ مقدّس. ولأنّ المعاني الاصطلاحية للألفاظ لا تنفكّ -غالبًا- عن معانيها اللغوية، كان من الضروريّ قبل البحث في المعنى الاصطلاحي للتأويل، البحث عن معناه في اللسان العربي، تمهيداً إلى دراسة معناه في التنزيل الحكيم.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

المطلب الأول: أصل التأويل في لغة العرب.

التأويل لفظة عربيّة، تستعملها العرب للدلالة على معانٍ عدّة؛ وهي مصدر على وزن تفعيل، من أول يؤوّل تأويلاً وتأوّلًا، وجذر الكلمة الثلاثي "أول"، قال ابن فارس: "الهمزة والواو واللام: أصلان: ابتداء الأمر وانتهائه".¹ وهو محتمل للزوم فيقال: آل، يؤوّل، أوّلًا وإيالا، وللتعديّة يقال: أوّل، يؤوّل، تأويلاً وتأوّلًا، والأصل فيه الترجيع.²

الفرع الأول: إرجاع الأمر وردّه: وهو نوعان:

أولاً: إرجاع الأمر وردّه إلى أول أمره³: آل يؤوّل أي: رجع وعاد⁴، يُقال: "أوّل الحكم إلى أهله"، أي: أرجعه وردّه إليهم، وأوّل الله عليك ضالتك: ردّها وأرجعها إليك كما كان الحال قبل أن تضل عنك.

1 ابن فارس: مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط (غ.م)، 1399هـ - 1979م، (1/ 158).

2 ر: ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ - 2000م، (448/ 10 - 449)؛ الجرجاني: التعريفات، ت: مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ - 1983م، ص50؛ الأزهرى: تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، (15/ 329).

3 ابن فارس: مقاييس اللغة، (1/ 159 - 160)؛ الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة من المؤلفين، دار الهداية، ط (غ.م)، التاريخ (غ.م)، (31/ 28).

4 الأزهرى: تهذيب اللغة، (15/ 329).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

ثانياً: إرجاع الأمر وردّه عن أوّل أمره إلى منتهاه¹: آل اللبّ يؤوّل أولاً: خُثِر، وآل اللبّ على الإصبع، أي راب، فإذا جعلت فيه الإصبع قيل: آل عليها. وآل القطران: خثر، وآل جسم الرجل: إذا نُخِف؛ وفي كلّ رجوع الأمر عن حاله الأوّل إلى حال أخرى ينتهي إليها.

الفرع الثاني: سياسة الأمور وإصلاحها وحسن رعايتها² وتديرها وتقديرها³ وجمعها وإصلاحها⁴.

أولاً: سياسة الأمور وإصلاحها وحسن رعايتها: آل الأمر أولاً: أصلحه وساسه، والإيالة: السياسة، لأن مرجع الرعية إلى راعيها، قال الأصمعي: آل الرجل رعيته يؤولها إذا أحسن سياستها وتقول العرب في أمثالها: "ألنا وإيل علينا" أي: سُسنا وساسنا غيرنا، وفي قول لبّيد: "بمؤثّر تأتاله إبهامها" هو تفتعل من ألته أي أصلحته.⁵

ثانياً: التدبير، والتقدير: أوّل الكلام تأويلاً وتأوله: دَبَّرَهُ وَقَدَّرَهُ.⁶

1 ابن فارس: مقاييس اللغة، (160/1).

2 الزبيدي: تاج العروس، (31/28).

3 المرجع نفسه، (31/28).

4 الأزهري: تهذيب اللغة، (329/15).

5 ابن فارس: مقاييس اللغة، (160/1).

6 الزبيدي: تاج العروس، (32/28).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

ثالثًا: الجمع والإصلاح: ألت الشيء: جمعته وأصلحته، تقول العرب: أوّل الله عليك أمرك، أي جمعه. وإذا دعوا عليه قالوا: لا أوّل الله عليك شملك. ويُقال في الدُّعاء للمُضِلّ: أوّل الله عليك، أي ردّ الله عليك ضالَّتكَ وجمعها لك.¹

الفرع الثالث: معنى تحري الأمر وطلبه، ومعنى النقصان والضمور، ومعنى النجاة:

أولاً: تحري الأمر وطلبه: يقال: تأولت في فلان الأجر، أي تحريته وطلبته.²

ثانيًا: النقصان، والضمور³: آل جسم الرجل: إذا نحف،⁴ وآل لحم الناقة: ذهب فَضْمُرَتْ وذهب لحم صُلْبِهَا.⁵

ثالثًا: النجاة: آل فلان من فلان: وآل منه ونجا.⁶

1 الأزهري: تهذيب اللغة، (329 / 15).

2 المرجع نفسه، (329 / 15).

3 الزبيدي: تاج العروس، (31 / 28).

4 ابن فارس: مقاييس اللغة، (160 / 1).

5 الزبيدي: تاج العروس، (32 - 31 / 28).

6 الأزهري: تهذيب اللغة، (317/15).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الفرع الرابع: خلاصة المعنى اللغوي للتأويل:

يلاحظ من خلال المعاني السابقة أن كلّ معاني التأويل تعود إلى معنى واحد هو "الترجييع والتصيير والردّ" فإمّا أن يرجع الأمر إلى حال ابتدائه، أو أن يصير إلى حال أخرى ينتهي إليها، وهذا المعنى هو الذي ذكره ابن فارس حيث أرجع التأويل إلى أصلين فقال: "الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهائه"¹. فسياسة الأمور وجمعها وإصلاحها وحسن رعايتها وتديريها، وتقديرها يؤول إلى تصييرها من حال إلى حال أفضل، وترجييعها من وضع إلى آخر؛ من الشتات والفرقة والفوضى، إلى الجمع والوحدة والتنسيق والترتيب، ومن الفساد إلى الصلاح، وكذا معنى النقصان، والضمور فهو تغير وتحوّل ورجوع من حال الصحة والعافية والقوّة إلى حال الضعف والمرض والنقص. وأما معنى النجاة فهو أيضاً راجع إلى معنى الصيرورة، فالنجاة رجوع من حالة الخوف والفرع والتهديد إلى حال الأمن والطمأنينة والاستقرار. ومثله معنى تحريّ الأمر وطلبه؛ فهو تصيير لأمر لم يكن من أجل أن يكون؛ أي تغيير من حال فقدان الشيء إلى حال امتلاكه.

يلحظ أيضاً أنّ "التأويل" يستعمل للدلالة على الأمور الحسيّة؛ كقولهم: آل اللّبن، وآل القطران، وآل جسم الرجل... وكذا للدلالة على الأمور المعنويّة؛ كقولهم: أوّل الله عليك ضالّتك وأوّل الحكم إلى أهله... وقد عبّر عن ذلك الراغب الأصبهاني بعبارة جامعة بليغة فقال: "التأويل هو ردّ الشيء إلى الغاية

1 ابن فارس: مقاييس اللغة، (1/ 158).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

المرادة منه علماً كان أو فعلاً¹، غير أنّ استعمال معنى الترجيع والتصيير وتغيير الأمر من حال إلى أخرى؛ يكون في الجانبين الحسي والمعنوي، أما معنى المصير والعاقبة فغالبًا ما يرد في الأمور الحسية².

1 الراغب: المفردات، ص31.

2 وهذا المعنى هو الذي نجده متجليًا في أي الذكر الحكيم، كما سيبيّن ذلك لاحقًا في معنى التأويل في القرآن الكريم.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

المطلب الثاني: علاقة التأويل بالتفسير.

إنَّ المتأمل في المعاجم والكتب التي بحثت معنى كلمة "التأويل"¹، يثقف أن بعضهم شرحه بمعنى: التفسير وهو معنى آخر غير معنى الرجوع والصيرورة أو العاقبة والمصير²، وقد ورد شرحهم للتأويل بمعنى التفسير على مراتب³، ونجد في كثير من الكتب التي حكى الفرق بينهما؛ دجماً للفروق بين المعاني اللغوية والمعاني الاصطلاحية للفظتين⁴؛ والمقام لبيان الفرق بين اللفظتين من حيث الاستعمال اللغوي فقط لذلك يمكن تلخيص تلك المراتب في مرتبتين هما:

الفرع الأول: التأويل هو نفسه التفسير⁵: وهو المعنى الذي ذكره ابن قتيبة والمبرد⁶ واستعمله قدماء المفسرين، فلفظ التأويل والتفسير عندهم سواء، كما يقول ابن جرير: القول في تأويل هذه

1 ر: كتب التفسير، وكتاب مجالس ثعلب، ومجموع الفتاوى لابن تيمية، وكتاب "التفسير والتأويل" لصلاح عبد الفتاح الخالدي... وغيرهم كثير.

2 وهو الأصل في معنى التأويل كما بُيِّنَ سالفاً.

3 ر: الزبيدي: تاج العروس، (32/28)؛ العسكري: الفروق اللغوية، ت: الشيخ بيت الله بيات ومؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ب"قم"، ط1، 1412هـ، ص130.

4 ر: العسكري: الفروق اللغوية، ص130 وما بعدها، السبوطي: الإتيان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 1394هـ-1974م، (460/2)؛ الذهبي: التفسير والمفسرون، (5 وما بعدها).

5 ر: أبو البقاء الحنفي: الكليات، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ص261؛ الزبيدي: تاج العروس، (32/28)؛ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ، (33/11 - 34)؛ ثعلب: مجالس ثعلب، (171/2)؛ العسكري: الفروق اللغوية، ص130.

6 العسكري: الفروق اللغوية، ص130.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الآية، أي: في تفسيرها.¹ وإليه ذهب ثعلب حيث قال: "التأويل والتفسير والمعنى واحد"،² وكذا الفخر الرازي: " فاعلم أن التأويل هو التفسير وأصله في اللغة المرجع والمصير"³، ثم يسمى التفسير تأويلاً، "وذلك أنه إخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى".⁴

الفرع الثاني: التأويل "تفسير الكلام الذي تختلف معانيه وتشكل"⁵:

قال صاحب العين: والتَّأْوِيلُ والتَّأْوِيلُ تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه⁶، وحكى صاحب اللسان عن ابن الأثير أنه قال: والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ⁷؛ ومثله ما ذكره العسكري في "الفروق قال: "والتأويل: استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يُحتمل مجازاً أو حقيقة، ومنه يقال: تأويل المتشابه".⁸ وحكى عن الطبرسي أنه قال: والتأويل: رد أحد المحتملين إلى

1 ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ت: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، ط3، 1426هـ - 2005م، (5/ 363 - 364).

2 ر: ثعلب: مجالس ثعلب، (2/171)؛ ابن منظور: لسان العرب، (11/33).

3 الرازي: مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1420هـ، (7/152).

4 المرجع نفسه، (7/152).

5 ر: الفراهيدي: كتاب العين، (8/369)؛ ابن منظور: لسان العرب، (11/33).

6 الفراهيدي: كتاب العين، (8/369).

7 ابن منظور: لسان العرب، (11/33).

8 العسكري: الفروق اللغوية، ص58.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

ما يطابق الظاهر.¹ وقال ابن الجوزي: "والتأويل: نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ".²

الفرع الثالث: تحليل الفروق بين التفسير والتأويل:

أولاً: أول أمر يمكن ملاحظته هو اختلاف الأصل اللغوي للفظتين؛ فالتأويل أصله الترجيع والصيرورة والردّ والعاقبة، أما التفسير فأصله الشرح والبيان والإظهار والإيضاح.

ثانياً: يلاحظ أنّ لفظة التأويل تشرح بمعنى التفسير عندما يستعمل التأويل في الأمور المعنوية، فيقال تأويل الكلام؛ تفسيره، وتأويل الرؤيا، تفسيرها وعبارتها... أمّا في الحسيّات فليس الأمر كذلك. فلا يقال إنّ قولهم: أول الحكم إلى أهله؛ فسره، أو يقال: آل لحم الناقة؛ فسر!

ثالثاً: أنّ من لم يفرّق بين اللفظتين وقال إنّ التأويل هو نفسه التفسير إنّما اعتبر الغاية والغرض منهما؛ فإن كان تفسير الكلام هو بيانه وشرحه لإيضاح معناه، فإنّ تفسير الرؤى وتفسير الكلام أيضاً هو ردّ للكلام إلى حقيقته، ورجوع به إلى معناه المقصود. وهذا الفريق لم يلتفت إلى درجة الغموض التي تستدعي كشف المعنى، ولم يعط اهتماماً لكون أحدهما يستعمل للألفاظ والآخر للمعاني والجمل، وغير ذلك من استعمالات اللفظتين... بل ركّز اهتمامه بالدافع لكلا الفعلين والغرض منهما؛ فالدافع لكل من التفسير أو التأويل

1 العسكري: الفروق اللغوية، ص 133.

2 الزبيدي: تاج العروس، (33/28).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

هو خفاء المعنى وغموضه، والغاية من كليهما: كشف المعنى والرجوع إلى حقيقة الكلام والقصد منه. فكانا بنفس المعنى.

رابعاً: أنّ من فرق بين اللفظتين اعتبر درجة غموض المعنى في الكلام المراد بيان حقيقته ومعناه؛ فلاحظ أنّ التفسير يستعمل لبيان المعاني والألفاظ قليلة الغموض، بينما يُلجأ إلى التأويل لكشف حقيقة الألفاظ والمعاني شديدة الغموض.¹ كما يتبيّن أيضاً أنّ هذا الفريق لم ينف العلاقة القويّة بين اللفظتين من حيث الدافع والهدف؛ ففي ذكرهم لمعنى التأويل يذكرون أنّه تفسير من نوع خاصّ، أو بدرجة أعلى²؛ ومن ذلك قول صاحب العين: "التأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه وتشكل"³، وكذلك ما حكاه العسكريّ عن الثعلبي أنّه قال: "والتأويل: تفسير باطن اللفظ."⁴، فهناك تسليم بأنّ الدافع لكل من التفسير أو التأويل هو وجود غموض في المعنى، وأن الغرض من كليهما إزالة هذا الغموض.

1 فمنهم من قال أنّ التفسير يستعمل في الألفاظ، بينما يستعمل التأويل في المعاني والجمل؛ ومنهم من قال أنّ التأويل قد يستعمل أيضاً في الألفاظ، وعرف التأويل بأنّه: صرف اللفظ عن ظاهره، لوجود ما يقتضي ذلك، ر: العسكري: الفروق اللغوية، ص133.

2 ر: الفراهيدي: كتاب العين (369/8)؛ ابن منظور: لسان العرب، (33 / 11)؛ العسكري: الفروق اللغوية، ص131.

3 ر: الفراهيدي: كتاب العين، (369/8)؛ ابن منظور: لسان العرب، (33 / 11).

4 العسكري: الفروق اللغوية، ص131.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الفرع الرابع: خلاصة القول في الفرق بين التفسير والتأويل.

بعد التسليم باختلاف اللفظتين من حيث الأصل اللغوي لكل منهما؛ إذ أنّ أساس التأويل؛ الرجوع والمصير والعاقبة، أمّا أساس التفسير فهو: الكشف والبيان والإيضاح والإظهار.

وبالاتفاق على أن الكلام عن العلاقة بينهما إنما هو في مجال الألفاظ والمعاني، لا في المحسوسات كما سلف بيانه.

فإنّه لا شك أنّ بين التفسير والتأويل علاقة قويّة وترايط متين، يكمن في سبب استعمالهما؛ وهو: غموض معنى الكلام، ووظيفة كليهما وهي: بيان المعنى المقصود من الكلام.

فإذا تبين ذلك، اتضح إمكان الجمع بين الفريقين¹؛ فهما يتفقان على أن الدافع إليهما واحد، وأن الغرض منهما واحد. إلّا أنّ من اعتبرهما بمعنى واحد أجمل القول فيهما، ومن فرق بينهما آثر التفصيل، وهو أبلغ في رأيي؛ لأنّه لم يهمل الاختلاف بين اللفظتين من حيث الأصل اللغوي لكل منهما، وهو أيضًا ما يتجلى فيما بعد في التطوّر الدلالي للفظتين، وتنوع استعمالهما في العلوم والفنون المختلفة.

1 وقد نحى هذا المنحى الدكتور أحمد فرحات ووافقه على ذلك أيضا الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي، ر: عبد صالح الفتاح الخالدي: التفسير والتأويل في القرآن الكريم، دار النفائس، الأردن، ط1، 1416هـ-1996م، ص179.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

المبحث الثاني: التأويل في الاصطلاح القرآني.

إنّهُ لمن البديهيّ في مجال البحث عن معاني ألفاظ القرآن الكريم الذي ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۚ﴾ [الشعراء: 193]، ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ۝﴾ [الشعراء: 195]، أن يُرجع إلى معانيها في لغة العرب، غير أنّ البحث عن مفهوم "التأويل" كمصطلح قرآني وعلاقته بغيره داخل النص القرآني، وامتداداته الداخلية (ضمائمه) والخارجية (اشتقاقاته)؛ بالموازاة مع المفهوم اللغوي العربي للفظه ضروري؛ ذلك أنّ "اللفظ القرآني هو اللفظ المعبر عن مفهوم قرآني خاصّ ضمن تصوّر القرآني العام، الذي أحدث تطوّراً دلاليّاً مميّزاً في لغة العرب"¹؛ وبذلك فإنّ البحث عن دلالة التأويل في القرآن الكريم يمكن من إعطاء مفهوم قرآني للكلمة؛ يعين على استخلاص ضوابط العمل التأويلي للنص القرآني، واستخلاص المقاصد العلميّة والعملية من آيه وسوره.

والغرض من هذا المبحث ضبط مفهوم للتأويل في القرآن الكريم، انطلاقاً من رصد مواطن ورود اللفظة في النصوص القرآنية، وإحصاء عددها، ثمّ تصنيفها حسب صيغها، وملاحظة صفاتها داخل سياقاتها، ثمّ تحليل دلالاتها، ومعانيها، ومقارنتها بالدلالة اللغوية للفظه انتهاءً إلى استخلاص معنى عام للتأويل في القرآن الكريم.

1 فريدة زمرد: مفهوم التأويل في القرآن الكريم، ص 107.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

المطلب الأول: مواطن ورود لفظة "التأويل" في القرآن الكريم.

إنَّ الغرض من هذا المطلب تتبع مواطن ورود لفظة التأويل واشتقاقاتها، وإحصاء مرات ورودها، وتصنيفها حسب صيغها، تمهيداً لاستشفاف دلالاتها. وإنَّه لا يحسن منهجياً البحث عن "التأويل" في القرآن الكريم دون رصد مواطن ورود الجذر اللغوي له "أول" واشتقاقاته، وصيغته.

الفرع الأول: استقراء لمادة "أول" واشتقاقاتها في القرآن الكريم.

لقد ورد في القرآن الكريم عدّة اشتقاقات لمادّة "أول" الدال على ابتداء الأمر وانتهائه، وإرجاعه إلى أصله، وردّه إلى غايته وقصده. وفي الجدول الموالي بيان لاشتقاقات لفظة "أول" في القرآن الكريم، وعددها ومواطن ورودها:

*جدول يوضح اشتقاقات لفظة "أول" في القرآن الكريم، ومواطن ورودها وعددها.

الاشتقاق	عدد وروده	مواطن وروده
1 الأول بصيغها: الأول، أول، أولنا	23	البقرة [41]؛ آل عمران [96]؛ المائدة [114]؛ الأنعام [15]، [95] [111]، [165]؛ الأعراف [143]؛ الحديد [3]؛ ق [15]؛ الحشر [2]؛ الزخرف [81]؛ الأنبياء [104]؛ طه [65]؛ التوبة [13] [84]، [109]؛ الشعراء [51]؛ الزمر [12]؛ الكهف [47]؛ يس [78]؛ الإسراء [7]، [51].
2 الأولى	20	الأعراف [38]، [39]؛ الإسراء [5]؛ القصص [43]، [70]؛

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

	بصيغها: الأولى، أولاهم، أولاهما		النجم[25]، [50] [56]؛ طه[21]، [51]، [133]؛ الأحزاب[33]؛ الصافات[59]؛ الواقعة[62]؛ الدخان[35]، [56]؛ الأعلى[18]؛ الضحى[4]؛ النازعات[25]؛ الليل[13].
3	أولون/ أولين	38	الأنعام[25]؛ الأنفال[31]، [38]؛ النحل[24]؛ الواقعة[13]، [39]، [48]، [49]؛ التوبة[100]؛ الإسراء[59]؛ المؤمنون[24]، [68]، [81]، [83]؛ الأحقاف[17]؛ الأنبياء[5]؛ الشعراء[26]، [137]، [184]، [196]؛ النمل[68]؛ القصص[36]؛ فاطر[43]؛ الصافات[17]، [71]، [126]، [168]؛ الحجر[10]، [13]؛ الزخرف[6]، [8]؛ الكهف[55]؛ المرسلات[16]، [38]؛ الدخان[8]؛ الفرقان[5]؛ القلم[15]؛ المطففين[13].
4	آل	25	البقرة[49]، [50]، ومترتين في الآية[248]؛ آل عمران[11] وثلاث مرات في الآية[33]؛ النساء[54]؛ الأعراف[130]، [141]؛ الأنفال[52] [54]؛ إبراهيم[6]؛ غافر[18]، [45]؛ القمر[34]، [41]؛ النمل[56]؛ الحجر[59]، [61]؛ يوسف[6]؛ مريم[6]؛ سبأ[13].
5	تأويل	17	آل عمران مرتين في نفس الآية [7]؛ الأعراف مرتين في نفس الآية [53]؛ يونس[39]؛ يوسف[6]، [21]، [36]، [37]، [44]، [45]، [100]، [101]؛ سورة الكهف[78]، [82].
6	موثلا	1	الكهف [57].

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الفرع الثاني: استقراء مادة "التأويل" وحالاتها:

وردت كلمة " التأويل " في القرآن الكريم سبع عشرة مرة، في سبع سور هي:

	السورة	نوعها	عدد ورود كلمة التأويل فيها	نسبة ورود (كلمة التأويل في السورة / عدد ورودها في القرآن)
1	يوسف	مكيّة	ثماني مرات (8)	$17/8 = 0.47$ أي النصف (2/1) تقريبا.
2	آل عمران	مدنيّة	مرتين (2)	$17/2 = 0.12$
3	الأعراف	مكيّة	مرتين (2)	$17/2 = 0.12$
4	الكهف	مكيّة	مرتين (2)	$17/2 = 0.12$
5	النساء	مدنيّة	مرة واحدة (1)	$17/1 = 0.06$
6	يونس	مكيّة	مرة واحدة (1)	$17/1 = 0.06$
7	الإسراء	مكيّة	مرة واحدة (1)	$17/1 = 0.06$

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

وقد كانت لها أربع حالات كما يوضحه الجدول الآتي:

اللفظة	حالتها	عدد ورودها	مواطن ورودها
تأويل	مجرد عن الإضافة مرفوع	1	سورة الكهف الآية [82].
	مجرد عن الإضافة مجرور	1	سورة الكهف الآية [78].
تأويل	مضافٌ للاسم الظاهر "الأحاديث"	3	سورة يوسف الآيات [6]، [21]، [101].
	مضافٌ للاسم الظاهر "الأحلام"	1	سورة يوسف الآية [44].
	مضافٌ للاسم الظاهر "رؤياي"	1	سورة يوسف الآية [100].
تأويله	مضافٌ إلى هاء الضمير	8	سورة يوسف ثلاثة مرات في الآيات الآتية [36]، [37]، [45]. وفي سورة آل عمران مرتين في نفس الآية رقم [7]. وفي سورة الأعراف مرتين في نفس الآية رقم [53]. وفي سورة يونس مرة واحدة في الآية رقم [39].
تأويلاً	مصدر نكرة منصوب على التمييز	2	سورة النساء الآية رقم [59]. سورة الإسراء الآية رقم [35].

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الفرع الثالث: خلاصة تحليلية:

أولاً: من خلال ملاحظة عدد مرات ورود لفظة التأويل في القرآن الكريم -17 مرة- وعدد السور التي وردت فيها -7 سور- يتبين جلياً أنّ مصطلح التأويل من المصطلحات قليلة الورد في القرآن الكريم¹، وهذا لا يحتاج إلى مقارنة أو تدليل، غير أنّ مشتقات الجذر "أول" في القرآن الكريم وردت بأعداد معتبرة وجلّها يتضمّن معنى الردّ والرجوع والابتداء والانتهاء وهو الأصل في التأويل.

ثانياً: أنّ "التأويل" غالباً ما يرد مضافاً إمّا لهاء الضمير، أو لاسم ظاهر، وذلك في ثلاثة عشر موضعاً من أصل سبعة عشر موضعاً للتأويل في القرآن الكريم، كما هو موضّح في الجدول السابق، ولعلّ من لطائف ذلك أنّ التأويل غالباً ما يرتبط بغيره ليعطي معنى أو ليتضمّن في نفسه معنى، وتنوّع الاستعمال، قد ينبى عن تنوّع في المعنى².

ثالثاً: أنّ أغلب مواطن ورود لفظة "التأويل" في السور المكيّة وهي: يوسف، والكهف، والأعراف، ويونس، والإسراء، وذلك أربعة عشر مرة، ولم ترد كلمة التأويل في السور المدنيّة إلاّ في اثنتين هما: آل عمران والنساء، وذلك ثلاث مراتٍ؛ ولا ينفك هذا الأمر عن حكمة إلهية قد تتعلق بعقليّة المخاطبين من أهل مكة ومن سيكون في مثل حالهم العقديّ؛ من ضعف الإيمان والشرك بالله والميل إلى التشكيك في المعاني والحقائق وكثرة التأويل فيها، كما قد يعود ذلك إلى تناسبها مع السياق القصصي الذي يكثر في القرآن المكيّ.

1 فريدة زمرد: مفهوم التأويل في القرآن الكريم، ص146.

2 وهذا ما سيتمّ بحثه في المطلب الموالي إن شاء الله تعالى في صفات لفظة التأويل ودلالاتها.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

المطلب الثاني: دلالات التأويل في الأسلوب القرآني.

وبهذا الصدد فإنه من الضروري بيان خصائص لفظة "التأويل" وعلاقتها بغيرها من خلال السياقات داخل النص القرآني، وبيان مجمل النعوت التي جاء مصطلح "التأويل" موصوفاً بها أو واصفاً لها؛ من أجل الوصول إلى تصوّر عام لمفهوم التأويل في القرآن الكريم، يكون مرجعاً في البحث.

الفرع الأول: سياقات لفظة "التأويل" في القرآن الكريم وصفاتها.

أولاً: سياقات التأويل في القرآن الكريم.

السياق "إطار عامّ تنتظم فيه عناصر النصّ ووحداته اللغويّة، ومقياس تتصل بواسطته الجمل فيما بينها وتترابط، وبيئة لغويّة وتداوليّة ترعى مجموع العناصر المعرفيّة التي يقدّمها النصّ للقارئ. ويضبط السياق حركات الإحالة بين عناصر النصّ، فلا يفهم معنى كلمةٍ أو جملةٍ إلّا بوصلها بالتي قبلها أو بالتي بعدها داخل إطار السّياق"¹، فهو "الصّورة الكلّيّة التي تنتظم² الصّور الجزئيّة، ولا يفهم كلّ جزء إلّا في موقعه من "الكلّ" (...)، هذا وإنّ التحليل بالسياق يعدّ وسيلة من بين وسائل تصنيف المدلولات، لذلك يتعيّن عرض اللفظ القرآنيّ

1 عبد الرحمن بودرع: الخطاب القرآني ومناهج التأويل - نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة -، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الدراسات القرآنية، ط1، 1435هـ-2014م، ص181.

2 هكذا ذكرت في الكتاب، ولعلّه يقصد "تُنظّم".

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

على موقعه لفهم معناه ودفع المعاني غير المرادة¹.

وبعرض لفظة " التأويل " على سياقاتها في القرآن الكريم؛ يتبين أنّ حضور المفهوم في القرآن المكي أكثر منه في القرآن المدني؛ ولهذا غلب وروده في سياقات تتعلق بأمور الغيب والتحدّي والإعجاز، وهي مسائل تتعلّق بالأمور العقديّة، غير أنّه لا يقتصر عليها فقط، بل نجده حاضراً أيضاً في الأمور التشريعيّة كما سيتبيّن.

1- ورود التأويل في سياق الأمور الغيبية.

ونقصد بالغيب هنا: الغيب بنوعيه؛ الغيب الدنيوي المؤقت، والغيب الأخروي. فأما حضور التأويل في سياق الغيب الدنيوي: فكتأويل الرؤى؛ إذ العلم بمآل الرؤى من الأمور الغيبية التي لا يعلمها إلاّ القلة من الناس، فهو وإن كان مغيباً على عامّتهم، إلاّ أنّه غيب مؤقت يتكشف بتأويل من له علم بعبارة الرؤى، أو بالتحقق الواقعي لمعنى الرؤيا في عالم الشهادة. لذلك فقد ارتبط مفهوم التأويل في القرآن الكريم بالرؤى علماً وتحققاً واقعياً.

فأما العلم بتأويل الرؤى وعبارتها؛ فهو من علم الغيب المتأنيّ لبعض البشر، لذلك قال ملك مصر - كما جاء في القآن الكريم -: (يَأْيَهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ^{٤٣}) [يوسف: 43]، ولم يكن جواب الملاء نفي علمهم بتأويل الرؤى، لأنّ ذلك كان متأنيّاً لهم، بل كان النفي لكون ما رآه الملك من قبيل الرؤى، واعتبروه ضرباً من

1 عبد الرحمن بودرع: الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص 181.

الفصل التسيري: الأسس المفاهيمية.

وساوس الشيطان التي يفسد بها على النائم؛ ﴿قَالُوا أَضْغَتْ أَحْلَمٌ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَمِ بِعَلَمِينَ^ط 44﴾ [يوسف: 44]، لكن لما كان سيّدنا يوسف عليه السلام مؤيّد من ربّه، فقد علم تأويل تلك الرؤيا، وقد أقرّ بعلمه بتأويل الرؤى، ونسب الفضل في ذلك إلى الله عزّ وجلّ: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ^ط﴾ [يوسف: 101]. ثمّ أولها له كما أخبرنا الله تعالى في قوله: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرِي سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءُوسِي إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءُوسِ تَعْبُرُونَ^ط 43 قَالُوا أَضْغَتْ أَحْلَمٌ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَمِ بِعَلَمِينَ^ط 44 وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ^ط 45 يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَّعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ^ط 46 قَالَ تَزَرَّعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنبُلَةٍ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ^ط 47 ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ^ط 48 ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ^ط 49﴾ [يوسف: 43-49]. كما ذكر القرآن الكريم -أيضاً- علمه عليه السلام بتأويل رؤيا السجينين: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيْنِ^ط قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرِنِي أَخْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرِنِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِينًا^ط بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ^ط 36 قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِ إِلَّا نَبَاتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا^ط مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي^ط إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ^ط 37﴾ [يوسف: 36-37]، ثمّ قوله: ﴿يُصْحَبِي السِّجْنُ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبُّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ^ط قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِينَ^ط 41﴾ [يوسف: 41].

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

وأما التحقق الواقعي للرؤى؛ فكتحقق رؤيا سيدنا يوسف عليه السلام بسجود أبويه وإخوته له: (وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَأْبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا) [يوسف: 100]، فقد كان السجود الواقعي الفعلي، تأويلاً عملياً واقعياً لرؤيا سيدنا يوسف عليه السلام قبل سنين طويلة من زمن التحقق. ومن التحقق الواقعي للرؤى؛ تحقق تأويل سيدنا يوسف لرؤيا السجينين ورؤيا الملك، تحققاً واقعياً، ومثله أيضاً تأويل أفعال الخضر وتحقيق الهدف منها كعدم غضب الملك للسفينة: (وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا¹) [الكهف: 81].

وأما حضور "التأويل" كمفهوم في سياق الغيب الأخروي في القرآن الكريم؛ فهو متعلق أساساً باليوم الآخر وما فيه من البعث والحساب والثواب والعقاب والجنة والنار؛ ففي سورة الأعراف مثلاً: ورد التأويل مرتين، "والمرتان في آية واحدة، تحدثت عن يوم القيامة الذي أخبر القرآن عن وقوعه وقدمه، ولكن الكفار أنكروا ذلك، ولم يصدقوا بالآيات التي تخبر عنه"¹، قال الله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ² قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ³) [الأعراف: 52]، فمعنى: (هَلْ يَنْظُرُونَ¹ إِلَّا تَأْوِيلَهُ²) [الأعراف: 52] أي:

1 صالح عبد الفتاح الخالدي: التأويل والتفسير في القرآن الكريم، ص 68.

² هل: حرف للاستفهام، والاستفهام هنا إنكاري، إذ ينكر القرآن على الكفار عدم إيمانهم بالقرآن، وعدم تصديقهم بوعوده. ر: صالح عبد الفتاح الخالدي: التأويل والتفسير في القرآن الكريم، ص 70.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

أيكذبون كلام الله!!! فهل ينتظرون إلا تحققه في صورة عمليّة يوم القيامة. والسياق الذي وردت فيه الآية يتحدّث عن يوم القيامة وأهوالها، ومصير الكفار يومها جهنّم خالدين فيها، وثواب المؤمنين نعيم الجنّة خالدين فيه.

¹ ينتظرون: بمعنى: ينتظرون، وهو من الانتظار وليس النظر. ر: المرجع نفسه، ص70.

² اهاء المتصلة بكلمة تأويل تعود على الكتاب المذكور في الآية التي تسبقها "وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" وهو القرآن الكريم، ينظر في إعراب الآية ومعناها في كتب التفسير.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

2- التأويل في سياق الاجتهاد والإعجاز.

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٦﴾ [يوسف: 6]، وقد أقر سيدنا يوسف عليه السلام بنعمة الله تعالى وفضله عليه، وعلمه بالتأويل؛ الذي يعدّ معجزة من معجزات نبوته إذ قال للسجينين: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقْنِيهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ٣٧﴾ [يوسف: 37]، كما اعترف الله بتعليمه له، وصرّح بعلمه بتأويل الأحاديث: ﴿وَعَلَّمَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: 101]، "ولهذا كانت معجزة يوسف عليه الصلاة والسلام تقوم على علمه بتأويل الأحاديث وتعبير الرؤى"¹.

3- التأويل في سياق التشريع.

إنّ اقتران التأويل في جزء من استعمالاته القرآنية بحقيقة القرآن الكريم، وما فيه من الغيوب وبالعاقبة والمصير الذي تؤول إليه أمور الناس يوم القيامة، لم يمنع ارتباطه بأمور

1 صالح عبد الفتاح الخالدي: التأويل والتفسير في القرآن الكريم، ص 59.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

دنيوية تؤسس لعلاقات اجتماعية ومالية وسياسية يتم بها تنزيل هذا الدين في الواقع وتطبيقه فيه على الوجه الذي يخدم مصالح الناس في دنياهم وآخرتهم¹.

ف نجد مفهوم التأويل حاضراً أيضاً في السياق التشريعي؛ ويتجلى ذلك في سورتي الإسراء والنساء:

فيأتي التأويل في سورة الإسراء المكية في سياق تشريعي يبين الله تعالى لعباده ضوابط التعامل بينهم، ويأمرهم بالالتزام بهذه الضوابط التي توافق مكارم الأخلاق، وينهاهم عن مخالفتها إلى ضدها مما من شأنه إفساد العلاقات وتفشي قبائح الأخلاق² ويحضر مفهوم التأويل في الآية الخامسة والثلاثون من السورة؛ أي وسط تلك الجملة التشريعية المفصلة؛ وذلك تعقيباً على أمر الله تعالى المؤمنين بإيفاء الكيل، وإتمام الميزان، وقد ذكر أغلب أهل العلم في قوله تعالى: **(ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا 35)** [الإسراء: 35] أن قوله "ذلك" يعود على أقرب مذكور وهو ما ورد في الآية الخامسة والثلاثون نفسها وهو الأمر بإيفاء الكيل وتمام الميزان، غير أن الإمام الرازي³ في تفسيره يذكر أن قوله "ذلك" راجع على جملة

1 فريدة زمرد: مفهوم التأويل في القرآن الكريم، ص 149.

2 وذلك في الآيات من 23 إلى 39 من سورة الإسراء قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (35)﴾ [الإسراء: 35].

3 محمد بن عمر بن الحسين الرازي الشافعي المعروف بالفخر الرازي أبو عبد الله فخر الدين ولد بالري من أعمال فارس من تصانيفه الكثيرة: "مفاتيح الغيب من القرآن الكريم". ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 1971م، (4/249).

الفصل التسيري: الأسس المفاهيمية.

الأوامر والنواهي المذكورة في السياق¹. ولكل وجه حق، وما يهمننا في المسألة دلالة التأويل في الآية، فعلى القول الأول يكون قوله تعالى: **(ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا 35)** [الإسراء: 35] عائد على إيفاء الكيل وإتمام الميزان فقط؛ بمعنى أن إيفاءكم أيها الناس من تكيلون له الكيل، ووزنكم بالعدل لمن توفون له خير لكم وأحسن عاقبة ومصيراً². أمّا على القول الثاني فإنّ الخيرية وحسن العاقبة متعلّق بجميع تلك الأمور التشريعية العظيمة التي يوحى السياق بدخولها ضمن متعلّقات هذه الإشارة³.

ويأتي التأويل في سورة النساء المدنية في سياق تشريعي في المجال السياسي، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا 57﴾ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا 58) [النساء: 57-58] ، فيأتي التأويل في هاتين الآيتين في أمر من أمور الدين

1 وقد ذكر الإمام الرازي أن التكاليف الواردة في سياق هذه الآية خمس وعشرون نوعاً، وفصلها، وذكر أن قوله تعالى " ذلك " إشارة إلى كل ما تقدم ذكره من التكاليف وذكر فوائد جلييلة مستفادة من الآية. ر: الرازي: مفاتيح الغيب، (345/20).

2 ر: تفسير الطبري (17/ 445)؛ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ت: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ، (5/74)؛ محمد أبو حيان أثير الدين، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر بيروت، ط1420هـ، (6/32).

3 الرازي: تفسير الفخر الرازي، (345/20).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

عظيم؛ وجوب أداء الأمانات إلى أهلها ووجوب الحكم بالعدل، وهما جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة¹.

ثانياً: صفات التأويل في القرآن الكريم.

أمّا صفات التأويل في القرآن الكريم؛ فنقصدها بها الصفات التي جاء موصوفاً بها، أو السمات التي تميّز بها اللفظ في الاستعمال القرآني.

1- تعلق التأويل بالأمور العظيمة من الدين؛ سواء في الأمور العقديّة؛ كالإيمان بالغيب "اليوم الآخر"، أو في الأمور التشريعيّة؛ كبرّ الوالدين، وحرمة أكل أموال الناس بالباطل، والأمر بطاعة وليّ الأمر، والعدل في الحكم².

2- شمول التأويل الأقوال والأفعال جميعاً: فالتأويل في القرآن الكريم نوعان؛ تأويل أقوال وتأويل أفعال؛ وتأويل الأقوال أيضاً قسماً تأويل خبر وتأويل أمر.

أ- **تأويل الأفعال:** كقصّة سيّدنا موسى مع الخضر، في سورة الكهف؛ فقله: **(سَأْنِيْكَ بِتَاوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ۖ 77)** [الكهف: 77] يقصد به تأويل أفعاله التي أنكرها عليه سيّدنا موسى عليه السّلام لأنّه بنى على ظاهرها الذي يدلّ على المفسد، فأولها له لكي يبيّن له المصالح الواقعيّة التي ستترتب عنها فيما بعد، ويزيل إنكاره ويوضّح له حقيقتها والهدف منها:

1 هذا قول الإمام ابن تيمية في حديثه عن السياسة الشرعية؛ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (28/ 246).

2 وغيرها ومن الأحكام التي اشتملت عليها الآيات، وقد سبق ذكرها والإشارة إليها أثناء الكلام عن التأويل في السياق القرآني "السياق التشريعي" في آيتي الإسراء والنساء.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

-تأويل خرق الخضر للسفينة: " أنه أرى موسى الملك، يصادر السفن الصالحة، فالهدف من خرقه لها نجاتها من الملك. فنجاة السفينة هي تأويل خرقها، الذي يحمل عليها، ويردّ إليها"¹.

-وتأويل قتل الغلام، " أنّ الخضر أرى موسى مستقبل الغلام الكفري عندما يكبر، وإزعاجه لأبويه، فكان الهدف من قتله إراحة أبويه من كفره، والله يعوّضهما عنه، إنّ إراحة أبويه منه هي تأويل قتله، الذي يحمل، ويردّ إليها"².

-وتأويل بناء الجدار، " أنّ الخضر أرى موسى كنز اليتيمين تحتة، فالهدف من بنائه هو المحافظة على الكنز إلى أن يكبر الغلامان اليتيمان. إنّ المحافظة على الكنز هي تأويل بناء الجدار، الذي يجب أن يحمل عليها ويردّ إليها"³.

ب- تأويل الأخبار: كتأويل الرؤى والأحلام، وتأويل أهوال يوم القيامة التي أخبرنا الله تعالى عنها في كتابه العزيز⁴.

ت- تأويل الأوامر والنواهي: كما في آيتي الإسرائ والنساء حيث يأتي التأويل فيهما في جملة تشريعية تشمل أموراً مأموراً بها وأخرى منهيّاً عنها.

3- التأويل ليس شرطاً أن يوافق الصورة الظاهرية للأمور.

1 صالح عبد الفتاح الخالدي: التأويل والتفسير في القرآن الكريم، ص65.

2 المرجع نفسه، ص65.

3 المرجع نفسه، ص65.

4 وذلك يتجلى في الآيات التي ورد فيها لفظ "التأويل" مرتبطاً بالرؤى والأحلام، كما في الآيات في سورة يوسف، وأما ارتباطه باليوم الآخر، فورد في عدة آيات سبق ذكرها.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

أ- موافقة التأويل للصورة الظاهرية للأمر: وهذا كما تتحقق الأمور المذكورة في أهوال يوم القيامة، وكالاتيان بالأفعال المأمور بها، أو الانتهاء عن الأشياء المنهي عنها؛ فهو تأويل يوافق الصورة الظاهرية للطلب.

ب- عدم موافقة التأويل للصورة الظاهرية للأمر: وهذا كما هو جلي في قصة سيدنا موسى عليه السلام مع الخضر، حيث أنّ ظاهر أعماله يخالف صورتها الباطنية الخفية المرادة منها، والتي ستنتهي وتؤول إليها !!

4- أنه إلهام ربّاني ودرجة عالية، يختصّ الله بها من يشاء من عباده فليس التأويل مقدورا لكافة البشر. ولذلك قال الملأ للملك لما طلب منهم تأويل رؤياه: **(قَالُوا أَضْغَتْ أَحْلُمَ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلُمِ بِعِلْمٍ ۖ 44)** [يوسف: 44] واستطاع سيدنا يوسف عليه السلام أن يؤوّلها له لأنّه معلّم من ربّه: **(﴿رَبِّ قَدْ آتَيْنَاكَ مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾)** [يوسف: 101]. وكذلك قال الخضر لسيدنا موسى عليه السلام عندما أوّل له الأفعال التي قام بها، والتي ظاهرها فساد ومنكر، قال: **(وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي)** [الكهف: 81] أي: لم أفعل هذه الأفعال الثلاثة باجتهاد منّي، إنّما فعلتها بأمر من الله¹. فقد "أمره الله بخرق السفينة لتنجو من الملك، وأمره الله بقتل الغلام ليستريح أبواه من كفره، وأمر الله ببناء الجدار ليأخذ الغلامان الكنز عندما يكبران"². "وإنّما أراه الله ذلك،

1 صالح عبد الفتاح الخالدي: التفسير والتأويل في القرآن الكريم، ص66.

2 المرجع نفسه، ص66.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

وعرّفه الله تلك الحقائق، وكشف له عن تلك البواطن الخفية، وأمره أن يفعل ما فعل، ليحقق تلك الحكم الخفية¹.

5- جعل الله تعالى " التأويل " عاقبة موصوفة بالحسن ونعمة من نعمه على عباده، وصنواً للنبوة والاجتباء وسبباً من أسباب التمكين في الأرض. فيحضر التأويل كعاقبة موصوفة بالحسن قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۖ﴾ [النساء: 58] ، وأما كون " التأويل " نعمة من أنعم الله تعالى على من شاء، واصطفى من عباده، فقد ذكر الله تعالى " التأويل " في سياق الاجتباء والنبوة وإتمام النعمة فقال عز وجلّ على لسان سيدنا يعقوب عليه السلام: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْآحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۖ﴾ [يوسف: 6] وكذلك جعل الله العلم بالتأويل من أسباب التمكين في الأرض فقال: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْآحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۖ﴾ [يوسف: 21]. وقد أقرّ سيدنا يوسف بنعمة الله تعالى عليه وعطفه على نعمة الملك التي هي أيضاً من أسباب التمكين في الأرض فقال: ﴿وَإِنِّي لَأَتِيْتِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتِي مِنْ تَأْوِيلِ الْآحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ۖ﴾ [يوسف: 101].

6- شمول التأويل لجميع الفترات الزمنية الماضي والحاضر والمستقبل. ومن الصفات التي ميّزت التأويل في القرآن الكريم؛ شموله لكافة الفترات الزمنية، الماضي والحاضر والمستقبل، والحياة الدنيا والآخرة، وهي الحكمة المستفادة من قصة سيدنا موسى مع الخضر

1 المرجع نفسه، ص 66.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

عليهما السلام، فقد أرى الله الخضر الحقيقة في أطراف الزمان الثلاثة، فقام بتأويل الظاهر إليها، وحمله عليها¹.

أ- الماضي: وضع الكنز تحت الجدار يمثل فترة الزمان الماضية، فالرجل الصالح أخفى الكنز لابنيه الصغيرين تحت الجدار قبل أن يموت، ولا يعلم أحد بوجود الكنز تحت الجدار، لولا إعلام الله تعالى الخضر بهذا الكنز الموضوع من قبل!!²

ب- الحاضر: وقوف الملك في موقع متقدم لمصادرة السفن الصالحة، يمثل فترة الزمان الحاضر، فهو موجود واقف في نقطته وموقعه، وإن لم يشاهده أصحاب السفينة، لأنهم في طريقهم

إليه، إنهم لم يروه بعد، ولكن الله أرى الخضر إياه مع عصابته!³

ت- المستقبل: كون الغلام سيكون كافراً عندما يكبر، يمثل المستقبل، أو فترة الزمان القادمة، وهذا غيب لا يعلمه بشر، وعلمه خاص بالله، ولا يعرف الناس كيف سيكون مستقبل هذا الغلام، وقد أطلع الله الخضر على هذا المستقبل!⁴

1 صالح عبد الفتاح الخالدي: التفسير والتأويل في القرآن الكريم، ص 66.

2 المرجع نفسه، ص 67.

3 المرجع نفسه، ص 66.

4 صالح عبد الفتاح الخالدي: التفسير والتأويل في القرآن الكريم، ص 66.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الفرع الثاني: معاني التأويل في القرآن الكريم.

إنّ ارتباط مفهوم " التأويل " في القرآن الكريم بتعبير الرؤى¹، وبالكتاب²، وبالأفعال والأوامر

1 كما في سورة يوسف حيث يرد التأويل مقترنا بالأحاديث والرؤى والأحلام.

2 حيث يرتبط اللفظ بضمير عائد على القرآن الكريم وذلك في سورة الأعراف: " هل ينظرون إلاّ تأويله " والمراد به تأويل الكتاب: أي وقوع ما فيه من الحقائق. ينظر في كتب التفسير: معاني القرآن للفراء (50/2)، تفسير الطبري (478 /12 - 479)، تفسير الزمخشري (105/2)، أبو حيان: البحر المحيط، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر بيروت، ط1420هـ، (308/4). وكما في سورة يونس: " بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله " أي: وقوع ما فيه من الحقائق والأخبار. وكما في سورة آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ آل عمران: [7]. حيث تتحدث الآية عن الإحكام والتشابه في القرآن الكريم وموقف الراسخين في العلم، وموقف اللذين في قلوبهم زيغ من الآيات المتشابهات في الذكر الحكيم، وما من مفسر أو باحث في الآية أو في قضية التأويل إلا وقف أمامها وقفة مطوّلة، واختلفت الفهوم كثيراً في هذه المسألة، بسبب اختلاف القراءة هل الوقف على عند لفظ الجلالة أم عند "الراسخون في العلم"، وهل الواو للعطف أم للاستئناف، ولا أرى ضرورة لذكره، أو إنقال الهوامش بهذا الخلاف، يراجع في كتب التفسير.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

والنواهي¹، يجعله مرتبطاً بالأمور العقديّة والتشريعيّة معاً، ويؤا له مكانة عالية ضمن المفاهيم الكبرى التي يجب العناية بها في الدراسات الإسلامية، ولا بدّ من تحليل دلالات معنى "التأويل" في القرآن الكريم، بعد رصد صفات اللفظ داخل سياقاته في الأسلوب القرآني، من أجل الوصول إلى تصوّر عام لدلالة المفهوم في القرآن الكريم، ومنه لنصل إلى تعريف التأويل كمصطلح قرآني، بحيث يعتبر ذلك التعريف، أساساً ومرجعاً يضبط توظيف المفهوم في قراءات النصّ القرآني على اختلاف أزمته، ومناهجها، ووسائلها.

يهدّي التدبّر في دلالات لفظ "التأويل" في القرآن الكريم إلى استخلاص جملة من المعاني² المتقاربة. فعندما يتعلّق "التأويل" بالرؤى والأحاديث فهو يعني العلم

1 تأويل الأفعال كما في قصّة سيدنا موسى عليه السلام مع الخضر في سورة الكهف، وبالأقوال (الأوامر والنواهي) كما في سورتي الإسراء والنساء.

2 ذكر الإمام الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون أن التأويل في الأسلوب القرآني قد ورد بمعان مختلفة، فقال: "والناظر في القرآن الكريم يجد أن لفظ التأويل قد ورد في كثير من آياته على معان مختلفة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ آل عمران [7]. فهو في هذه الآية بمعنى التفسير والتعيين. وقوله: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ النساء [59] فهو في هذه الآية بمعنى العاقبة والمصير. وقوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ الأعراف [53]. وقوله في سورة يونس الآية [39]: ﴿يَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾.. فهو في الآيتين بمعنى وقوع المخبر به. وقوله ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ يوسف [6]. وقوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ﴾ يوسف [37]. وقوله ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾ يوسف [44]، وقوله تعالى: ﴿أَنَا أَنْبَأُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ﴾ يوسف [45]. وقوله ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ يوسف [100]. فالمراد به في كل هذه الآيات نفس مدلول الرؤيا. وقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ وفيها أيضاً ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾. فمراده بالتأويل هنا تأويل الأعمال التي أتى بها الخضر من خرق السفينة، وقتل الغلام، وإقامة الجدار، وبيان السبب الحامل عليها، وليس المراد منه تأويل الأقوال. الذهبي: التفسير والمفسرون، (6/1).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

بحقيقتها الواقعية التي يراها النائم في صورة مشاهد خيالية، لذلك قال السجينين لسيّدنا يوسف عليه السّلام: **(نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِ إِنْأَا نَرِيكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ 36)** [يوسف: 36] ، ويعني أيضا التحقق الواقعي لنفس مدلول الرؤيا، حيث قال سيّدنا يوسف عليه السّلام بعد سجود أبويه وإخوته له: **(هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا)** [يوسف: 100].

وعندما يتعلّق التأويل بالكتاب فهو يعني تحقق ما جاء فيه من الأخبار والحقائق المعيّنة، في الدنيا أو يوم القيامة. ولما يتعلّق بالأفعال وبالأوامر والنواهي، فهو يعني الإتيان بها على وجهها وتحقيق المقصد منها وردّها إلى غايتها العملية المرادة منها.

تبين ممّا سلف، أنّ المعنى الكلّي العام للتأويل في القرآن الكريم هو: الحقيقة المرادة من القول أو الفعل، في عالمي الغيب والشهادة، سواء كانت هذه الحقيقة واقعاً مادّياً، كأحوال يوم القيامة والتحقق الواقعي المادّي للرؤى، والإتيان بالمأمورات واجتناب المنهيات¹، أو كانت علماً نظرياً مخبراً به كما في قول سيّدنا يوسف عليه السّلام للسجينين: **(لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقُنِي إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِ قَبْلُ أَنْ يَأْتِيَكُمَا)** [يوسف: 37] وبَيِّنْ أَنْ مَعْنَاهُ أَخْبَرْتُكُمَا بِحَقِيقَتِهِ، وليس معناه أحضرته لكما.

1 ومنه قول عائشة رضي الله عنها: {كان النبي ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي} يتأول القرآن يعني قوله: ﴿فسبح بحمد ربك واستغفره﴾ وقول سفيان بن عيينة: السنة هي تأويل الأمر والنهي فإن نفس الفعل المأمور به: هو تأويل الأمر به ونفس الموجود المخبر عنه هو تأويل الخبر. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (3/ 56).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

وانطلاقاً من هذه المقدمات الضرورية، يمكن استخلاص تعريف شامل
"للتأويل" كمصطلح قرآني، وهو أن يقال:

**التأويل: هو ردّ القول أو الفعل إلى الحقيقة المرادة منه في عالمي الغيب
أو الشهادة.**

فهذا التعريف الاصطلاحي القرآني للتأويل يشمل ثلاثة معاني:

أولاً: الأصل اللغوي للفظه: فقد احتفظ التعريف الاصطلاحيّ بمعنى
الإرجاع والردّ والعاقبة والمصير، ولم ينسلّ عن المعنى اللغويّ للتأويل؛ فردّ القول أو
الفعل إلى حقيقته المرادة منه، هو نفسه تحريّ حقيقة الشيء، وبيان عاقبته أو
غايته ومصيره.

ثانياً: تأويل الأقوال والأفعال: ويعدّ هذا المرتكز أساسياً لضبط التعريف
وشموله لكافة أقسام التأويل المذكورة في القرآن الكريم كما اتضح سالفاً.

ثالثاً: شموله جميع الفترات الزمنية: وهذا قيد مهمّ أيضاً؛ لبيان المجال
الزمني لعملية التأويل، فالتأويل في الاستعمال القرآني يشمل جميع الفترات الزمنية
- كما سبق بيانه - في الدنيا والآخرة.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

المبحث الثالث: التأويل في العلوم الإسلامية.

لقد تطورت لفظة التأويل وتفاعل معناها اللغوي مع كثير من العلوم إلى أن صار التأويل مصطلحاً تثبت أهميته في كل بيئة فكرية افتقرت إليه، واكتسى لبوسها وسار في اتجاهها فاعلاً ومنفعلاً؛ حتى صار له مفاهيم مختلفة من علم لآخر.

والغرض من هذا المبحث بيان معنى التأويل في العلوم الإسلامية خاصة منها التي تتعلق مباشرة بالقرآن الكريم - احتراماً لموضوع البحث - فلن يتضمن المبحث التأويل في علم الحديث أي: تأويل غريب الحديث.. - وإن كان الذي يقال في القرآن الكريم يقال في الحديث النبوي الشريف -، لذلك سيضمّ المبحث: مفهوم التأويل عند المفسرين، ثمّ مفهومه عند الفقهاء والأصوليين.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

المطلب الأول: التأويل عند المفسرين:

إنّ البحث في مفهوم " التأويل " عند المفسّرين، يقتضي مراعاة تطوّر حركة التفسير عبر العصور والأزمان، ورصد التغيّر الدلالي للفظ.

الفرع الأول: دلالة التأويل عند المفسرين في العصور الأولى.

الغالب على اصطلاح قدامى المفسّرين؛ استعمال التأويل بمعنى التفسير¹؛ فالتأويل " 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 ومُحَمَّد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك، ومراده التفسير.²

الفرع الثاني: دلالة التأويل في استعمال المفسرين المتأخرين:

فرّق المفسّرون في العصور المتأخرة بين المصطلحين -التأويل والتفسير-؛ فخصّوا التفسير بما يفهم من اللفظ والعبارة، وخصّوا "التأويل" بما تجاوز اللفظ والعبارة إلى استشفاف المعاني من الإلهام والإشارة، وفيه يقول العلامة الألوسي: "إذ قد تعارف من غير نكير أن التأويل إشارة قدسية، ومعارف

1 ر: تفسير الطبري، وابن قتيبة... وغيرهم، ومن ذكر هذا المعنى: الغزالي: قانون التأويل، ص3، ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (288/13).

2 ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (288 / 13 - 289).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

سبحانية، تنكشف من سجع العبارات للسالكين، وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غير ذلك"¹. ويلاحظ أنّ هذا التعريف وإن كان يكشف عن فروق جليّة بين العِلْمَيْن، ويحدّد بعض ضوابط تأويل الكتاب العزيز؛ إذ يعتبر التأويل سرّاً غيبياً، وإلهام ربّاني، لا يمكن معرفته بمجرد اللفظ والعبارة، بل نور يكشفه الله لعباده المخلصين، والعلماء العاملين الراسخين، غير أنّ هذا الأمر ممّا لا يمكن التعويل عليه بإطلاقه، فقد تفسد النيات، وتضعف نوازع الحقّ، وتتغيّر موازين العلم، فيدّعي من لا طاقة له بالتفسير، العلم بالتأويل!!!

فالتأويل في اصطلاح هؤلاء هو: "عملية بحث معمّق، واستنتاج مركز جهد الطاقة العقلية المدعّمة بمعطيات المعرفة اليقينية الآتية من نبع الوحي المقدّس المنصبّ في جدوليّهِ المتدفّقين اللذين لا ينضبان في عطائهما، ولا يتوقّفان في مددهما، وهما القرآن والسنة الصحيحة. وذلك لتجليّة المعنى المراد الذي هو أوسع من ظاهر اللفظ في وضعه اللغوي. ذلك الوضع الذي لقصوره من حيث تغطية أبعاد المعاني المرادة لا يتجاوز الرمز والتقريب، فاللفظ اللغوي بالنسبة للمعاني المرادة في آي القرآن الكريم مجرد رمز تقريبيّ يعين أذهاننا المحدودة بعض الإعانة لتقرب من فهم المعاني المرادة لله من آيات كتابه. وقد تصل أذهاننا بواسطة هذه الإعانة إلى اليقين إذا ما كان الرمز واضحاً جليّاً لا يقبل الاحتمال، وقد لا تصل إلى اليقين إذا ما كان الرمز بعيد الإيحاء، مترامي الأبعاد، حمّالاً لعديد المعاني

1 الألوّسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ، (5 / 1).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

والاحتمالات، فتكتفي ببذل أقصى الجهد للتقرب من اليقين وتسلم العلم بالحقيقة لمن (لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمُوتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ 3) [سبأ: 3]¹.

وقد تطوّر علم التأويل وتعدّدت مناهجه ووسائله وأنواعه، ولم يكتفي بفهم معاني الألفاظ واستلهاهم الإشارات الخفية، والأسرار الربانية من الوحي بشقّه، بل بات يوظف نتاج العلوم الإنسانية والتجريبية المتعلقة بالمعاني اللغوية للفظ - بل وحتى المعاني البعيدة عنه -، من أجل إدراك الحقائق الكامنة في نصوص الوحي المقدّسة الشاملة لكلّ زمان ومكان.

ولم تعد مهمة التأويل خصيصة علماء التفسير أو الأصول، بل أصبح كلّ من هبّ ودبّ يتجرأ على الخوض في النصوص المقدّسة، في محاولة لاستنطاقها وتحميلها ما لا يليق من المعاني المنحرفة، وأدّى إلى الوقوع في انزلاقات خطيرة، لهذا وجب معرفة ضوابط العملية التأويلية، وشروط المؤوّل، من أجل تحديد ما يُقبل من هذه التأويلات ممّا يُردّ.

1 إبراهيم بن حسن بن سالم: قضية التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين، دار قتيبة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ-1993م، (1/ 43).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

المطلب الثاني: التأويل عند الأصوليين:

لا يختلف اثنان في أنّ التأويل من الأمور المهمة والأساسية في علم أصول الفقه؛ فهو يستعمل في الوصول إلى الحقيقة الدلالية للألفاظ والنصوص الشرعية، من خلال فهم وتوضيح معانيها، وتحديد المقصود منها، واستنباط الأحكام الشرعية منها. ويخضع العمل التأويلي في علم أصول الفقه الإسلامي إلى شروط وضوابط وقواعد معينة تصون المجتهد من الزلل والتأويلات الباطلة.

الفرع الأول: مفهوم التأويل في علم أصول الفقه وأهميته ومجالاته.

يعدّ التأويل من الوسائل الهامة في أصول الفقه؛ حيث يعتمد عليها الفقهاء -القدماء والمحدثون- في دراسة النصوص الشرعية وفهمها وتفسيرها واستنباط الأحكام منها، تحقيقاً للمقاصد الشرعية التي جاءت بها هذه الرسالة العظيمة.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

أولاً: مفهوم التأويل في علم أصول الفقه ومجالاته.

التأويل عند علماء الأصول هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بدليل¹. فهو يختص بالألفاظ المحتملة لأكثر من معنى واحد؛ إذ لا يصح تأويل الألفاظ الصريحة؛ ذلك أنّ الأصل في فهم النصوص الشرعية هو حملها على ظواهرها، وفق مقتضيات اللغة وخصائص البيان وعادة الشرع، ولا يلجأ إلى التأويل إلا عند تعذر صحة حمل اللفظ على المعنى الظاهري، أو تعارضه مع غيره من النصوص التفصيلية، أو العمومات والحكم والمصالح الشرعية. فاختص التأويل في علم الأصول ببيان المعاني الغامضة واستنباط الأحكام منها استناداً للأدلة والقرائن المرجحة.

يلاحظ أنّ مفهوم التأويل في علم الأصول لم يخرج عن معناه في القرآن الكريم، وإن كان أخص منه؛ فالتأويل في علم الأصول يختص بمعاني الألفاظ دون الأفعال، بينما يشمل المعنى القرآني للفظة الأقوال والأفعال جميعاً. كما أنّ الأصولي يهتم من خلال عمله التأويلي

1 اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف التأويل، وطالت مناقشتهم لتلك التعاريف حول كونها جامعة مانعة أم لا، ولا حاجة لذكر كلّ تلك التعريفات والاستطراد في إيراد المناقشات عليها، والتعريف الذي تمّ إثباته في المتن جامع مانع. ر: الغزالي: المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ - 1993م، ص48-60، الجويني: البرهان (336/1)، ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1423هـ-2002م، (508/1)، الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، لبنان-سوريا، ط (غ.م)، س ن (غ.م)، (3/ 59 - 60)، الشاطبي: الموافقات، ت: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م، (216/5)، الزركشي: البحر المحيط، ت: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م، بيروت، لبنان، (26/3)، المرداوي: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ت: عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط (غ. م)، 1421هـ - 2000م، (2850/6).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

بما يتحقق في عالم الشهادة دون عالم الغيب، وبما يخالف ظاهر اللفظ دون ما يوافقه، بينما دلّ الاستعمال القرآني على شمول التأويل لمختلف تلك المستويات.

وقد وقع الخلاف بين العلماء في جواز دخول التأويل في العقائد وأصول الديانات، والحروف المقطّعة في أوائل السور، وصفات الباري عزّ وجلّ¹، بينما سلّم بدخوله في أغلب النصوص التشريعية، ولا خلاف في امتناع دخوله في الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، والأصول والقواعد العامة، والمقاصد الشرعية الثابتة بالاستقراء التام لروافد الشريعة الإسلامية.

ثانيًا: أهمية التأويل في أصول الفقه: يعدّ التأويل من الأساليب المهمة في فهم النصوص الشرعية، وتفسيرها، واستنباط الأحكام الشرعية منها؛ إذ لا يملك الأصولي أو الفقيه الاستغناء عنه في عملية الاستنباط أو الاستدلال، ويمكن بيان أهميته إجمالاً في تحقيقه لفائدتين عظيمتين هما:

1 يقول الإمام الشوكاني عن دخول التأويل على الأصول كالعقائد وأصول الديانات وصفات الباري عزّ وجلّ: "وقد اختلفوا في هذا القسم على ثلاثة مذاهب: الأول: أنّه لا مدخل للتأويل فيها، بل يجري على ظاهرها، ولا يؤول شيء منها، وهذا قول المشبهة. والثاني: أن لها تأويلاً، ولكننا نمسك عنه، مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل، لقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ قال ابن برهان: وهذا قول السلف. قلت: وهذا هو الطريقة الواضحة، والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع في مهاوي التأويل، ... والمذهب الثالث: أنها مؤولة. قال ابن برهان: والأول من هذه المذاهب باطل، والآخرون منقولان عن الصحابة. ونقل هذا المذهب الثالث عن علي، وابن عباس، وابن مسعود، وأم سلمة... الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1419 هـ - 1999 م، (32/2).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

1-تحقيق مرونة الشريعة الإسلامية: حيث يساعد التأويل في تحقيق التوافق بين النصوص الشرعية والظروف المتغيرة حسب الزمان والمكان. كما يساهم التأويل في إيجاد حلول شرعية للمشكلات الفقهية التي يواجهها المسلم يوميًا، وبذلك يكون التأويل سبباً في تطوير الفقه الإسلامي وتطبيقاته عبر الأزمان.

2-إزالة التناقض -الظاهري- بين النصوص الشرعية: ذلك أن المجتهد قد يتصادف مع نصوص مختلفة من حيث المعنى، اختلافًا ظاهره التعارض أو التناقض، ولما كانت نصوص الشرع جميعها وحياً إلهياً، امتنع وجود التعارض والتناقض فيها؛ فوجب على المجتهد البحث في دلالاتها وتأويل بعضها على ضوء الآخر.

الفرع الثاني: التأويل والتعليل في أصول الفقه.

التأويل والتعليل من أكثر المصطلحات ارتباطاً وتقارباً؛ حيث يجب على الباحث تحديد الفروق الجوهرية الدقيقة التي تفصلهما، وكذا التمكن من فهم وتوظيف العلاقة الوثيقة بينهما. فالتأويل يشير إلى فهم المعنى والدلالة الحقيقية، تحقيقاً له أو للغاية منه، بينما التعليل يبحث إيجاد مبررات وأسباب الحكم، لتفسيره وفهم مقصده، وتحقيق مناطه.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

أولاً: معنى التعليل وأهميته.

تطلق كلمة التعليل في اللغة العربية ويقصد بها عِدَّة معانٍ¹، لعل أقربها لموضوع البحث هو بيان علة وسبب الشيء، وإثباته بالدليل²، وتقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر³.

أمَّا التعليل أصوليًا فهو خاصٌّ بباب القياس؛ حيث يهتمُّ بالبحث عن العلل والحكم والمقاصد الشرعية التي أنيطت بها الأحكام الشرعية، ومسالك إثباتها، من أجل بحث

1 التعليل من "عل"، يقول ابن فارس: "العين واللام أصول ثلاثة صحيحة: أحدها تكرر أو تكرير، والآخر عائق يعوق، والثالث ضعف في الشيء." مقاييس اللغة: (4/15).

وقد أكثر البعض في توليد المعاني (ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الزبيدي: تاج العروس، (30/44-55)؛ مجد الدين المبارك: النهاية في غريب الأثر، ت: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، (3/291)، ولا أراها إلا راجعة إلى هذه الأصول الثلاثة - وهو ما أشار إليه صاحب المقاييس -، فمعنى المرض راجع للأصل الثالث، ومعنى استنفاد الجهد والطاقة الذي يمثل له باستنفاد ما بقي في الضرع عن الحلب، أو الصبي الذي يتعال أمه، فهو راجع إلى الأصل الأول إذ فيه معاودة وتكرار للحلب، وكذا للأصل الأخير إذ لولا ضعف الحليب لما سمي الفعل علاً. كما أنَّ معنى الشغل والتلهية نحو تعلل المرأة صبيها بشيء ما لينشغل ويتلهى، عائد إلى الأصل الثاني فهي تمنعه عن أن يشغلها؛ فتضع له عائماً عنها يشغله، وكذلك معني السببية والتأثير في الشيء، الذي يحتج له بحديث عائشة "فكان عبد الرحمن يضرب رجلي بعلة الراحلة" أي بسببها، يظهر أنه يضرب جنب البعير برجله، وإنما يضرب رجلي". ومعنى مراد المتكلم من ذكر حكم واقع أو متوقع، كلُّها عائدة إلى الأصل الثالث "ضعف في الشيء"؛ ذلك أن الكلام دون بيان هدف أو فائدة "لغو" لا فائدة منه، فافتقار الكلام إلى بيان مقصده ومراده؛ نقصان وضعف. ونحوه معنى السببية والتأثير في الشيء يدلُّ على ضعف المعلول أو المتأثر وافتقاره لسبب أو مؤثر لوجوده.

2 ر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ت: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، (2/623-624)؛ أحمد مختار عمر وآخرون: معجم الصواب اللغوي - دليل المثقف العربي -، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 1429هـ-2008م، (1/544).

3 ر: القاضي عبد النبي الأحمد نكري: دستور العلماء - جامع العلوم في اصطلاحات الفنون -، تر: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ-2000م، (1/221)؛ محمد عميم الإحسان: قواعد الفقه، الصدف ببلشرز، كراتشي، ط1، 1407-1986، ص232.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

إمكانية تعدية الأحكام إلى النوازل التي تشترك معها في نفس العلة¹. فهو يعمل على تحليل الخطاب الشرعي لكشف الأسباب التي جعلها الشارع الحكيم باعثة على الأحكام، وكذا الغايات والمقاصد التي جاءت لتحقيقها.

لا ريب أنّ التعليل مسلك أصولي مهم لا غنى للمجتهد عنه في فهم الخطاب الشرعي، وتحقيق مقاصده الشرعية، وتبرز أهميته فيما يلي:

1-تحقيق الخلود للشرعية الإسلامية: إذ أنّ النوازل تنهال على الأمة كل حين، ولولا تعليل الأحكام وتعديتها إلى المعلولات المستجدة، لبقيت الشريعة الإسلامية حبيسة نصوص بعينها، ولكانت الشريعة الإسلامية ضرباً من التراث القديم المحفوظ في المتاحف للذكرى، ولما تحقّق الخلود للشرعية الإسلامية.

2-تحقيق شمول الشريعة الإسلامية: فالتعليل سبيل لتعدية أحكام الأصول إلى الفروع التي تشترك معها في نفس العلة، وهو ما يحقق شمول الشريعة الإسلامية لجميع المستجدات رغم محدودية نصوصها.

3-الفهم الصحيح للشرعية الإسلامية وتحقيق مقاصدها: حيث إن معرفة علل الأحكام الشرعية تكشف عن حكمها ومقاصدها؛ الأمر الذي يمكن من صحيح الفهم للأحكام الشرعية، وحسن تفسيرها وتطبيقها، بما يناسب تغير الظروف والأزمان. كما يحقق بعضاً من أوجه مرونة الشريعة الإسلامية؛ ذلك أنّ الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدمًا، فمتى وجدت العلة وجد الحكم تحقيقاً للمقصد الأصلي منه، ومتى تخلّفت العلة تغير الحكم تحقيقاً لمقصد شرعي آخر؛ وهو من أوجه مرونة الشريعة الإسلامية ويسرها.

1 نور الدين الخادمي: علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، ط1، 1421هـ-2001م، ص48.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

4- وسيلة قويّة للبرهان العقلي على صحة الشريعة الإسلامية، والدعوة إليها: وذلك من خلال تحليل الأحكام الشرعية والبحث عن عللها وأسرارها، وهذا من شأنه المساهمة في بناء الحجج المنطقيّة القوية للدفاع عن الشريعة الإسلامية، وحسن الدعوة إليها، بالأدلة القويّة والبراهين الدامغة؛ مما يدفع الآخر إلى قبول الشريعة والافتناع بها.

ثانيًا: العلاقة بين التأويل والتعليل في أصول الفقه.

يمكن القول بأن التأويل والتعليل يعملان معاً من أجل تفسير وفهم الخطاب الشرعي، تنقيحاً وتحقيقاً لمناطاته، وخدمة لمقاصده وغاياته؛ حيث إن كليهما يعملان على ربط النصوص الشرعيّة بالواقع مهما تغيّرت الظروف بتغيّر الزمان والمكان، من خلال العمل على تحقيق التوافق بين النص الشرعي والمتغيّرات والنوازل.

- التأويل وسيلة خادمة للتعليل؛ إذ بدونه لا يمكن القيام بالتعليل بشكل كافٍ ودقيق. لأنّ تعليل الحكم يتطلّب فهماً صحيحاً للنصّ الشرعي، وفهم النصّ الشرعي بشكل صحيح يحتاج إلى تأويله تأويلاً دقيقاً متناغماً مع الأصول والمقاصد الشرعية، ومن ثمة يمكن التأويل من التعليل بصورة صحيحة ودقيقة.

- يعدّ التعليل سنداً ودليلاً للتأويل؛ فبدونه قد يصبح التأويل مجرد افتراضات وتخمينات وتكهنات واتباع للأهواء والشهوات، وفي أحسن الأحوال

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

يكون دعوى بغير دليل. فالتعليل يساعد على الاحتجاج للتأويل، فهو يعطي الأسباب المنطقية له.

الفرع الثالث: شروط التأويل وأنواعه.

نظراً لأهمية التأويل ومحوريته في فهم النصوص واستنباط الأحكام الشرعية منها، وخطورته عند توظيفه في غير مجاله، واحتراراً من أن يصبح التأويل مطية لأهل الأهواء والمذاهب الضالة المضلة، والتيارات المنحرفة الهدامة، والاتجاهات الحائدة عن الحق والاستقامة، ضبط علماء الأصول - كعاداتهم - عملية التأويل، واشتروا لها شروطاً يفرق بها بين التأويل الصحيح المعتبر، والتأويل الفاسد الباطل المرفوض.

أولاً: شروط التأويل المعتبر¹.

اشتراط علماء الأصول شروطاً في اللفظ المؤول واللفظ المؤول إليه، وشروطاً في القائم بالتأويل (المؤول)، من أجل ضبط عملية التأويل وفيما يلي أهم تلك الشروط.

1- أن يكون المؤول أهلاً للتأويل: بأن يكون صحيح الاعتقاد، صحيح القصد، تتوفر فيه شروط الاجتهاد.

1 اختلف أهل الأصول في شروط التأويل المعتبر، فمنهم من توسع فيها ومنهم من ضيق، ر: ضوابط التأويل وشروطه في كتب الأصول: الزركشي: البحر المحيط، (32/3)؛ الشوكاني: إرشاد الفحول، (34/2)؛ إبراهيم بن سالم: قضية التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين، (134/1 - 138).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

2- أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل: بأن يكون اللفظ محتملاً لأكثر من معنى بالوضع اللغوي وإن كان احتمالاً بعيداً¹، ولا مجال للتأويل في القطعيات كاللفظ المفسر والمحكم.

3- أن يكون اللفظ الذي أول إليه محتملاً: ولو باحتمال مرجوح، وإلا كان التأويل فاسداً؛ إذ يجب أن يوافق المعنى المؤول إليه أحد الاستدلالات التالية:

أ-الوضع اللغوي: كالصلاة هي الدعاء و الزكاة هي التطهير و الصوم الإمساك مطلقاً.

ب-الحقيقة العرفية: ويقصد بها عرف استعمال اللفظ للمعنى كاستعمال لفظ الدابة لذوات الأربع خاصة، والأصل فيها أنها لكل ما يدب في الأرض، واستعمال اسم الغائط لما يخرج من الإنسان و هو مستقذر، وهو في الوضع اللغوي اسم لما انخفاض من الأرض.

ت-الحقيقة الشرعية: وهو المعنى الذي وضعه الشارع الحكيم للفظ، كالصلاة فهي في الاصطلاح الشرعي اسم لعبادة مخصوصة، أمّا في الأصل اللغوي فهي الدعاء، وكذلك الصوم أيضاً.

1 واللفظ المحتمل القابل للتأويل هو الظاهر عند جمهور الأصوليين، ويسميه أصحاب الإمام أبي حنيفة النصّ.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

4- أن يستند التأويل إلى دليل يصرفه عن ظاهره؛ ويدلّ على أنّ المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي تُحمل عليه، وألاً يعارض نصّاً قطعياً صريحاً، وقد اشترط في الدليل الصارف أن يكون من القوة بحيث يقوى على تأويل الظاهر، والقوة ليست على مرتبة واحدة، ويرجع في اشتراطها إلى طبيعة الاحتمال، ويبيّن الإمام ابن قدامة تفصيل ذلك فيقول: "قد يكون الاحتمال بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل، وقد يكون متوسطاً فيحتاج إلى دليل متوسط"¹، ويشترط أيضاً أن يكون الدليل شرعياً - أي معتبراً في الشرع - فإمّا أن يكون نصّاً، أو أرشد الشارع الحكيم إلى كونه حجة في التشريع كالإجماع والقياس، أو أن يكون مستنداً إلى روح النص أو حكمة تشريعية، أو نهض بحجّيته سنن الشارع في التشريع، من وجوب إناطة الحكم بالمصلحة الراجحة، وأكّدها الاجتهاد بالرأي في عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم رضوان الله تعالى عليهم أجمعين².

5- ألا يعارض التأويل نصوصاً صريحة قطعياً الدلالة في التشريع³. وهنا تبرز مسألة مهمّة، وهي أنّ التأويل شديد الالتصاق بمسألة التعارض الظاهري بين

1 ابن قدامة: روضة الناظر، ص196.

2 ر: عصام أبو سنينة: "أثر تحليل النصوص في تأويلها وتخصيصها"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية"، المجلد 7، العدد3، 1432 / 2011م، ص145.

3 محمود المنيّاوي: المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول، المكتبة الشاملة، مصر، ط2، 1432هـ-2011م، ص154.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الأدلة، والقول بأنّ الدليل الصّارف يمكن أن يكون مصلحة شرعية، أو حكمة تشريعية -وهي مسألة واقعة في دائرة الظّنّيات- يحتمّ الوقوف على طبيعة المصالح والحكم الشرعية المعتمدة في التأويل، وهذا يعود إلى نظر المجتهد -الناظر في التأويل- في تقديره لقوّة الدليل الصّارف -الحكمة والمصلحة الشرعية- في مقابل ظاهر النصّ المراد تأويله؛ إذ ليس كل حكمة أو مصلحة تشريعية تقوى لأن تكون دليلاً للتأويل، "بل لا بدّ أن يكون فيها من القوّة، ويكون فيما يقابلها من الضعف والاحتمال، ما يجعلها قادرة على صرف الظاهر وتأويله"¹. وعلى ذلك فإنّ المؤوّل في هذا النوع من التأويل يقوم بمهمّتين أساسيتين:

أ-أولاهما: تعليل النصّ وفهم وبيان حكمته التشريعية.

ب-ثانيهما: تأويل ظاهر النصّ وفق هذه الحكمة التشريعية المستنبطة، مع مراعاة شروط التأويل².

ولما كان مسلك تعليل النصوص واستنباط المصالح والحكم الشرعية منها، من المسالك الاجتهادية شديدة الخطر؛ وجب على سالكه التأمّن والحذر، ومعاودة البحث والنظر، فيما إذا كان النصّ معلّلاً أم لا، وفيما إذا كانت المصلحة المستنبطة معتبرة أم ملغاة، ثمّ فيما إذا كان مما يدخله التأويل، أم مما يكتفى فيه بالظاهر، ويمتنع عن تأويله!!.

1 عصام أبو سنيّة: " أثر تعليل النصوص في تأويلها وتخصيصها"، ص146.

2 المرجع نفسه، ص146.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

ثانياً: أنواع التأويل - من حيث القبول والرد-

بعد معرفة شروط التأويل المعبر، يتضح أنّ للتأويل نوعين أساسيين¹، تندرج ضمنهما أنواع فرعية جزئية وفيما يلي بيان هذه الأنواع:

النوع الأول: التأويل المعبر المقبول: وهو ما توقّرت فيه شروط التأويل، وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

1- تأويل قريب، وهو: "ما إذا كان المعنى المؤول إليه اللفظ قريباً جداً، فهذا يكفيه أدنى دليل، مثل: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ [المائدة: 7]، فإن القيام إلى الصلاة قد صرف عن معناه الظاهر إلى معنى قريب محتمل، وهو: العزم على أداء الصلاة، والمراد: إذا عزمتم على أداء الصلاة، والذي رجح هذا الاحتمال دليل وهو: أن الشارع لا يطلب الوضوء من المكلفين بعد الشروع في الصلاة"².

2- تأويل متوسط، وهو: "ما كان المعنى المؤول إليه متوسطاً، فإن هذا يحتاج إلى دليل متوسط في القوة"³.

1 ر: فالخالد الدوسري: التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط3، 1413هـ، (201/1)؛ الجيزاني: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، ط5، 1427هـ، (386/1)؛ مجلة البحوث الإسلامية، (303/68)؛ عبد الكريم النملة: الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1420هـ-2000م، ص194 - 195.

2 عبد الكريم النملة: الجامع، ص 194.

3 المرجع نفسه، ص195.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

3- تأويل بعيد، وهو: ما يحتاج لمعرفة والوصول إليه إلى مزيد من التأمل مع كون اللفظ يحتمله، "فهذا يحتاج إلى دليل في غاية القوة، مثل قوله تعالى: (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) [المائدة: 7]، فقد أوّل ذلك بعضهم بأن المراد: مسح الرجلين بدلاً من غسلهما، وقد استدل على هذا التأويل بقراءة الجر في قوله: (وَأَرْجُلَكُمْ) وأن ذلك كان عطفاً على قوله: (بِرُءُوسِكُمْ) فقالوا ذلك نظراً إلى تلك القراءة، ولكن ما ثبت من الأحاديث الصحيحة التي أمرت بغسل الرجلين جعل هذا التأويل بعيداً جداً"¹.

النوع الثاني: التأويل المستبعد الباطل المردود: وهو ما اختل فيه شرط أو أكثر من شروط التأويل المعبر، أو هو: "ما لا يحتمله اللفظ، وليس لدى المؤول على تأويله أي نوع من أنواع الدلالة"²، وينقسم إلى عدّة أقسام يمكن إجمالها كما يلي:

1-الأوّل: التأويل الصادر من غير المؤهل لذلك ممن ليس لديه تحصيل علمي كافٍ في اللغة والنحو وبقية لوازم التأويل.

2-الثاني: التأويل الذي يعارض نصّاً قطعياً، أو قاعدة عامّة أو معلوماً من الدين بالضرورة.

3-الثالث: التأويل غير المستند على دليل شرعي، وهو التأويل القائم على الهوى، وغالباً ما يكون من غير المتخصصين في العلوم الشرعية، أو من أصحاب

1 عبد الكريم النملة: الجامع، ص 195.

2 إبراهيم بن سالم: قضية التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين، (138/1).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الفرق الضالّة والمذاهب الفاسدة، ممّن يدّعون الانتساب إلى الحنيفيّة السمحة التي هي منهم براء كلّ البراءة¹.

الفرع الرابع: القواعد الأصولية وعلاقتها بالتأويل.

القواعد الأصولية هي مجموعة من القواعد التي تحدد المنهجية العامة لفهم النصوص الشرعية الإسلامية. فهي لا تختصّ بالعمل الفقهي فقط، بل تشمل كافة أصول الدين. حيث تعدّ من أهم الركائز التي يعتمد عليها المجتهد في فهم الخطاب الشرعي وتأويله؛ ذلك أنّها من المبادئ الأساسية التي لا ينبغي أن يحيد عنها الفكر أثناء العمل التأويلي فهما وتطبيقا.

أولاً: تعريف القواعد الأصولية:

القواعد الأصولية مركب لفظي من كلمتين: "القواعد" و"الأصولية". فالقواعد في اللغة جمع قاعدة، وهي الأساس والضابط والأمر الكلي ينطبق على جزئيات². والأصولية جمع أصل، والمقصود به في هذا المعرض هو علم أصول الفقه الإسلامي، وهو " معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال

1 وسيأتي الكلام بالتفصيل والتمثيل لمثل هذه التأويلات الباطلة وبيان فسادها وزيفها عن الحقّ في الفصلين المواليين بإذن الله تعالى.

2 الزبيدي: تاج العروس، (60/9)؛ إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، (748/2)؛ الأزهرى: تهذيب اللغة، (137/1).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

المستفيد¹. فالقواعد الأصولية هي القواعد المتعلقة بعلم أصول الفقه؛ فهي قواعد عامة تهتم بالأدلة وكيفية الاستفادة منها، ولا تعن بأعين المسائل والفروع. حيث إنّ "قواعد هذا الفن هي وسط بين الأدلة والأحكام، فهي التي يستنبط بها الحكم من الدليل التفصيلي، وموضوعها دائماً الدليل والحكم"². ويمكن تعريفها بأنها: الأسس المنهجية الكلية التي تضبط التعامل مع الأدلة الشرعية والاستفادة منها³.

وأغلب القواعد الأصولية قواعد لغوية، تُعنى بدلالات الألفاظ، وكيفية فهم الخطاب الشرعي والاستفادة منه، نحو "الأمر للوجوب إلاّ لقرينة أو دليل، والنهي للتحريم إلاّ لقرينة أو دليل، يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز إلاّ لقرينة أو دليل، يحمل اللفظ على المعنى العرفي للمتكلّم دون المعنى اللغوي أو العرفي

1 السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج، ت: مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ، (19/1)؛ ابن قدامة: روضة الناظر، (9/1)؛ ابن النجار: شرح الكوكب المنير، ت: مُجّد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ-1997م، (44/1)؛ المنيّاوي: الشرح الكبير، المكتبة الشاملة، مصر، ط1، 1432هـ-2011م، ص75؛ عبد الكريم النملة: المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1420هـ-1999م، (29/1).

2 علي جمعة مُجّد عبد الوهاب: المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دار السلام، القاهرة، مصر، ط2، 1422هـ-2001م، ص331.

3 هذا التعريف اجتهاد من الباحثة؛ إذ لم يتم العثور على تعريف صريح واضح منضبط للقواعد الأصولية في كتب الأصول، ولعل ذلك راجع لبداية هذا المركب لديهم، وعدم حاجتهم لتوضيح معناه، على خلاف الدراسات الأكاديمية المعاصرة التي تركز على ضبط المفاهيم والمصطلحات في عصر التأويلات والتغيرات.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

لغيره...¹، وبعضها خاص بباب الاجتهاد والتعليل والمقاصد وما يتعلق بها نحو "لا جتهاد في مورد النص"، وقاعدة "لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الأزمان"، و"درء المفاسد أولى من جلب المصالح"... وغيرها من القواعد الأصولية الكلية.

ثانياً: علاقة القواعد الأصولية بالتأويل.

يرتبط التأويل بالقواعد الأصولية ارتباطاً وثيقاً؛ إذ تعدّ هذه الأخيرة من الأسس المهمة التي يُستند إليها أثناء عملية التأويل - خاصة في العصر الراهن - حيث تجرّ الحابل والنابل على تأويل الخطاب الشرعي - بحسن أو سوء نية - في سبيل (أو بحجة) إيجاد حلول شرعية للمشكلات التي يواجهها المسلمون في حياتهم اليومية. وتبرز أهمية القواعد الأصولية في تأويل النص الشرعي فيما يلي:

1- يوظّف كل من التأويل والقواعد الأصولية في تحقيق الفهم الدقيق والمتكامل للنصوص الشرعية.

2- تمكّن القواعد الأصولية من مراجعة التأويلات المختلفة والحكم عليها؛ من خلال التدقيق في التزامها بالضوابط الشرعية، وتحقيقها لمقاصد الشريعة، وملاءمتها للقواعد الأصولية.

3- القواعد الأصولية عاصمة من التأويل المتحيّز والتقدير الشخصي للمعاني، والترجيح بين المقاصد المختلفة.

1 عبد الحميد بن باديس: مبادئ الأصول، ت: عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط 1980م، ص 26.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

المبحث الرابع: الهيرمينوطيقا التأويل.

تستمد أغلب التأويلات الحديثة مناهجها ومصطلحاتها من الحقل المعرفي الغربي، وتتأثر به تأثراً كبيراً، من أجل ذلك باتت من الضرورات العلمية والموضوعية للباحث المعاصر في مجال التأويلات الحديثة للقرآن الكريم دراسة دلالات المصطلح والمصطلحات ذات الصلة به في الحقل المعرفي الغربي.

توظف الكتابات المعاصرة في تأويل القرآن الكريم مصطلحات فلسفية عديدة، من أبرزها: مصطلح "الهيرمينوطيقا Hermeneutic"، الذي يستعمل بديلاً أو مرادفاً لمصطلح "التأويل" في العلوم الإسلامية. فما حقيقة "الهيرمينوطيقا"؟ وما هي العلاقة بينها وبين التأويل بمعناه الشرعي الإسلامي؟

للإجابة عن هذين السؤالين تم تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين: حيث خصّ المطلب الأول لبيان حقيقة الهيرمينوطيقا، والمطلب الثاني لبيان طبيعة العلاقة بين التأويل كمصطلح أصولي، والهيرمينوطيقا كمصطلح غربي معاصر، واستعمالهما في قراءة نصوص الوحي المقدّس.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

The meaning of Hermeneutic المطلب الأول: حقيقة الهرمينوطيقا

إنّ البحث في حقيقة "الهرمينوطيقا" في الفكر الغربي، يجعل الباحث تائهاً بين التعاريف المتضاربة، والمصطلحات الفلسفية الغامضة، ويحتّم عليه دراسة الأصل اللغوي للمصطلح، وتاريخه وتطوّر دلالاته واستعمالاته وخلفياته الفلسفية، وطبيعة النصوص التي طُبّق عليها، وصولاً إلى استعمالات المصطلح في عصرنا الحاضر، فليس من السهل إذاً تحديد معنى دقيق للهرمينوطيقا؛ إذ يرتبط هذا المفهوم بعدّة مفاهيم وتوجّهات فلسفية، وكلّ مفكر يعطي "الهرمينوطيقا" تعريفاً بحسب المدرسة الفلسفية التي ينتمي إليها.

الفرع الأول: الأصل اللغوي للهرمينوطيقا - الهرمينوطيقا في الفكر الغربي القديم¹.

يبدو أنّه من الصعب تحديد تاريخ مضبوط لظهور مصطلح الهرمينوطيقا، أو حتى نسبته إلى حقبة زمنية معينة، غير أنّنا نستطيع أن نستخلص من خلال المعلومات المتوفرة أنّ

1 هناك عدّة كتب ودراسات ومقالات اهتمّت ببحث الجذر اللغوي للهرمينوطيقا وتاريخ تطوّرها كعلم لدراسة النصوص؛ من تلك البحوث والدراسات: جان غرانددان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومولوجيا، تر: عمر مهيبيل؛ محمّد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات - فصول في الفكر الغربي المعاصر -؛ مرتضى الحسيني الشيرازي: نقد الهرمينوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة؛ معتصم السيّد أحمد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي - بين حقائق النصّ ونسبية المعرفة -؛ إسماعيل نقاز: مناهج التأويل في الفكر الأصولي؛ محمّد علّوش: دلالات التأويل في التداول المعرفي الغربي؛ داود خليفة: فلسفة اللغة والتأويل - مقارنة إبستمولوجية -.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

أقدم نسبة في تاريخ الهرمينوطيقا تعود إلى القرون الوسطى، عند أرسطو¹ Aristo في كتابه "الأورغانون" حيث عقد المبحث الثاني من هذا الكتاب بعنوان Peri Hermeneis أي "في التأويل"، "ولولا جهود الفيلسوف بول ريكور² Paul Ricoeur فقد بين أن لفظ "هرمينيا" ذاتها لم يستعملها أرسطو إلا في العنوان، وأنها لا تعني العلم الذي يبحث في دلالات العلامات والرموز وإنما هي الدلالة ذاتها، دلالة الاسم، ودلالة الفعل، ودلالة جملة الخطاب بصورة عامة..³، وقد كانت الهرمينوطيقا مختصة بتفسير الكتاب المقدس⁴، ثم أعيد اكتشاف المصطلح في القرن الخامس عشر من قبل فلاشيوس Flacius في نصّه: "مفتاح الكتاب المقدس Clavis scripturae sacrae"، وتوسّع

1 أرسطو: فيلسوف يوناني من عصر الأساتذة القدماء (384 ق م - 322 ق م) تلميذ الفيلسوف أفلاطون بلاطس، أسس مدرسة اللاهوت في الفناء المدرسي لأثينا المعروف باسم (ليسيون)؛ ولذلك يعدّ من رواد الدراسات العلمية الفلسفية والتصوف، ألف العديد من المؤلفات الفلسفية من أشهرها: "الأورغانون" وهو جامع لعلم المنطق الأرسطي؛ "الأخلاق"؛ و"الطبيعة"؛ "الكون والفساد"؛ "الحيوان".

2 بول ريكور: فيلسوف فرنسي ولد سنة 1913م، تأثر بالوجودية، من مؤلفاته: تنازع التأويلات، ر: موسوعة أعلام الفلسفة (516/2).

3 عماري مصطفى: "إشكالية التأويل في الفكر الغربي والفكر العربي - محاولة في التركيب"، مقال منشور في شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات، ص5. <https://diae.net/28524> التاريخ: 2016-08-08م.

4 ر: نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، بيروت-لبنان، ط7، 2005م، ص13؛ عمارة ناصر: اللغة والتأويل - مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي -، دار القدس العربي، وهران، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، ص78؛ جباري فاتيما وزبالا سانتياغو: الهرمينوطيقا الفوضوية، تر: جمال بلقاسم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط -أكدال، المملكة المغربية، ط (غ م)، 17 فبراير 2017م، ص6؛ إسماعيل نقاز: مناهج التأويل في الفكر الأصولي -دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة-، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ص152.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

مفهوم المصطلح آنذاك وارتبط عملياً بمصطلح الأنطولوجيا¹ Ontologie²، وأصبح يشمل تفسير جميع النصوص الدينية والدينيّة، و"طبع أول كتاب باسم "الهيرمينوطيقا" لمؤلفه دان هاور عام 1654م" وهو التاريخ الذي اعتبره غادامر³ المرحلة التي تميّز بين التأويل اللاهوتي الفيلولوجي⁴ والتأويل القانوني⁵.

1 الأنطولوجيا Ontology: مذهب فلسفي غربي، بدأ مع أفلاطون، وهو مرادف لعلم ما بعد الطبيعة، وجوهرها هو الإيمان بوجود عالم المثل من جهة وعالم المادة والتغير الذي يحجب عالم المثل، ويبحث في طبيعة الوجود الأوليّة، والعلاقة بين الحقيقة والميتافيزيقا، أو المحسوس "الحضور" والمدلول المتجاوز، وأن الحواس والعقل واللغة، كلها، مجرد آليات للوصول إلى الهدف النهائي، أي المعنى الكلي الثابت المتجاوز، ذي الغرض، وهو الحقيقة، ولذا فهذه الآليات تُعتبر ثانوية بالنسبة للأصل وتأتي بعده في الدرجة والمنزلة. ر: أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ - 2008م، (131/1)، وعبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1999م، (147/1)؛ مصطفى حسينية: المعجم الفلسفي، ص 105 - 106.

2 ر: عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص34؛ جباري فاتيما وزبالا سانتياغو: الهرمينوطيقا الفوضويّة، تر: جمال بلقاسم، ص6.

3 غادامر: فيلسوف ألماني معاصر، ولد سنة 1900م، وتوفي عام 2002م، من مؤلفاته: "الحقيقة والمنهج"، "فلسفة التأويل". ر: جورج الطرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006م، ص423.

4 علم الفيلولوجيا: هو علم يبحث عن أصول الكلمات واشتقاقها. ر: أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون: معجم اللغة العربية المعاصرة (3/ 1761).

5 ر: غادامر: فلسفة التأويل (64)؛ نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص13؛ معتصم السيّد أحمد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي - بين حقائق النصّ ونسبيّة المعرفة-، دار الهادي، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1430هـ-2009م، ص20؛ إسماعيل نواز: مناهج التأويل في الفكر الأصولي، ص152؛ مصطفى عماري: إشكاليّة التأويل في الفكر الغربي والفكر العربي - محاولة في التركيب -، شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات، ص7.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

فالهرمينوطيقا إذاً مصطلح قديم، ارتبط في بدايته بتفسير وتأويل النصوص الدينية (الإنجيل)¹، فهو يستخدم في دوائر الدراسات اللاهوتية الكنسية "ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)"² ثم اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، ليدخل إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية؛ كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجي وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور.

أولاً: الأصل اللغوي للهرمينوطيقا:

اختلف المفكرون في الأصل اللغوي لمصطلح "الهرمينوطيقا" Hermeneutics، غير أنه من الممكن التمييز بين أصلين للهرمينوطيقا في الفكر الغربي:

1- الجذر الأول Hermania: حيث "تأتي كلمة "هيرمينوطيقا" من الفعل اليوناني Hermeneuein ومؤنثه Hermeneia يعني "يفسر Interpret"، والاسم Hermeneia ويعني "تفسير Interpretation"³، وهو عند أرسطو دلالة الجملة، أو فهم لمنطق العبارة؛ حيث تكون الجملة قابلة

1 عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص19.

2 نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص13.

3 عادل مصطفى: فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر -، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007م، ص24.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

للصدق والكذب.¹

2- الجذر الثاني: **Hermès**²: نجده "من خلال ملاحظة آرفون

« H.Arvon » وهي أنّ الهيرمينوطيقا مأخوذة من كلمة هرمس = Hermès الذي هو في الميثولوجيا اليونانية؛ الوسيط بين الآلهة والبشر.³ وقد شكك البعض في الصلة الاصطلاحية للهيرمينوطيقا بهرمس؛ فبين الدكتور عادل مصطفى وجه العلاقة بينهما فقال: "ومهما تكن شكوكنا حول صحة الصلة الإيتمولوجية بين الهيرمينوطيقا وهرمس، فإنّ الصلة بين خصائص الهيرمينوطيقا وخصائص الإله هرمس هي صوابٌ مؤكّد، ويقىن لا شكّ فيه.... فالهيرمينوطيقا هرمسية قلباً وقالباً من حيث هي فنّ الفهم وتأويل التّصوص."⁴

ثانياً: الهيرمينوطيقا وهرمس.

سبق القول بأنّ الهيرمينوطيقا مأخوذة من هرمس - الوسيط بين الآلهة والبشر-، لذلك فإنّهما منذ ظهورها تعلّقت تعلّقاً وطيداً بالدراسات اللاهوتية

1 ر: عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص78؛ ويرجع جينروند: تطوّر الهيرمينوطيقا اللاهوتية (من البدايات إلى عصر التنوير)، تر: زهراء طاهر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد (59 - 60)، 1435/2014، ص 64.

2 "هرمس Hermes" رسول آلهة الأولمب الرشيق الخطو الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة، ويفهم ما يحول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثمّ يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، ويذكر كلّ من اطلع على الإلياذة والأوديسا أنّ هرمس كان ينقل الرسائل من زيوس - كبير الآلهة - إلى كلّ من عداه وبخاصّة من جنس الآلهة، وينزل بها أيضاً إلى مستوى البشر؛ وهو إذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن يعبر البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر. ر: عادل مصطفى: فهم الفهم، ص24.

3 عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص78.

4 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص26.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

وتفسير النصوص المقدسة (التوراة والإنجيل)، فإنها تستمد منه بعض خصائصها
— "فالهيرمينوطيقا هرمسية قلباً وقالياً"¹ —:

1- اختصاص الهيرمينوطيقا في بدايتها بتأويل النصوص الدينية فقط، ثم شمولها لجميع النصوص الدينية والدنيوية البشرية، فقد أخذت الهيرمينوطيقا من هرمس تعلقه بالكنيسة، وذلك يظهر من خلال تعريف الهيرمينوطيقا بأنها تستخدم "للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية"²، غير أن مفهوم الهيرمينوطيقا "قد اتسع في القرن الثامن عشر والقرن العشرين ليشمل مناهج فهم النصوص الدينية والدنيوية على حدٍ سواء"³. ويبدو أن هذه الخصيصة الهيرمينوطيقية مستمدة من تغير سلوك هرمس؛ من إله مقدس، إلى لصّ وقاطع طريق — حسب رواياتهم واعتقاداتهم الباطلة — وفي وصفه يقول أحد الكتاب "إنه الإله الزبقي (عطارد الرومان) للخواطر الشاردة والإلهامات والبصائر المفاجئة، وهو أيضاً لصّ، بل هو إله السرقة وقطع الطريق وضربات الحظ..⁴".

2- الهيرمينوطيقا فوضوية⁵، فهي "ليست منهجاً للحصول على الحقيقة،

1 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 26.

2 ر: مصطفى حسية: المعجم الفلسفي، ص 144.

3 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 26.

4 المرجع نفسه، ص 25.

5 وقد نشر موقع "مؤمنون بلا حدود" مقالاً ل: جيانى فاتيمو و زبالا سانتياغو، بعنوان "الهيرمينوطيقا الفوضوية" تر: جمال بلقاسم، يتحدث صاحب المقال عن إمكانية تحويل الهيرمينوطيقا إلى مشروع سياسي، وخلال دفاعهما عن الفكرة المطروحة في المقال، يتحدثان عن المسار الفوضوي الذي ميّز تاريخ الهيرمينوطيقا. ر: الهيرمينوطيقا الفوضوية صفحة (6) وما بعدها.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الهيرمينوطيقا في نظر غادامير ليست منهجية للعلوم الإنسانية، ولكنها محاولة من أجل فهم ما في الحقيقة (...). يرى غادامير أنه ليس ضرورياً وضع منهج للفهم العلمي، الذي يهتمنا هو المعرفة والحقيقة، فالظاهرة التأويلية ليست -مطلقاً- مسألة منهج¹، "فالهيرمينوطيقا تقوم على استراتيجية تتفّلت من المنهجية"²، ويبدو أنّ فوضوية الهيرمينوطيقا مستمدة أيضاً من طبيعة **هرمس** فهو "لا ينتمي إلى موضع بعينه وليس له محل إقامة دائم، فهو دائماً في الطريق بين هنا وهناك... وهو لذلك أصلح من يكون إلهاً لتأويل التّصوص، لأنّ حلّ أي مشكلة تفسيرية ما قد يأتي بتوفيق هرمني. التأويل ومضّ مفاجئ، بصيرة مباغتة، والفهم بارقة، والقبض على المغزى حدث خاطف. وهو مثل هرمس، "محايد أخلاقياً" Amoral فالفهم عملية عقلية خالصة لا دخل فيها للأخلاق"³.

3- الهيرمينوطيقا وساطة بين العوالم، "ويبدو أنّ ماهية الهيرمينوطيقا أن تكون حدّية، أن تتوسّط بين مجالات الوجود، سواء بين الله والبشر، بين الصحة والنوم، الوعي واللاوعي، الحياة وما بعد الحياة، الجليّ والخفيّ، الليل والنهار. ويبدو أنّ أبعاد الإله الميثولوجي هرمس توميء إلى عنصر محوريّ في معنى الهيرمينوطيقا: وهو أنّها وساطة بين العوالم."⁴.

1 عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص 23 - 24.

2 المرجع نفسه، ص 25.

3 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 31.

4 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 32.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

ثالثاً: أهم المراحل التاريخية للهيرمينوطيقا.

بعد معرفة الجذور اللغوية (الإيتيمولوجية) لمصطلح "الهيرمينوطيقا"، وبيان خصائصه الهرمسية، وجب التطرّق إلى أهم المراحل التاريخية التي مرّت بها الهيرمينوطيقا؛ حيث يلاحظ تطوّرها من (علم / فنّ) خاصّ بعلماء اللاهوت والطقوس الكنسية والنصوص الدينية، إلى أن أخذت تتوسّع لتشمل النصوص الأدبية، والتاريخية...، ثمّ إلى علوم النفس، والاجتماع، والتاريخ...، والعلوم الإنسانية بصفة عامّة، هذه الحركة التوسّعية التي ميّزت تاريخ الهيرمينوطيقا تستدعي البحث عن آليات تشكّلها لذلك يمكننا أن نميّز بين مرحلتين للهيرمينوطيقا من حيث الإجمال:

المرحلة الأولى: الهيرمينوطيقا القديمة: وهو "مشروع قديم أنشأه وأداره آباء الكنيسة بوعي منهجيّ دقيق، وعلى وجه الخصوص عند القديس أغسطين في مؤلّفه "العقيدة المسيحية Doctrina Christina" فنشاط العقيدة المسيحية قد أملاه التوتّر الذي كان بين التاريخ الخاصّ للشعب اليهودي - والذي أوّله العهد القديم على أساس أنّه تاريخ الخلاص - وبين الإعلان الخلاصي للسيد المسيح في العهد الجديد. فقد استعمل في هذه الفترة التفكير المنهجي قصد إيجاد الحلول لهذه المسائل. استلهاماً من تعاليم وتصوّرات الأفلاطونية المحدثة، يبيّن أغسطين في "العقيدة المسيحية" كيف أنّ الروح (أو الفكر) يسمو فوق المعنى الحرفي والأخلاقي ليلبغ المعنى الروحي"¹، و"يتجلّى محور الهيرمينوطيقا القديمة في مشكل التأويل الرمزي والذي هو تأويل قديم جدّاً. فالمعنى الباطني أو

1 غادامر: فلسفة التأويل، ص 64.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

"الهيبونويا Hyponoia" هو لفظ قديم كان يدلّ على المعنى الرمزي؛ إذ استعمل هذا التأويل في زمن السوفسطائية وهو ما يؤكّده ج. تات وما تثبته مخطوطات البردي الحديثة.¹

المرحلة الثانية: الهيرمينوطيقا الحديثة: حيث استطاعت الهيرمينوطيقا أن تتحرّر من تبعيتها لفقه اللغة (الفيلولوجيا) الخاصة بالنصوص القديمة والتفسير الدينية، وقد بدأت بؤادر ذلك مع شلاير ماخر² F. Schleirmacher (1843م) الذي يعدّ مؤسس التأويلية الحديثة العامة، حيث نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون "علماً" أو "فنّاً" لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص، وباعدها أن تكون في خدمة علم خاصّ، ووصل بها إلى أن تكون علماً قائماً بذاته، يؤسّس لعملية الفهم وبالتالي عملية التفسير، وتقوم هيرمينوطيقا شلاير ماخر على أساس أنّ النصّ عبارة عن وسيط لغوي، ينقل فكر المؤلّف إلى القارئ في علاقة جدلية بينهما، وكلّما تقدّم النصّ في الزمن صار غامضاً أكثر بالنسبة لنا، وصرنا أقرب إلى سوء الفهم.³ ومن أجل العصمة من سوء الفهم، جعل شلاير ماخر "الفهم في مركز الممارسة الهيرمينوطيقية، عندما عرفها بـ "فنّ امتلاك كلّ الشروط الضرورية للفهم"؛ ولتحقيق ذلك يوضّح شلاير ماخر أن عملية التأويل تتطلب المعرفة بشيئين اثنين هما:

1- المعرفة باللّغة؛ التأويل اللغوي النحوي: L'interprétation grammatical.

1 غادامر: فلسفة التأويل، ص 64.

2 شلاير ماخر: فيلسوف ألماني لاهوتي رومانسيّ، ولد سنة 1768م، وتوفيّ عام 1824م، من مؤلفاته "الإيمان المسيحي". ر: موسوعة أعلام الفلسفة، (21/2).

3 ر: نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 20.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

2- المعرفة بالفرد الذي يستعملها؛ التأويل النفسي السيكلوجي
L'interprétation psychologique.

ولا بدّ من الاعتماد على الجانبين معاً. فمهمّة الهيرمينوطيقا عند شلاير
ماخر هي فهم النصّ كما فهمه مؤلّفه، بل حتى أحسن ممّا فهمه مبدّعه، فكلّ ما
يطمح إليه المفسّر هو أن يصل إلى أقصى طاقته في تفسير النصّ، داخل الدائرة
الهيرمينوطيقيّة التي تعني أنّ عمليّة فهم النصّ ليست غاية سهلة، يبدأ المفسّر فيها
من أيّ نقطة يشاء، لكن عليه أن يكون قابلاً لتعديل فهمه طبقاً لما يسفر عنه
دورانه في جزئيات النصّ، وتفصيله وجوانبه المتعددة. بذلك يرجع إليه الفضل في
تأسيس الهيرمينوطيقا الحديثة، بل عدّه نصر أبو زيد أباً لها وللمفكّرين الذين
جاؤوا من بعده سواء بدؤوا من الاتفاق أو الاختلاف معه¹، بعد أن جعلها ذات
دلالة منهجيّة تؤسس لنظريّة الفهم للتّصوّص.²

ثمّ توسّعت الهيرمينوطيقا أكثر على يد الفيلسوف **دلتاي**³ **Wihem**
They **Dil** (1833م - 1911م) الذي أخرجها من مجال الفهم المحدود
بإطار النصّ إلى مجال الفهم الذي يتّسع لكلّ علوم الفكر، فقد عمل على منح

1 ر: نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص23.

2 ر: المرجع نفسه، ص20 - 23؛ معتصم السيّد أحمد: الهيرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، ص23.

3 فيلسوف ومؤرخ ألماني حديث، ولد سنة 1833م، وتوفي عام 1911م، من مؤلفاته: ماهيّة الفلسفة، ر: موسوعة أعلام
الفلسفة، (455/1).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الهيرمينوطيقا دور الإبستمولوجيا العامة في علوم الفكر، فأصبحت معه بمثابة المنطق الجديد لعلوم الفكر؛ فجعل من الهيرمينوطيقا أساساً للمنهج المعرفي للعلوم الإنسانية، في مواجهة المناهج الوصفية للعلوم الطبيعية. وجعل منهج التجارب الحية هو المنهج الأمثل لفهم النصوص الأدبية سواء تلك التي تنتمي إلى الماضي أو إلى الحاضر، حيث تؤدي معاشة تجربة الحياة فيها يؤدي بنا إلى فهم أفضل للماضي والحاضر معاً؛ ذلك أن للماضي وجوداً مستمراً في الحاضر، والحاضر يدرك الماضي من خلال تجربته الذاتية، وإن المعنى ليس شيئاً موضوعياً تماماً، ولكنه أيضاً ليس ذاتياً؛ إنه في حالة تغير مستمر¹.

ثم كانت النقلة الكبيرة التي أدخلت الهيرمينوطيقا إلى عالم الفلسفة على يد **مارتن هيدغر**² **Martin Hridgger** الذي أقام الهيرمينوطيقا على أساس فلسفي أو أقام الفلسفة على أساس هيرمينوطيقي، وكلا العبارتين صحيح، طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود، وأنّ الفهم هو أساس الفلسفة، وجوهر الوجود في نفس الوقت³، ومهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال

1 ر: غادامر: فلسفة التأويل، ص 73 - 75؛ نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 28 - 29؛ معتصم السيد أحمد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، ص 24؛ عماري مصطفى: إشكالية التأويل في الفكر الغربي والفكر العربي، ص 8.

2 هيدغر: فيلسوف أماني معاصر ذو نزعة وجودية، ولد سنة 1889م، وتوفي عام 1976م، من مؤلفاته: الوجود والزمان. ر: موسوعة أعلام الفلسفة، (2/ 538).

3 ر: نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 30؛ معتصم السيد أحمد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، ص 25.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الواضح والمكشوف، واكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل بعيداً عن البحث عن مقصد مبدعه¹.

في حين أنّ هانس جورج غادامر² Hans Georg Gadamer يذهب إلى أنّ التأويل عملية يلجأ إليه في حالة خاصّة وهي: عند استحالة أو تعذّر فهم دلالة النصّ فيقول: " نتحدّث عن التأويل عندما لا يمكن فهم دلالة النصّ فوراً، فالتأويل في هذه الحالة ضروريّ إذن، بتعبير آخر، ينبغي صياغة تفكير واضح حول الشروط التي تجعل من النصّ يتخذ هذه الدلالة أو تلك. الافتراض الأوّل في مفهوم التأويل هو الطابع (الأجنبي) للأمر الذي نتوحّى فهمه، لأنّ ما هو بديهيّ أو الشيء الذي يقنعنا حضوره البسيط لا يطلب بأيّ تأويل".³

ومن أهمّ المعالم التي ميّزت هيرمينوطيقا غادامر مايلي⁴:

- استقلالية النصّ عن المؤلّف: فيحكم بموت المؤلّف بمجرد ولادة نصّه.
- عمليّة الفهم حوار بين المفسّر والنصّ: فالهيرمينوطيقا ليست منهجاً للعلوم الإنسانية ولكنّها محاولة من أجل فهم ما في الحقيقة؛ إذ "ليس ضرورياً وضع منهج للفهم

1 ر: نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 34 - 36.

2 غادامر: فيلسوف ألماني معاصر، ولد سنة 1900م، وتوفي عام 2002م، من مؤلفاته: "الحقيقة والمنهج"، و"فلسفة التأويل"، ر: جورج الطرايشي: معجم الفلاسفة، ص 423.

3 غادامر: فلسفة التأويل، ص 149.

4 ر: إسماعيل نقاز: مناهج التأويل في الفكر الأصولي، ص 186 - 189.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

العلمي، الذي يهمنّا

هو المعرفة والحقيقة، فالظاهرة التأويلية ليست - مطلقاً - مسألة منهج".¹

• **تأثير خلفيات المفسّر ومعلوماته المسبقة:** فالعملية التأويلية ليست ذاتية مستقلة، وإنما هي مزيج من دخول الذات في التراث؛ حيث إن الوعي التاريخي واستحضار مخزون التجربة التاريخية، جزءٌ ركين في إيجاد الحلقة التي تصل القارئ (المفسّر) بالنص. وإنّ التاريخية عند غادامر؛ تاريخية الوجود الإنساني، تاريخية زمنية؛ تعني تراكمًا لخبرة الوجود في الزمن، ولا تعني التاريخية المشروطة بالوجود المادي، إنّ التاريخية هنا تاريخية مثالية متعالية وفكرة الجدل التي يقوم على أساسها الفهم هي جدلية مثالية².

• **الدائرة الهرمينوطيقية (التأويلات للنص الواحد متعددة ولا نهائية):** حيث أنّ نسبية الفهم واختلاف مرجعيات وخلفيات كلّ مؤوّل ينتج عنها فهم أو تأويل مختلف.

• **استحالة إيجاد تأويل موضوعي نهائي يعبر عن حقيقة النص:** حيث أنّ "الحقيقة التي يتضمّن العمل الفني أو الفلسفي أو التاريخي ليست ثابتة، بل متغيّرة من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر"³.

1 عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص 23 - 24.

2 ر: إسماعيل نقاز: مناهج التأويل في الفكر الأصولي، ص 187 - 188؛ نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 43.

3 المرجع نفسه، ص 38.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

يلاحظ من خلال عرض إسهامات واجتهادات هؤلاء الفلاسفة والمفكرين في بلورة مفهوم الهيرمينوطيقا، أنها مرّت بمراحل عديدة، تغيّر فيها مسار الهيرمينوطيقا تغيّرات عديدة حسب الاتجاهات الفلسفية المختلفة، والتي يمكن فرزها إلى أربعة اتجاهات¹ هي:

1. الاتجاه المحافظ (الاتجاه الرومنسي / أو الكلاسيكي القديم): ويمثله شلاير ماخر، ودلتاي، ويذهب إلى أنّ المفسّر يتمكّن من التوصل إلى مقاصد المؤلف، والحقيقة الموضوعية للنصّ من خلال العمل التأويلي.

2. الاتجاه المعتدل: ويمثله بول ريكور، وغيره، وينظر إلى العملية التأويلية بأنها امتزاج أفق القارئ مع أفق المؤلف (مقاصد المؤلف).

3. الاتجاه المتطرّف: ويمثله كل من البنيويّة² والتفكيكية³؛ ومن أبرز فلاسفة هذا الاتجاه: نيتشه⁴، هيدغر، وفوكو⁵ Foucault، Michel

1 هذا التقسيم منقول عن باحث معاصر : إسماعيل نغاز: مناهج التأويل في الفكر الأصولي، ص 153 – 154.

2 البنيويّة: منهج فكري نقدي مادّي، يرى أنّ الظواهر الإنسانية بما فيها التّصوص والآداب والتاريخ والوقائع الاجتماعية، تشكّل بنية لا يمكن دراستها إلّا بعد تحليلها إلى عناصرها المكوّنة لها في أصل التشكّل، ففي الدراسات الأدبيّة يتمّ إقصاء المؤلف، ونفسيّته، وهي امتداد للفلسفة الوضعيّة، ورائدها الأوّل في مجال اللّغة هو دي سوسير، وميشيل فوكو، وألتوسير. المعجم الفلسفي، ص 116.

3 التفكيكية: منهج أدبي نقدي يرى استحالة الوصول إلى فهم متماسك للنّص، وهو منهج لا يعترف بالمرجعيّة، وبالحقيقة المطلقة، وكلّ الحقائق نسبيّة، رائدها جاك دريدا، وهو منهج عديم هرمسيّ. المعجم الفلسفي، ص 144.

4 فيلسوف ألماني ولد سنة 1844م، وتوفي عام 1900م، من مؤلّفاته: "إرادة القوّة". ر: موسوعة أعلام الفلسفة، (512/2).

5 فوكو: مفكّر فرنسي ولد سنة 1926م، وتوفي عام 1984م، من مؤلّفاته: "الكلمات والأشياء". ر: جورج الطرايشي: معجم الفلاسفة، ص 469.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

ودريدا¹ Jacques Derrida، وغادامر، وهذا الاتجاه يرى أنّ القارئ هو الوحيد الذي له سلطة فهم النصّ؛ إذ لا بدّ أن نحكم بموت المؤلّف، فالمؤلّف يموت بميلاد نصّه، والقارئ بمعزل تمامًا عن مقاصد المؤلّف، ولا يمكن للتأويل أن يطلعنا على خبايا النصّ ومقاصد مؤلّفه؛ لأنّ كلّ التأويلات احتماليّة ونسبيّة ولا مرجّح لقراءة عن أخرى، ولا قطع بقراءة أنّها تمثّل المعنى الأصلي للنصّ.

4. الاتجاه النقدي: ويمثّله أمبرتو إيكو Umberto Eco، ومن سار على نهجه؛ حيث انتقد الاتجاه المتطرّف ويرى بأنّه اتجاه عديمي، ولا بدّ للتأويل من حدود، ويستحيل فهم النصّ دون الاستعانة بمقاصد مؤلّفه، والبحث عنها، وهذا ما كان يدعو له الاتجاه الكلاسيكي على يد شلاير ماخر، ولهذا سمّي هذا الاتجاه بالكلاسيكيّة المعاصرة.

بعد التعرف على هذه المقادّات الضروريّة لتعريف الهيرمينوطيقا، من حيث: الجذر اللّغوي للهيرمينوطيقا، ومراحلها التاريخيّة، واتّجاهاتها الفلسفيّة، وفي ظلّ هذا الاتّساع في مفهوم المصطلح فإنّه من الصعب في مثل هذا البحث رصد كلّ تعاريف وتفاصيل مصطلح "الهيرمينوطيقا"، واحتراماً لموضوع البحث لن نتطرّق لكافة التعريفات، وسيكون التركيز فقط على مفهوم الهيرمينوطيقا المعاصرة، وعلاقتها بالفكر الإسلامي المعاصر.

1 دريدا: فيلسوف فرنسي، ولد في الجزائر سنة 1930م، اشتهر بالتفكيك، من مؤلفاته: التفريق. ر: موسوعة أعلام الفلسفة (425/1).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الفرع الثاني: تعريف الهيرمينوطيقا المعاصرة.

تعرف الهيرمينوطيقا في المعجم الفلسفي بأنها: "المدرسة الفلسفية التي تشير لتطور دراسة نظريات تفسير Interpretation ودراسة وفهم النصوص Text، في الدراسات الدينية يستخدم مصطلح هرمنيوتيكية للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية"¹. في حين أننا نقصد بالهيرمينوطيقا المعاصرة: المعنى الذي يدلّ عليه مصطلح "الهيرمينوطيقا" في هذا العصر، سواءً كان ذلك المعنى قديم واستمرّ العمل به حتى هذا العصر، أو معنى جديد أضيف للمصطلح.

وفي هذا الصدد نجد للهيرمينوطيقا المعاصرة عدّة تعاريف حسب الاتجاهات الفلسفية أو الفكرية المختلفة. وقبل تعريف مصطلح الهيرمينوطيقا، يجب أولاً تبين العلاقة بين الهيرمينوطيقا Hermeneutic، ومصطلح التأويل أو التفسير Interpretation الذي غالباً ما يقابل به، وقد يعدّ مرادفاً له، بل قد نجد بعض من عزّب لفظة Hermeneutic بـ: "التأويل".

أولاً: الهيرمينوطيقا والتأويل Hermeneutics & Inerpretation

يبيّن نصر حامد أبو زيد الفرق بين الهيرمينوطيقا والتفسير فيقول: "الهيرمينوطيقا تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح Exegesis على اعتبار أنّ هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول إلى "نظرية التفسير"².

1 مصطفى حسية: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط1، 2009م، ص144.

2 نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص13.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

وإنّ الأصل اليوناني للفظـة "الهيرمينوطيقا" يوحي بـ: "الفهم" أو بعملية "الإفهام"، وبخاصّة عندما تتعلّق باللّغة، واللّغة هي الوسيط الأساسي المشترك في الاتجاهات الثلاثة الأساسية لمعنى لفظـة Hermeneuein ولفظـة Hermeneia في الاستخدام القديم، هذه الاتجاهات الثلاثة للفعل "يؤوّل To Interpret" في اليونانية هي: 1- يتلو، 2- يشرح ويفسّر، 3- يترجم¹، هذه المعاني الثلاثة جميعاً قد يعبر عنها الفعل الإنجليزي To Interpret، غير أنّ كلّاً منها يمثّل معنى مستقلاً من معاني التأويل.

1. التلاوة أو القول² An oral recitation؛ أي: يعبر بصوت عالٍ في كلمات؛ فأوّل الاتجاهات الثلاثة الأساسية للفعل "يؤوّل" هو: "يعبر"، أو "يدلي"، أو "يقول"، أو "يتلو"، وهو اتجاه يرتبط بالوظيفة "الإعلانية" لهرمس، فقد كانت كلمة Hermeneia تشير إلى التلاوة الشفهية، فما من "لغة" منطوقة إلّا تنادي في صمت، بإعادة تحويلها إلى شكلها المنطوق لكي تستردّ قوّتها المفقودة³.

2. الشرح أو التفسير⁴ A reasonable explanation؛ فإذا كان "التعبير" عن الموقف هو في حدّ ذاته تأويلاً كما سلف ذكره، فإنّ تفسيره وشرحه هو أيضاً شكل من أشكال التأويل.

1 ر: عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 34 - 35.

2 ر: المرجع نفسه، ص 36 - 43.

3 المرجع نفسه، ص 37.

4 المرجع نفسه، ص 43 - 54.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

3. الترجمة ¹ **Translation**؛ كما في حالة ترجمة لغة أجنبية، و"لا يقلّ هذا البعد الثالث من معاني لفظة Hermeneuein عن سابقه إحياءً ودلالةً بالنسبة للهيرمينوطيقا ونظرية التأويل " أن تؤوّل" في هذا البعد، يعني " أن تترجم". ²، فالعملية التأويلية الأساسية قائمة بتمامها في عملية الترجمة، فالمرء في عملية التأويل، يأتي بشيء أجنبي أو غريب غير مفهوم ويسلّكه في وسط لغته الخاصة، والمترجم يتوسّط بين عالم وآخر، عالم النصّ وعالم المعنى، فتُطلع الترجمة على حقيقة كبرى هي أنّ اللغة ذاتها تنطوي على تأويل شامل للعالم، وعلى المترجم أن يكون حسّاساً لهذا التأويل الشامل. فالهيرمينوطيقا في مراحلها التاريخية الأولى كانت دائماً تشمل الترجمة اللغوية، سواء بوصفها تأويلاً للفلسفة الكلاسيكية، أو تأويلاً للكتاب المقدس، فظاهرة الترجمة هي لبّ لباب الهيرمينوطيقا: ففي الترجمة يواجه المرء الموقف التأويلي الأساسي الخاص بتجميع معنى النصّ والتعامل بالوسائل النحوية والتاريخية وغيرها من أدوات فكّ رموز النصّ القديم.

من خلال ملاحظة وتحليل معاني الفعل " يؤوّل / To Interpret "؛ يلاحظ أنّ معنى التلاوة أو القول، ثمّ الشرح ثمّ الترجمة، كلّها تتعلّق باللغة والتعبير اللفظي فقط، فالتأويل إذن يختصّ بفهم الأقوال اللفظية أو التعابير المكتوبة وترجمة معانيها، غير أنّ الهيرمينوطيقا تجاوزت فهم النصوص إلى فهم الرموز والإشارات لتدخل إلى الدوائر الفلسفية، وفهم الأشياء والظواهر ³. فالتأويل يشترك مع

1 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 54 - 62.

2 المرجع نفسه، ص 54.

3 ر: مرتضى الحسيني الشيرازي: نقد الهيرمينوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة، مؤسسة التقى الثقافية، دار العلوم، ط (غ م)، 1433م، ص 48.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

— علم / فنّ — الهيرمينوطيقا في المجال اللغوي، بينما تنفرد الهيرمينوطيقا بفهم الرموز والإشارات والعلامات والأشياء والظواهر.

ثانياً: الهيرمينوطيقا المعاصرة.

لقد مهّدت الهيرمينوطيقا الحديثة — الرومانسية والكلاسيكية والفلسفية — الأرضية للفلاسفة والمفكرين المعاصرين، من أجل تطوير الهيرمينوطيقا بناءً على المعطيات والمستجدات المعاصرة، لتشكيل مفهوم جديد أكثر نضجاً للهيرمينوطيقا المعاصرة.

وقد أخذت الهيرمينوطيقا المعاصرة مسارات مختلفة، وظهرت اتجاهات قامت بتأكيد أو مراجعة ما كانت عليه الهيرمينوطيقا الحديثة؛ حيث حضيت الهيرمينوطيقا الفلسفية الجدلية (هيرمينوطيقا هيدغر وغادامر) بالتأييد، ثمّ (التطوير) والتعديل من قبل مجموعة من المفكرين المعاصرين — أمثال حسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد..-، اعتماداً على المذاهب التأويلية -البنوية والتفكيكية-، مركزين اهتمامهم في البحث عن كينونة الفهم، ودور القارئ في تفسير النصوص، دون الاكتراث بمقتضيات الخطاب وطبيعة النصوص تماشياً مع ما تقتضيه هيرمينوطيقا غادامر.

وفي المقابل كان المنهج والموضوعية العلمية ردّ فعل مضاد لمواجهة الهيرمينوطيقا الجدلية في الجدل المعاصر؛ حيث قام مفكرو هذا الاتجاه — أمثال: الإيطالي: بيتي، والفرنسي: بول ريكور، والأمريكي: هيرش - بمراجعة جذرية، ونقدية ونقضية لهيرمينوطيقا غادامر الجدلية والاعتباطية واللامنهجية؛ سعياً إلى إقامة هيرمينوطيقا تبنى على أسس منهجية وموضوعية، لتعود الهيرمينوطيقا - من جديد - علماً أو نظرية لتفسير النصوص، تركز على منهج (موضوعي) صلب يضبط النشاط

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الهيرمينوطيقي، ويعصم من سوء الفهم. ويلاحظ أن هذا الاتجاه هو سليل الهيرمينوطيقا الكلاسيكية القديمة، الذي اعتبر الهيرمينوطيقا علماً أو فناً يصوغ القواعد والقوانين والشروط الضرورية التي تعصم من سوء الفهم كما عند شلاير ماخر، ثم دلتاي الذي أقام الهيرمينوطيقا على أساس أنها الخاصية المميزة للإنسانيات في مواجهة المناهج الوصفية للعلوم الطبيعية؛ لذلك عرفت هذه الهيرمينوطيقا بالهيرمينوطيقا الكلاسيكية المعاصرة أو "الهيرمينوطيقا النقدية"، وأياً كان اسمها فهي هيرمينوطيقا تعتمد المنهج في تأويل النصوص، وتركز على معنى النص، وتجعل مهمة (المفسر) هي فهم النص والوصول إلى معناه أو المعنى الذي عناه مؤلفه دون التدخل لتغيير معنى النص أو التأثير فيه.

وفي مقابل هاذين الاتجاهين ظهر اتجاه ثالث حاول الجمع بين الاتجاهين السابقين؛ فجعل العلاقة بين المؤلف والمفسر علاقة جدلية، وركز اهتمامه بالنص فقط، وبتره عن أي متعلق خارجي (المؤلف/ المفسر).

هذا الجدل القائم في الفكر المعاصر في مجال الهيرمينوطيقا، بين غادامر ومن نحى على نحوه من جهة، وهيرش وبيتي ومن سار على نهجهما من جهة، وريكور وإليوت من جهة أخرى، يشدّ الهيرمينوطيقا المعاصرة إلى ثلاثة اتجاهات¹:

1- الاتجاه الأول: يركز على موقف المفسر الراهن باعتبار هذا الموقف (الوجودي) هو المؤسس للفهم، ويبتز النص عن مقصد مؤلفه.

1 الحقيقة أنّ هذا التقسيم من حيث العموم والتجوز فقط، أمّا من حيث التفصيل فلكلّ مفكّر - تقريباً - منهجه الخاصّ في العملية الهيرمينوطيقية، والتفصيل في ذكرهم يطول ولا أرى حاجة لبسط الكلام فيه.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

2- **الاتجاه الثاني:** يركّز على النصّ ويربطه بمؤلفه، ويجعل دور المفسّر الوصول إلى معنى النصّ أو مقصد المؤلف دون التدخّل في صياغة معنى جديد للنصّ.

3- **الاتجاه الثالث:** يركّز على النصّ، ويجعل العلاقة بين المؤلف والمفسّر علاقة جدلية، أو يبتز النص عن أيّ متعلق خارجي.

الاتجاه الأول: التركيز على موقف المفسّر في فهم النصّ.

رغم المؤاخذات التي تعرّضت لها هيرمينوطيقا غادامر إلّا أنّها حظيت بأتباع جعلوا منها أرضية خصبة بنوا عليها هيرمينوطيقا معاصرة لدراسة وتفسير النصوص، وفيما يلي عرض نماذج لبعض أفكارهم:

1. **أمبرتو إيكو Umberto Eco:** حيث ارتبط مشروعه الهيرمينوطيقي بانفتاح النصّ ولا نهائية إمكاناته التأويلية، وحرصه على التأسيس لمنهج تأويلي يحتكم إلى معايير وقواعد يمكن من خلالها التمييز بين التأويلات المناسبة للنصّ والتأويلات غير المناسبة له¹.

2. **ريتشارد رورتي Richard Rorty:** إذ يقارب التأويل من منظور براغماتي يركّز فيه على فكرة التطبيق، واستعمال النصّ، فكلّ تأويل للنصّ هو استعمال له بكيفية معيّنة، وكنتيجة حتمية لذلك تتعدّد التأويلات، وتنشظى المعاني².

1 ر: عماري مصطفى: إشكالية التأويل في الفكر الغربي والفكر العربي، ص 9-10.

2 المرجع نفسه، ص 10.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

3. غدامر ثم نصر حامد أبو زيد: حيث يعتبر أبو زيد هيرمينوطيقا غادامر نقطة بدء أصيلة لدراسة النصوص فيكتب: "وتعدّ الهيرمينوطيقا الجدلية عند غادامر بعد تعدّها من خلال منظور جدلي مادّي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسّر بالنصّ لا في النصوص الأدبيّة، ونظريّة الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن"¹، ونجده يوافق هيرمينوطيقا غادامر في بعض جوانبها؛ كدور المفسّر في العمليّة التأويليّة، وتأثيره في تشكيل معنى النصّ، وكون (الحقيقة أو المعنى) الذي يتضمّنه النصّ الواحد ليس ثابتاً، بل متغيّر من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر، غير أنّه لا يسلم ببتّر النصّ عن مؤلّفه، حيث يرى أنّه لا بدّ في قراءة النصّ من ربطه بنفسيّة المؤلّف، وثقافته، والعوامل التاريخيّة التي ألّف فيها النصّ؛ فيقول: "لا نسلم - مع هيدغر وغادامر - باستقلاليّة العمل الفني عن مبدعه، وإن كنّا نسلم أنّ العمل العظيم يتجاوز إطار الجزئي والخاصّ والتاريخي، إلى الكلّي والعام والإنساني، ونسلم مع هيدغر وغدامر أنّ موقف المفسّر لا بالمعنى الوجودي، بل بالمعنى التاريخي، عامل في فهم العمل الفني"². فهو يعتبر أنّ "القضيّة الأساسيّة التي تتناولها "الهيرمينوطيقا" بالدرس هي معضلة تفسير النصّ بشكل عام، سواء كان هذا النصّ تاريخيّاً، أم نصّاً دينيّاً، والأسئلة التي نحاول الإجابة عنها - من ثمّ - أسئلة كثيرة معقّدة ومتشابكة حول طبيعة النصّ وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلّفه من جهة أخرى، والأهمّ من ذلك أنّها تركّز اهتمامها

1 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 49.

2 المرجع نفسه، ص 43 - 44.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

بشكل لافت على علاقة المفسر (أو الناقد في حالة النص الأدبي) بالنص، هذا التركيز على علاقة المفسر بالنص هو نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمينوطيقا¹.

الاتجاه الثاني: التركيز على معنى النص وربطه بمؤلفه.

تميّز هذا الاتجاه بتركيزه - من خلال الهرمينوطيقا - على البحث عن معنى النص، وإن اختلف أصحاب هذا الاتجاه في علاقة النص بمؤلفه وبالمفسر، وفيما يلي عرض لأفكار بعض مفكرين هذا الاتجاه:

1-هرمينوطيقا هيرش²: يركّز هيرش خلال العملية الهرمينوطيقية اهتمامه بمعنى النص، دون مغزاه، فمهمة المفسر - عند هيرش - هي البحث عن المعنى الذي يدلّ عليه النص، دون الالتفات إلى مغزاه؛ إذ أنّ المعنى ثابت والمغزى متغيّر، فلا يهتم هيرش بمقصد المؤلف من نصّه بقدر اهتمامه بما تعنيه عبارة النصّ (المعنى اللفظي للعبارة)، ولا يتدخل المفسر بفرض رأيه الشخصي على النصّ، لذلك فهو يرى أنّ المنهج الفيلولوجي هو المنهج الأمثل لتفسير النصوص.

"في عام 1967م أصدر هيرش أوّل رسالة مستفيضة ومكتملة عن الهرمينوطيقا العامّة باللغة الإنجليزية، بعنوان صحّة التفسير Validity of Interpretation (...) فالهرمينوطيقا هي ذلك الفرع الفيلولوجي المختصّ بوضع القواعد التي يمكن بها استخلاص المعنى اللفظي للفقرة على نحو

1 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 13.

2 هيرش جونيور: ناقد أمريكي هاجم هيرمينوطيقا هيدغر وغادامر، ورأى أنّ تفسير النصّ يمكن ان يتعدّد، لكن يجب أن يتحقّق توافقه مع المعنى المقصود، من مؤلفاته: الصدق في التفسير (Validity of interpretation).

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

موضوعيَّ محدّد¹، ويميّز هيرش بين المعنى The meaning والمغزى The significance، ويرى أنّ مغزى النصّ الأدبي قد يختلف، ولكنّ معناه ثابت، والمعنى قائم في العمل نفسه، وأنّ غاية الهيرمينوطيقا هي الوصول إلى معنى النصّ الأدبي دون مغزاه².

"إنّ الهيرمينوطيقا التي لا تتعرّض لقضيّة الصواب Validity هي في نظر هيرش ليست هيرمينوطيقا، بل أيّ شيء آخر، وهو شأنه في ذلك شأن بيتي Betti (...) أمّا الزعم القائل بأنّ الهيرمينوطيقا يجب أن تتعامل مع "دلالة" النصّ بالنسبة لنا اليوم، ومع البنى أو الآليات التي يصبح بها المعنى اللفظي ذا دلالة خاصّة بنا؛ فهو زعم مرفوض من جانب هيرش. إنّه يرى أنّ الأمر يدخل في مجال النقد الأدبيّ ويقع داخل نطاق حقول أخرى غير الهيرمينوطيقا. فالهيرمينوطيقا بمعناها الصّارم القديم هي "ذلك الجهد الفيلولوجيّ المتواضع الذي يرمي إلى الوقوف على المعنى الذي عناه المؤلف وقصد إليه"، هذا هو "الأساس السليم الأوحّد للنقد" غير أنّه ليس نقداً؛ إنّه تأويل. ولا بأس بأن تستفيد الهيرمينوطيقا من التحليل المنطقي والسيرة الذاتيّة وحتىّ حساب الاحتمالات (لتحديد التفسير الأكثر احتمالاً من بين عديد من التفسيرات الممكنة) إلّا أنّها تظلّ في جوهرها "فقه لغة". ورغم ذلك وحتىّ مع هذا التقليل من نطاق الهيرمينوطيقا، فإنّها تظلّ مبحثاً أساسيّاً يعلن المبادئ العامّة لتفسير أي وثيقة مكتوبة سواء كانت وثيقة قانونيّة، أو دينيّة، أو أدبيّة، -أو حتى في فنّ الطهي-!"³.

1 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 385 - 386.

2 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 48.

3 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 388 - 389.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

فَلِكَيْ يجعل هيرش المعنى محدداً " ذهب إلى أنّ المعيار أو المحك يجب دائماً أن يكون هو: مقصد المؤلف. وثانياً: لكي يجعل هذا المعنى موضوعياً؛ فلا بد أن يكون ثابتاً وقابلاً للإعادة، ومن ثمّ فقد ذهب إلى أنّ المعنى اللفظي من حيث هو معنى، هو: دائماً وأبداً نفس الشيء، ولا شأن له بالمعنى بالنسبة لنا كما نجده في عملية الفهم"¹.

2-هيرمينوطيقا يورجين هابرماس² Jürgen Habermas حيث شقّ الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورجين هابرماس (1929م) للهيرمينوطيقا طريقاً جديداً سواءً من حيث النظرية أو التطبيق. وانتقد الاتجاه المتطرف الذي يتر النص عن مقاصد المؤلف وينادي بالذاتية ولا يلتزم بالمنهجية العلمية في الفهم، فكان مسعى هابرماس ربط النص بمؤلفه والتزام الموضوعية والمنهجية العلمية في فهم النصوص وتأويلها، وقد رسم الخطوط العريضة للهيرمينوطيقا النقدية في كتابه "المعرفة والمصلحة" الذي صدر سنة 1968م، وذلك عندما قسّم المصلحة البشرية إلى ثلاثة أقسام³:

1 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 392 – 393.

2 **يورغن هابرماس** (بالألمانية: Jürgen Habermas) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر، ولد يوم (18-06-1929 دسلدورف -) ولد في دوسلدورف، ألمانيا يوم 18 جوان 1929م، وما زال يعيش بألمانيا. يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، وهو صاحب نظرية الفعل التواصل، له ازيد من خمسين مؤلفا يتحدث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع منها: الطالب والسياسة (عمل مشترك مع مؤلفين آخرين) سنة 1961م، النظرية والتطبيق سنة 1971م، المعرفة والمصلحة والتقنية والعلم كـ"إيديولوجيا" في نفس السنة 1968م، الخطاب الفلسفي للحدثة سنة 1985م. ر: يورغن هابرماس: العلم والتقنية كـ"إيديولوجيا"، ت: حسن صقر، منشورات الجمل، ط1، كولونيا، ألمانيا، 2003م، ص7؛ وترجمته على موقع فولة- بوك <https://foulabook.com/ar/author/%D9%8A%D9%88%D8%B1%D8%BA%D9%86-%D9%87%D8%A7%D8%A8%D8%B1%D9%85%D8%A7%D8%B3>

3 : عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 409.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

أ- **المصلحة التقنية (الأدائية):** وهي تلك التي تحكم العلوم التجريبية، وما يميز عبارات العلوم التجريبية، هو أنّ دلالتها تكمن في قابليتها للاستغلال التقني، وهذا هو سرّ الارتباط بين المعرفة التجريبية والمصلحة التقنية.

ب- **المصلحة العملية:** مجالها التواصل بين البشر، وتستخدم المنهج التأويلي لنتج المعرفة العملية.

ت- **المصلحة التحريرية:** وهي المصلحة الرامية للتحرّر والانعقاد، وتستخدم النظرية النقدية لكي تظهر بمعرفة تحرّر الإنسان من الزيف والوهم.

الهيرمينوطيقا النقدية إذاً هي "مركّب فعال من النظرية والتطبيق، وبرنامج العمل غايته أن يضادّ التأثيرات القمعية للبناء الاجتماعي للمعرفة"¹.

الاتجاه الثالث: يركّز على النص، وبتره عن أيّ متعلق خارجي.

يشارك أصحاب هذا الاتجاه في التركيز على النص، ثمّ يختلف في العلاقة بين المؤلف والمفسّر، فيرى ريكور أنّ العلاقة بينهما علاقة جدلية، بينما يذهب إليوت إلى بتر النص عن أي متعلق خارجي (المؤلف/ المفسّر).

1- بول ريكور 1913م في (هرمينوطيقا الارتباب Hemeneutics of suspicion):

حيث حاول الفيلسوف الفرنسي الموازنة بين دور المؤلف ودور المفسّر، وتتمثّل هيرمينوطيقا الارتباب عنده في: "محاولته للإبقاء على كلّ من الطابع العلمي والطابع الفني للتأويل

1 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 409 – 410.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

دون منح أيٍّ منهما منزلةً مطلقةً. ذهب ريكور إلى أنّ حيوية الهيرمينوطيقا يكفلها هذا الدافع المزدوج: الإصغاء والشكّ، الإذعان والتمرد. يقول ثيسلتون موجزا ماهية الهيرمينوطيقا عند ريكور: "الأول يتعلق بمهمة "إزالة الأصنام"، أي أن نصبح على وعي نقديّ بأنفسنا عندما نسقط رغباتنا وبناءاتنا الذهنية على النصوص، وبهذا الوعي النقدي، لا تعود إسقاطاتنا الذاتية تخاطبنا من خارج أنفسنا على أنّها "آخر". والثاني: يتعلق بالحاجة إلى الإصغاء بانفتاح إلى الرمز وإلى السرد، وبذلك نتيح لأحداثٍ خلاقةٍ أن تحدث "أمام النص" وتمارس تأثيرها علينا"¹. ويرى ريكور أنّ "الهيرمينوطيقا امتداد للفينومينولوجيا، فكلّ من الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا مكرّسان لفهم النفس، وكلاهما منهج تأملي يبدأ وسط الأشياء، باعتبار كلّ من العالم وخبرتنا البينشخصية كمعطيات"²؛ حيث إنّ "الفينومينولوجيا التأويلية عبارة عن استخدام جميع المناهج التأويلية للهيرمينوطيقا من أجل تحقيق الغاية الأساسية للفينومينولوجيا"³، لقد "أكدت الرومانسية دور المبدع على حساب الواقع (...) وصارت مهمة الناقد أو المفسّر هي أن يفهم الفنّان بغية فهم العمل نفسه (...) غير أنّ الرومانسية من - جانب آخر - قد حوّلت عملية نقد العمل الفنيّ إلى إبداع جديد فيما عرف بالإنطباعية وأكدت حريّة الناقد في تفسير العمل الأدبيّ، وجعلته عنصراً فاعلاً يُحتكم إلى معايير الخاصة في فهم العمل وتفسيره"⁴، ويحاول ريكور في تأويلته "ربط النصّ بالكاتب، ويؤكد في نفس الوقت استقلاله من حيث المعنى، وتصبح مهمة المفسّر هي النفاذ إلى عالم النصّ وحلّ مستويات المعنى الكامن فيه،

1 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 461 - 462.

2 المرجع نفسه، ص 457.

3 المرجع نفسه، ص 456.

4 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 18.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي، المباشر وغير المباشر وتتساوى عند ريكور - من الوجهة الهيرومينوطيقية - النصوص الأدبية والأساطير والأحلام، طالما أنّ هذين الأخيرين قد تجسّدا في شكل لغوي¹.

2-إليوت: يذهب إليوت إلى أنّ للنص وجوداً مستقلاً عن مبدعه وعن متلقيه أيضاً، ففي "مرحلة الجزر الرومانسي، حطّت الدراسات الأدبية على يد ت. س. إليوت خطوة جديدة جعلت "النص" هو محور اهتمامها منكرة أي علاقة بين "النص" ومبدعه أو الواقع الذي تمّت فيه عملية الإبداع، إنّ للنص عند إليوت وجوداً مستقلاً لا ينتمي فيه إلى أيّ شيء خارجه، ولا يجب على الناقد البحث عن دلالات للعمل الأدبي خارج إطاره اللغوي، إنّ مهمّة الناقد هي تحليل النصّ بتشكيلاته اللغوية، وبيان عناصرها ودلالاتها الجمالية. وإلى جانب التحليل يجب عليه مقارنة النصّ بنصوص أخرى تنتمي لنفس النوع الأدبي بهدف الكشف عن دور هذا النصّ في دائرة التقاليد الأدبية. (...) إنّ مهمّة الناقد يجب أن تقوم على أساس موضوعي محايد وأن تستخدم وسائل محايدة، هي التحليل والمقارنة².

يمكن القول إذاً أنّ الهيرومينوطيقا في تداولها المعاصر تشبه إلى حدّ بعيد الهيرومينوطيقا القديمة، غير أنّها تتميّز بالتوسّع والانفتاح أكثر مما كانت عليه قديماً؛

1 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 46 - 47.

2 المرجع نفسه، ص 18 - 19.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

حيث تسعى التيارات الهيرمينوطيقية المعاصرة إلى فتح مساحات النظر في النصوص، من أجل توسيع دائرة الفهم والمعنى، مُستعملة في ذلك وسائل ومعطيات العصر المختلفة. وقد اختلفت توجهات المفكرين المعاصرين في العلاقة بين (المؤلف / النص / المفسر)، فمنهم من ركّز اهتمامه بالنص وأهمل علاقته بكلٍ من المبدع والقارئ، ومنهم من ركّز على علاقة المفسر بالنص وأهمل علاقته بمؤلفه، واتجاه ثالث تذبذب بين هذا وذاك محاولاً التوفيق بين الاتجاهين الأولين، ولكلّ طريقة نتائجها، والمؤاخذات التي سجّلت عليها.

إنّ محاولة استقصاء جميع التيارات التأويلية والتفصيل في مناهجها وأدواتها وأساليبها وتطبيقاتها ومناقشة ذلك كلّه، من شأنه أن يخرج البحث عن حدوده وأهدافه، لذلك نكتفي بما ذكر، كمقدمات أساسية وتمهيدية لدراسة الجهود التأويلية المعاصرة، التي اتخذت من الهيرمينوطيقا الغربية منهجاً لقراءة النصوص الشرعية، وسنطرق لمزيد من التفصيل والمناقشة لهذه الاتجاهات بما يتّسع له موضوع الدراسة في الفصول الموالية من البحث.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

المطلب الثاني: الهيرمينوطيقا والتأويل.

يصادف الباحث في مجال التأويل في الدراسات العربية المعاصرة، عدّة مصطلحات -عربية ومعربية-، منها المفردة - كالهيرمينوطيقا، والتأويل، والتأويلية-، ومركبة - كفنّ التأويل، وعلم التأويل-، وتستعمل هذه المصطلحات متطابقة حيناً، ومتناقضة حيناً، ومتداخلة حيناً أخرى، وذلك حسب رؤية وقناعة ومذهب كلّ باحث أو مفكّر. وما يترتب عن مثل هذا الاستعمال من تشويش على المتلقي، من حيث اضطراب الدلالات، وتجميع المفاهيم.

تمّ عقد هذا المطلب من أجل بحث الترجمات العربية لمصطلح "الهيرمينوطيقا" الغربي، ومدى دلالة هذه الترجمات وتطابقها مع المفهوم الغربي، ومن ثمّ مقارنة هذه الترجمات بالتأويل كمصطلح عربي إسلامي، وذلك ببحث مواطن الوفاق، ومكامن الاختلاف بينها؛ ليكون مرجعاً في الحكم على إمكانية توظيف الهيرمينوطيقا الغربية على النصوص الشرعية بدل تطبيق التأويل كعلم اجتهادي إسلامي، ودلالة ذلك الاستعمال وتداعياته في الساحة العلمية عامة والفقهية خاصة.

لذلك يقسّم هذا المطلب إلى فرعين: الأوّل؛ لبحث الترجمات العربية لمصطلح الهيرمينوطيقا، أمّا الثاني؛ فلبحث العلاقة بين المصطلحين الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي.

الفرع الأوّل: الترجمات العربية لمصطلح الهيرمينوطيقا.

إنّ البحث المعجمي في ترجمة مصطلح (Hermeneutic) يسفر عن معاني (القراءة أو التلاوة أو الترجمة أو الشرح أو التفسير أو التأويل...)، أمّا البحث في ترجمة المصطلح عند الباحثين

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

والمفكرين العرب فيسفر عن (التأويلية)، أو (علم التأويل)، أو (فن التأويل)، أو (نظرية التأويل)، أو غير ذلك من الترجمات. "وإنّ (التأويلية) و (التأويلات) و(علم التأويل) مصطلحات مقابلة للمصطلح الأجنبي: (الهيرمينوطيقا)، وهي تفيد بمجموعها سبر النص وتحليله لتحصيل وجوه فهمه (...). ويختلف هذا المصطلح عن قرينه: (التفسير) و(التأويل)؛ لأنهما يعبران عن عملية الفهم، أو السبر، أو الشرح ذاتها، بينما الهيرمينوطيقا هي نظرية التفسير، أو علم التفسير، أو علم فهم النص؛ بمعنى: أنّها تنظر لقوانين القراءة والتأويل في التاريخ، والفلسفة، والأدب، والنقد، وعلم الجمال، فإنّها انحصرت في طور متأخر من صيرورتها في نطاق علم التصوص، وأصبحت قانوناً مقعداً للسبر والتحليل"¹، ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى استعمال (التأويلية) كترجمة عربية مقابل (الهيرمينوطيقا) فيكتب: "الهيرمينوطيقا أو التأويلية إذا شئنا استخدام مصطلح عربي"²، وعلى نحوه يكتب طه عبد الرحمن: "نستعمل مصطلح (التأويلات) في مقابل المصطلح الأجنبي المعرب (هيرمينوطيقا) والتأويلات عبارة عن (النظر في وجوه تحصيل الفهم للتصوص)³."

يبد أن من الباحثين من فضّل تعريب الكلمة تعريباً حرفياً؛ من (Hermeneutic) إلى (هيرمينوطيقا / هيرمينوتيك)، لما للمصطلح من خصوصية تميّزه؛ فهو يشمل معاني عدّة؛ كالشرح، والتوضيح، والفهم، والتفسير، والتأويل، والترجمة، وغيرها

1 قطب الريسوي: النصّ القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر -مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني-، ص256.

2 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص16.

3 طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، ص38.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

من المعاني التي تختلف بحسب اختلاف المذاهب الفلسفية، والتوجهات الفكرية، والتي أثرت في اضطراب دلالة مصطلح (الهيرمينوطيقا)¹.

وإننا نذهب مذهب من أثر التعريب الحرفي للفظ، وسماها باسمها الأجنبي، على أن تكتب بالحرف العربي؛ وذلك لبواعث منها:

1- بيان الأصل الأجنبي للفظ: ذلك أن الأذن عند سماعها للفظ الهيرمينوطيقا، تميز أنه لفظ أجنبي لم تعهده في اللسان العربي وأوزانه، فيحتفظ اللفظ بأصله اللغوي حتى وإن تعدد استعماله إلى غير لغته.

2- الحفاظ على خصوصية الألفاظ والاحتراز من تجميع المعاني أو غموضها أو التباسها: وذلك بسبب التضمنات الدلالية التي يأخذها كل مصطلح، والاختلاف بين الفلاسفة التأويليين في

1 وقد اعترض بعض الكتاب على هذه الترجمة، واستهجنوها، ولم يروا حاجة لاستعمال التعريب وأصرّوا على ضرورة استعمال الترجمة إلى لفظ "التأويلية"، أو علم التأويل أو ما يشبهها من الترجمات التي تربط الهيرمينوطيقا بالتأويل العربي، أمثال عبد المالك مرتاض الذي يكتب منتقدا هذه الترجمة: "وعلى أن من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح إلى العربية في صورته الغربية بكلّ فحاجة فأطلق عليه "الهيرمينوطيقا"، وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة مادام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبق لنا إذن، إلا أن نستعمل "التأويلية" مقابلاً للمصطلح الغربي القديم وإنّا لا نرى بتعددية هذا المفهوم بالقياس إلى الاستعمالين الاثنين: المصطلح الفلسفي (L'hermeneutique)، والمصطلح النقدي (L'interpretation)". عبد الملك مرتاض: "التأويلية بين المقدس والمدنس"، مجلة عالم الفكر، المجلد 29، العدد الأول يوليو/سبتمبر 2000م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 263.

على أننا لا نرى أن رفضه تعريب اللفظة لهجاتها أو ثقلها، أو لقبها كما ذكر؛ بل هي محاولة بائسة من أجل تجميع المفاهيم، والتوسّل بما هو معروف (التأويل) لخدمة الدخيل (الهيرمينوطيقا)، وفي أحسن الحالات يكون استنكاره هذا لجهله الفرق بين المفهومين ولا يتصوّر من مثله هذا.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

توظيف هذا المصطلح أو ذاك، وما يترتب عن الترجمة من لغة إلى أخرى من تشويش دلالي أو غموض والتباس يكتنف هذا المصطلح أو ذاك¹.

3- لا يوجد لفظ عربي يطابقها تماماً؛ حيث تجد أنّ الهيرمينوطيقا في بيئتها الأصلية - في العالم الغربي - تختلف تعريفاتها وتتعدد معانيها وتنوع وسائلها وأدواتها ومناهجها، فهي تعرف اضطراباً في بيئتها، ولم تستقرّ بعد على منهج مضبوط أو تعريف متفق عليه يمكن من خلاله البحث عن مفردة أو مركّب عربي يدلّ عليها، فإطلاق (علم التأويل) على (الهيرمينوطيقا) فيه تمويه كبير على القارئ، وأمّا ترجمة (الهيرمينوطيقا) إلى (التأويل)، أو (التأويلية) ففيه غموض والتباس.

الفرع الثاني: مقارنة مصطلحية بين الهيرمينوطيقا والتأويل.

تقترب الهيرمينوطيقا من التأويل الإسلامي في بعض مدارسها - التي تهتم بالنص والمؤلف -، بينما تفترق عنه في كثير من الأسس النظرية والقواعد والمناهج والأهداف، ما يجعل من الخطأ العلمي التعبير عن التأويل بالهيرمينوطيقا، أو تعريب الهيرمينوطيقا بلفظة التأويل المجردة، ما من شأنه أن يوهم المتلقي بالتطابق بينهما. فالتأويل كمصطلح إسلامي ليس مطابقاً، ولا مرادفاً لمصطلح الهيرمينوطيقا الغربي، سواء كان ذلك من حيث اللفظ، أو من حيث المعنى، أو من حيث المناهج، والآليات، والوسائل.

1 عماري مصطفى: إشكالية التأويل في الفكر الغربي والفكر العربي، ص5.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

أولاً: مقارنة بين الميرمينوطيقا والتأويل.

رغم الاختلاف العميق بين الميرمينوطيقا والتأويل من حيث الوسائل والمناهج والأهداف، غير أنّهما قد يشتركان في بعض الجوانب الأخرى، لذلك يبقى البحث في أوجه التشابه بينهما سائغاً، ودراسة إمكانية توظيف هذا المفهوم الأجنبي على النصوص الشرعية واجباً، في ظلّ الافتتان الكبير بحضارة الغرب، واللّهث المتزايد نحو تطبيق كلّ مخلفاتها على خصوصياتنا الثقافية، وأصولنا الشرعية.

وفيما يلي جدول يوضح أوجه الشبه أو الاختلاف بين المصطلحين:

الميرمينوطيقا	التأويل	
هي عملية فهم ما لم يقله النص من خلال ما قاله، على اختلاف في المنطلقات والاعتبارات والعلاقة بين (المؤلف - النص - القارئ).	في القرآن الكريم: ردّ القول أو الفعل إلى الحقيقة المرادة منه في عالمي الغيب أو الشهادة. في علم الأصول: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بدليل.	المعنى
المتلقي (القارئ) دون اشتراط أية شروط.	المجتهد (من توقّرت فيه شروط الاجتهاد).	القائم به
لا يحتاج إلى دليل.	يحتاج إلى دليل معتبر.	الدليل
يختلف باختلاف المذهب الفلسفي: *الأولوية للفهم ولا حاجة للمنهج. *اختلاف المنهج باختلاف المذهب	الالتزام بشروط التأويل وضوابطه كأن يكون التأويل موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وأن	المنهج

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

	يكون مما يقبل (يحتمل) التأويل...	الفكري.
المجالات	الفرعيات والألفاظ الظاهرة المحتملة.	يدخل إلى جميع المجالات والمعاني والألفاظ.
المميزات والحدود	- يبحث التأويل بالأساس في تحقيق قصد المخاطب من خطابه (نصّه). - النص الشرعي وحي إلهي لا يماثل باقي النصوص البشرية. - التأويل محدود بما يحتمله اللفظ. - ألا يصادم قطعياً أو معلوماً من الدين بالضرورة.	- تبحث الهيرمينوطيقا عن توليد المعنى من النص حسب الاتجاه الفلسفي (البحث عن قصد المؤلف، أو البحث عن ما يفهمه المتلقي بغض النظر عن قصد المؤلف، أو البحث عن أكبر قدر من المعاني التي يمكن توليدها من النص بغض النظر عن أي مؤثر خارجي) - تتساوى جميع النصوص من حيث أنّها تستعمل اللغة في التعبير. - انفتاح الدلالة وتشظي التأويل. - تعدد التأويلات (لانهائية التأويل). - استقلال معنى النص عن مقصد مؤلفه.

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

ثانياً: تحليل معطيات الجدول:

يمكن تحليل معطيات الجدول السابق من استنتاج الأمور الآتية:

أ- هناك تقارب دلالي بين المصطلحين؛ حيث أنّ كلاّ منهما يهتم بالبحث في المعاني الخفية -أو المحتملة- للنصوص.

ب- يختلف المصطلحين في تعاملهما مع النصوص الشرعية، حيث أنّ التأويل في الفكر الإسلامي يميّز في التعامل بين النصوص الأدبية والاجتهادات البشرية وبين نصوص الوحي، فيعطي الأخيرة القداسة والمكانة التي تليق بها، ويشترط شروطاً خاصة لتلائم خصوصيتها الربانية. بينما تتساوى جميع النصوص في مرتبة واحدة، في نظر الهيرمينوطيقا؛ فلا مزبّة لنصّ على آخر، ولا قدسيّة له، طالما أنّه يتوسّل باللغة لتوصيل معناه، ثمّ إنّ بعضها لا يكثرث بقصد مؤلّف النصّ، بل يحكم بموته بمجرد ولادة نصّه، ويعطي القارئ الحرّية المطلقة في فهم النصّ أو تأويله، أو استعماله، وكنتيجة حتميّة لهذه المقدّمات يتعدّد معنى النصّ الواحد بتعدّد القرّاء، والوسائل، والمناهج، لذلك كان من أهمّ النعوت التي تتسم بها الهيرمينوطيقا المعاصرة على اختلاف مناهجها وآلياتها؛ انفتاح القراءة وتشظّي المعنى، ولا نهائية التأويل (تعدّد التأويلات).

ت- يهدف التأويل في الفكر الإسلامي إلى تحقيق مقصد المخاطب (الشارع) من كلامه (النص الشرعي)، ومن ثمّة فدائرة التأويل ضيقة في العلوم الإسلامية، بينما تهدف الهيرمينوطيقا إلى إبداع المعاني وتوليد أكبر قدر من

الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية.

التأويلات للنص الواحد، بغض النظر عن قصد مؤلفه، ما يؤدي إلى عشوائية التأويلات، وضياع المعنى الأصلي للنص، وفوضى الفهم.

أضحى جلياً أنه لا يصحّ توظيف الهيرمينوطيقا كمرادف للتأويل كعلم شرعي موضوعه الرئيس نصوص الوحي المقدّس، ويبقى البحث في شرعية توظيف الهيرمينوطيقا الغريبة بمناهجها وخصوصيّاتها على النصوص الشرعية، من أجل فهم الوحي المقدّس، واكتشاف معانيه، واستنباط الأحكام منه. فلا شك أن الاستفادة من الغير ممّا يستحبّه العقل، ولا يصدّه الشرع، إذا كان موافقاً لكتّياته، خادماً لمقاصده، وهذا ما سيتمّ بحثه في الفصول القادمة من البحث.

الباب الأول: مناهج التأويلات الحديثة

- عرض ونقد -

ويحتوي على فصلين:

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق مناهجها
على النص الشرعي.

الفصل الثاني: مناهج التأويلات الحديثة للقرآن الكريم
- عرض ونقد -.

الباب الأول: منهج التأويلات الحديثة - عرض ونقد-

الباب الأول: منهج التأويلات الحديثة - عرض ونقد-

يمكن الاختيار الصحيح والدقيق للمنهج المناسب لموضوع الدراسة في ميدان البحث العلمي، من الوصول إلى نتائج علمية رصينة، فمن البديهي أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض -على الباحث- المنهج المناسب لعمله البحثي، وهكذا تتنوع المناهج حسب تنوع المواضيع. فكلما كان المنهج المجتبي ملائماً لموضوع الدراسة، متناغماً مع حيثياته، منسجماً مع خصوصياته، كان البحث أكثر علمية ومصداقية وانتاجاً.

وإنه ليفترض على الباحث في مجال معرفي معين، أن يكون على قدر من العلم التأسيسي -على الأقل- الذي يمكنه من فهم موضوع بحثه، والمواضيع المتعلقة به، كما يجب أن يتمتع بذهن ألمعي يحسن من خلاله اختيار المنهج الأنسب للدراسة، والتمكّن منه؛ فهماً لآلياته، واختباراً لجدواه، ونقداً لنتائجه؛ حتى يتوصّل إلى نتائج مقبولة نظرياً على الأقل.

وإنّ الموضوعيّة العلميّة ترفض الحكم على الأشياء بناء على التقاليد أو الموروثات التي نشأ المرء في كنفها أو تربى عليها؛ حيث ترسخ في ذهنه أنّها وحدها مكن الصواب إذ لا صواب في غيرها، كما ترفض في الوقت ذاته الاستسلام لكلّ وافد دون سبر وتمحيص ودراسة واختبار، فكلّا الأمرين يفضي إلى الغلو والانحراف ومفارقة الصواب.

ولعلّ من أخطر ما ابتليت به الأمة الإسلاميّة اليوم، هو غياب العقل المنهجي -إلا من رحم ربّك- القائم على الموضوعيّة والوسطيّة والاعتدال والتوازن؛ فطائفة غلبت عليها الجاهلية القديمة فجعلت ميراث الآباء والأجداد معتصماً وحيداً للمعرفة واليقين، ورفضت كلّ جديد محدث. وقد نهى

الباب الأول: مناهج التأويلات الحديثة - عرض ونقد-

الله تعالى عن التقليد الأعمى والاتباع من غير دليل في غير ما آية؛ منها قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [2] (الأنبياء: 2)، وقال أيضاً: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُّحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُّعْرِضِينَ﴾ [4] (الشعراء: 4)؛ فالتعصّب للقديم ورفض المحدث بغير دليل راجح معتبر لا خير فيه. بينما تجرّدت طائفة أخرى من كلّ قديم، وانسلخت من أصلها وتاريخها، وانبهرت بكلّ وافد غربي المصدر، ورضيت بكلّ محدث، دونما سبر ولا تمحيص ولا نقد. ولا شكّ في وجود مساحة بينهما تضمّ طائفة من الذين يحاولون قبول الجديد دون التفريط في القديم، كما أن التوفيق أمر إلهي يهبه لمن يشاء من عباده العاملين المتقين المخلصين قصداً، المستقيمين عملاً ومنهجاً، أمّا من غلب عليه هواه فتجده تائها بين هذا وذاك، يغلب على حاله الارتجال والتلقائية والفوضى.

والحديث في هذا الباب على نوع من الطائفتين الأخيرتين؛ الطائفة التي رفضت القديم بكلّ ما فيه، وأقبلت على الجديد وانحلت فيه، وأحد أصناف الطائفة الوسطى الذي يدّعي المزج بين القديم والحديث لتحقيق تجديد العلوم الإسلامية، هذا الاتجاه الذي يختار أن يسمّي نفسه بالتيار الحداثي -سواء تيار الحداثة بالمفهوم والمناهج الغربية، أو تيار الحداثة الإسلامية- أو تيار الإعجاز العلمي والتفسيرات العلمية التجريبية، وهي جميعها تركز بالأساس على "التأويل"؛ أي إعادة تأويل النصّ القرآني؛ ومن ثمّ كان القصد هنا هو دراسة مناهج وتطبيقات هذه التيارات في تأويل النصّ القرآني دراسة نقدية، تشمل المفاهيم، والمناهج، ونماذج من تطبيقات تلك المناهج في تأويل القرآن الكريم، انتهاءً إلى بيان مآلاتها ونتائجها.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق

مناهجها على النص الشرعي.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة الحادثة.

المبحث الثاني: التأويل الحداثي والنص القرآني.

المبحث الثالث: أبرز دعاة تطبيق مناهج الحادثة على النص الشرعي.

المبحث الرابع: القرآنيون والحداثة والنص القرآني.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص الشرعي.

تعرض الأمة المسلمة في عصرنا الراهن، إلى تجاذبات ثقافية عديدة، بسبب التطور العلمي، والمادي الذي يشهده العالم المعاصر؛ فقد مكن تطور العلوم والتكنولوجيات الحديثة من انتهاك كل الحواجز، واقتحام بيوت المسلمين على غرار غيرهم من الشعوب-، ونتيجة لضعف الوازع الديني لدى بعض المسلمين، وتشدد بعضهم الآخر، والانغلاق والتفوق... انبهر بعض الناس بالوافد الجديد، وتنصّلوا من كل قديم، وثاروا ضده بحثا عن كل ما هو جديد، دونما تبصّر بمآلاتا ونتائج. فتلقّفهم أيادي الحداثة، فسارعوا لاحتضانها، وغرقوا في أعماقها، ولبسوا لباسها، وتلوّنوا بألوانها، ثم رجعوا إلى القرآن والسنة ليلبسوها مما لبسوا، ويلوّنوها كما تلوّنوا، ويجددوا فيها كما زعموا. وإنّ الهدف من هذا المبحث هو التعرف على الحداثة من حيث أصلها، وأبرز محطاتها التاريخية -التي تفيّد في موضوع البحث-، وأبرز دعاة جلبها وتوظيفها في العلوم الإسلامية وفهم وتأويل النص القرآني خصوصا، تمهيدا لدراسة مناهجها وتطبيقاتها في القادم من المباحث.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

المبحث الأول: حقيقة الحداثة.

يعرف العالم المعاصر سيطرة غربية جلية في أغلب المجالات؛ الاقتصادية، والسياسية، والعسكرية، والصناعية... وغيرها، وتسعى الدول الغربية جاهدة لبسط سيادتها وهيمنتها وفرض ثقافتها على الآخر والقضاء على تاريخه وهويته، بدءًا بفرض لغتها ومصطلحاتها التي يتم انتاجها وفق دراسة علمية دقيقة وعميقة، باعتبار أن المصطلحات ليست مجرد ألفاظ للتعبير عن الأشياء؛ بل هي - عند الأمم التي تحترم ذاتها وتسعى لبناء حضارتها - علم قائم بذاته ونظام يحمي القيم والمبادئ التي تحدد هوية الأمم وانتمائها. ولعلّ من أبرز سمات العالم العربي المعاصر -عموما- في المقابل؛ هو الضعف الذاتي، والانهيار بالآخر، وسيادة (ثقافة) الاستهلاك، وغياب روح المنافسة والتحدي والإبداع. وإنّ من أبرز المصطلحات المتداولة في المجال العلمي والإعلامي اليوم، مصطلح الحداثة وهو مصطلح غربي المولد والمنشأ، انتقل إلى الحقل الثقافي العربي بفعل الترويج له من قبل وسائل الإعلام الغربية ثمّ العربيّة، وبعض (المثقفين)، والأدباء والشعراء...، ومن ثمة فإنّه يجب البدء بمعرفة مفهوم الحداثة في الحقل المعرفي الغربي، ثمّ الانتقال إلى التعرّف على مفهومها في الحقل المعرفي العربي والإسلامي.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

المطلب الأول: الحداثة بالمفهوم الغربي.

الحداثة أو "Le Modernisme" (بالفرنسية)، أو "Modernism" (بالإنجليزية)، هو اسم مشتق من كلمة "Modern"؛ وهو وصف لكل ما هو حديث، وكل ما هو معاكس للقديم، فالحداثة نقيض القدم¹.

الفرع الأول: مفهوم الحداثة.

بالبحث عن جذور واشتقاقات ومعاني اللفظة في القواميس الغربية، نجد أنها قد عُرِّفت بتعريفات عديدة بحسب المجال الذي تدرس من خلاله؛ تشترك هذه التعاريف فيما بينها في المفهوم العام الذي يعني: "مخالفة كل ما هو قديم وقطع الصلة به"، فعرفت بعض القواميس بأنها: "طريقة جديدة في العيش والتفكير"²، وعرفها بعض الباحثين مفرِّقا بينها وبين العصرية بقوله: "تعرف الحداثة Modernity كحالة أو ظرف لواقع اجتماعي مناقض تماما لكل ما هو قديم من الخبرات البشرية، بينما تعني العصرية أو التحديث أو المعاصرة Modernization عملية انتقالية للتحوّل من التقاليد والمجتمعات البدائية، إلى مجتمعات حديثة"³، فالمعاصرة Modernization إذاً تعني مواكبة العصر،

1 Merriam-Webster: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/modernity>.

2 The Britannica Dictionary: <http://www.learnersdictionary.com/definition/modernity>

3 Robbie Shilliam: Modernity and Modernization, International Relations Theory, November 2017, <https://oxfordre.com/internationalstudies/view/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-9780190846626-e-56>.

الفصل الأول: مفهوم الحديثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

ومجاراته¹، دون أن تحمل اللفظة خصوصية فكرية أو مذهبية في ذاتها، كالمصطلحين Modernity وModernism.

وبالبحث عن معنى المصطلحين الأخيرين Modernity وModernism في المعاجم والبحوث الأجنبية، نجد أنّ هناك اختلافاً كبيراً بين الباحثين حول حقيقة المصطلحين، فمنهم من يرى أنّ المفردتين الإنجليزيتين مترادفتين، وكذلك نظيرتيهما باللغة الفرنسية؛ فقد جاء في القاموس الفرنسي "لاروس"، أنّ كلمة "Modernisme" مرادفة لكلمة "Modernité" وتعني حالة مخالفة ومناهضة تماماً لكلّ ما هو قديم في جميع النواحي الفنية والأدبية والاجتماعية، والدينية.. بدأت مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.²، فيما نجد البعض يفرّق بين الكلمتين، - كما في القاموس الإنجليزي أوكسفورد³ مثلاً - فمصطلح "Modernity" يعني أي تجديد فكري أو مفاهيمي أو اجتماعي... تغيّر باختلاف الزمن، بينما يطلق مصطلح "Modernism" على الحركة التي تضم مجموعة من النظريات الفكرية، والتاريخية، والاقتصادية، والثقافية، والفلسفية، الثائرة ضد كل قديم، والتي ظهرت أواخر القرن التاسع عشر ميلادي بالقارة الأوروبية، وتدعو إلى التخلص من سلطة الكنيسة وإعادة تفسير التعاليم الكاثوليكية التقليدية⁴، وينبّه إلى ذلك أحد الباحثين إذ يقول: "وإن يكن مصطلحا modernity وmodernization يمكن الجمع بينهما ليعنيا المعاصرة

1 Merriam-Webster: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/modernization>.

2 LAROUSSE Dictionnaires ; Modernisme ; Modernité.

3 See ; OxordDicionary ; Modernism ; Modernity.

4 See: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/modernism>; <https://www.merriam-webster.com/dictionary/modernity>.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

أو التجديد، فإن مصطلح modernism يختلف عنهما تماماً. إذ ينبغي أن نفرق بين مصطلحين أجنبيين، من المؤسف أن كليهما يترجم ترجمة واحدة وهي (الحداثة) أما المصطلح الأول فهو: modernity الذي يعني إحداث تجديد وتغيير في المفاهيم السائدة المتراكمة عبر الأجيال نتيجة وجود تغيير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الزمن. أما الاصطلاح الثاني فهو modernism ويعني مذهباً أدبياً، بل نظرية فكرية لا تستهدف الحركة الإبداعية وحدها، بل تدعو إلى التمرد على الواقع بكل جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية...، وهو المصطلح الذي انتقل إلى أدبنا العربي الحديث، وليس مصطلح modernity الذي يحسن أن نسميه المعاصرة، لأنه يعني التجديد بوجه عام دون الارتباط بنظرية ترتبط بمفاهيم وفلسفات متداخلة متشابكة¹.

وبالبحث هنا وإن كان محققاً من ناحية أنّ الحداثة كمصطلح عربي يجب أن يقابل بالمصطلح الغربي Modernism، وليس Modernity، لكي لا تتمّ مخادعة غير المتخصصين، فإنّ هذا يصحّ في مرحلة الحداثة الأولى؛ إذ الغالب على الأذهان اليوم أنّ المتحضّر والمثقف هو من يتّبع النمط الغربي في كلّ شيء، وهذا المعنى وإن كان خاطئاً، غير أنّه هو السائد والرائج في واقعنا اليوم؛ وبذلك فإنّ إطلاق مصطلح Modernity ليرادف مصطلح Modernism، وإن كان من حيث الاستعمال غير دقيق علمياً - بل قد يتعمّد استعماله دون المصطلح الأصلي للتورية والمراوغة أحياناً -، فإنّّه يصحّ من باب التجوّز وكثرة

1 نجوى علي غريب: "الحداثة بين دعايتها وخصوصها"، مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع)، العدد 22، أكتوبر 2017م، ص 209، نقلاً عن: محمد خضر عريف: الحداثة مناقشة هادئة لقضية ساخنة، ص 11-12.

ومسعد محمد زياد: "الحداثة: مفهومها - نشأتها - روادها"، المنشور بتاريخ: الخميس 4 أيار (مايو) 2006م.

https://www.diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=4302

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الاستعمال؛ فبينما نجد أن البعض يفرّق بين الحداثة Modernism كمرحلة تاريخية عرفت بالتمرد على الدين (الكنيسة) والقطيعة مع كلّ ما هو قديم في شتى المجالات؛ الأدبية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية،....، وأنّ ما بعد الحداثة Post Modernism؛ هو "اتجاه فكري يرفض الحداثة، كما يرفض النظريات والأنساق التفسيرية الكبرى التي تحاول تفسير كل الظواهر، وتتنبأ بالمستقبل الإنساني وتصنعه، وتعتبر أن ذلك هو الذي يحقق التحرر والتقدم"¹، وأنّ Modernity ما هي إلاّ معاصرة أو مواكبة العصر ومجارات لتغيرات الزمن، ولا علاقة له لا بالحداثة ولا بما بعد الحداثة؛ يرى الكثير من الباحثين أنّ مصطلح Modernity أصبح يحمل نفس معنى مصطلح Modernism؛ إذ لا معاصرة ولا تقدّم - في نظرهم - إلاّ بتحقيق النموذج الحداثي ومواكبة تعاليم الحداثة، فمصطلح Modernity ما هو إلاّ معاصرة للواقع الحداثي الذي فرض نفسه في العالم الغربي في شتى المجالات، وهذا ما يبرر جعل المصطلحين مترادفين في كثير من البحوث والمعاجم الأجنبية.

وبعد أن اتّضح معنى الحداثة في القاموس الدلالي الغربي، جاز الانتقال إلى مصطلح الحداثة كما عرّفها مفكرو وفلاسفة الغرب؛ يقول شارل بودلير²: "ما أعنيه بالحداثة هو العابر والهارب والعرضي، إنّها نصف الفن الذي يكون نصفه الآخر هو الأبدي

1 علي بن نايف الشحود: موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة، المكتبة الشاملة، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، (57/1).

2 شارل بودلير Boudelaire (1821م - 1867م) هو أديب وشاعر فرنسي، ويعدّ أحد مؤسسي الحداثة، عرف بالفوضى الفكرية والأخلاقية وربط كلّ تصرفات الإنسان بالجنس، له ديوان "أزهار الشر".

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

الثابت¹، هذا التعريف يصوّر حالة الفن الحدائي الذي يحاول الهروب من كلّ ثابت وكلّ قديم، وأنّه في نفسه لا يتّصف بالاستمراريّة ولا الثبات فهو حالة عرضيّة عابرة. وهي عند هنري لوفيفر²: "عبادة الجديد من أجل الجديد"³، ونلاحظ من خلال هذا التعريف أنّ الحادثة عبثيّة ولا عقلانيّة؛ إذ أنّ الهدف منها إنّما هو تقديس كلّ جديد، لا شيء سوى لكونه جديداً، وهو مفهوم يعارض المنطق والموازن العقليّة، ويناقض رؤية آلان تورين⁴ للحادثة الذي يقول: "أنا أعرف الحادثة اليوم بأنها الدفاع عن الذات بقدر ماهي عقلنة"⁵، فهو يرى أنّ الحادثة هي دفاع عن الذات، وكأنّ الذات في حرب استيلا، والحادثة سلاحها في التصدّي لهذا العدو الذي يريد قتل عقلها، فهي تهدف لتحقيق ذاتها عن طريق العقلنة. لكنّ هذا التعريف لا يصدق على الحادثة، فبالرغم من كونها فعلاً دفاع عن ذات الفرد الأوروبيّ ضد الاستبداد الكنسي في عصور الظلام، إلّا أنّ الحادثة أبعد ما

1 خيرة حمر العين: جدل الحادثة في نقد الشعر العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ط1996م، ص31.

2 هنري لوفيفر Henri Lefebvre (1901 - 1991) فيلسوف وعالم اجتماع وسياسي وناقد أدبي فرنسي، اشتهر بريادته في نقد الحياة اليومية، ونقد الستالينية والوجودية والبنوية.

3 ر: فاطمة الزهراء الناصري: "القراءة الحداثيّة للنص القرآني - دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسمات والأهداف"، ملتقى أهل التفسير، <https://tafsir.net/article/5217/al-qra-at-al-hdathyt-llns-s-al-qr-aany-drast-nzryt->

[hwl-al-mfhwm-walnsh-at-walsmat-wal-ahdaf](https://tafsir.net/article/5217/al-qra-at-al-hdathyt-llns-s-al-qr-aany-drast-nzryt-hwl-al-mfhwm-walnsh-at-walsmat-wal-ahdaf)، التاريخ: أبريل 2024م.

4 عالم اجتماع فرنسي معاصر ولد سنة 1925م، اشتهر بنظريته لمفهوم مجتمع ما بعد الصناعي، مؤمنون بلا حدود/<https://www.mominoun.com/articles/نقد-الحادثة-لآلان-تورين-3336>

5 ر: فاطمة الزهراء الناصري: القراءة الحداثيّة للنص القرآني، <https://tafsir.net/article/5217/al-qra-at-al-hdathyt-llns-s-al-qr-aany-drast-nzryt-hwl-al-mfhwm-walnsh-at-walsmat-wal-ahdaf>

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

تكون عن العقلنة، فهي باتفاق أغلب الفلاسفة والمفكرين؛ تحديد، يهدف إلى القطيعة مع الماضي، في حركة تحديد مستمرة، لا نهاية لها، فهي لا تثبت على رأي، ولا على فكرة، ولا تنضبط بضابط، وهذا ما يظهر جلياً في قول فولير¹: "الحادثة هي التعصب للحاضر ضد الماضي"² وكذا رولان بارت³ الذي يعتبر الحادثة "زلزلاً حضارياً عنيفاً وانقلاباً ثقافياً شاملاً... فالحادثة تدعو إلى إعادة النظر في كثير من الأشياء والتحرر من القيود، فهي عملية تقديمية حتى ولو كان المخاض عسيراً، فهي تنشده عصرًا جديدًا اقترن بالتطور والتقدم وتحرر الإنسان، فالحادثة هي رؤية فلسفية وثقافية جديدة للعالم"⁴. وهذا ما يتعارض مع مبادئ العقل، إذ العقل السليم يفرض أن تكون حركة الفكر بلا مرجعية ولا أصل يبنى عليه غيره، وتعبير رولان بأن الحادثة "زلزال عنيف" يعكس فكر الهدم الذي تقوم

1 جوستاف فولير Gustave Flaubert (1821 - 1880): روائي فرنسي درس الحقوق، وعكف على التأليف الأدبي، من مؤلفاته: "التربية العاطفية"، "مدام بوفاري" "تجربة القديس أنطونيوس".

2 محمد الشيكري: هايدغر وسؤال الحادثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط 2006م، ص 12.

3 رولان بارت (بالفرنسية) (Roland Barthes): فيلسوف فرنسي، ناقد وكاتب أدبي، دلالي، ومنظر اجتماعي. وُلد في شيربورج بفرنسا 12 نوفمبر 1915 وتوفي في باريس في 25 مارس 1980، أثر في تطور مدارس عدة كالبنوية والماركسية وما بعد البنوية والوجودية، بالإضافة إلى تأثيره في تطور علم الدلالة، تتوزع أعمال رولان بارت بين البنوية وما بعد البنوية، فلقد انصرف عن الأولى إلى الثانية أسوة بالعديد من فلاسفة عصره ومدرسته. كما أنه يعتبر من الأعلام الكبار في تيار ما بعد الحادثة.

<https://foulabook.com/ar/author/%D8%B1%D9%88%D9%84%D8%A7%D9%86-%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D8%AA>

4 زعربان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحادثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط 1، 1992م، ص 18.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

عليه الحادثة؛ فهل الزلزال إلاّ تدميرٌ لما كان، ونقض له، وإفساده!!، وليس أيّ زلزال؛ بل هو زلزال عنيف وشامل، لم يترك أمراً إلاّ ويأتى عليه بالتدمير، فلم تبق أيّ ثوابت يحتكم إليها أو يبنى عليها!

ويعتقد جان بوديار¹ أنّ الحادثة: "ليست مفهوماً سوسولوجياً²، أو سياسياً، أو تاريخياً بحصر المعنى، وإنما هي صبغة مميزة للحضارة، تعارض صبغة التقليد؛ أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات، تفرض الحادثة نفسها وكأنّها واحدة متجانسة مشعة عالمياً انطلاقاً من الغرب، ويتضمن هذا المفهوم إجمالاً الإشارة إلى تطوّر تاريخي بأكمله، وإلى تبديل في الذهنية"³، إذّا تبقى نزعة العداة للماضي موجودة وحاضرة بقوة في جميع التعاريف، وهو عداة شمل كل قديم مهما كانت قداسته، أو شرعيته، أو قيمته العلميّة أو الأخلاقيّة، وهذا الأمر في حدّ ذاته منقصة للحادثة؛ فهو يجعلها حقاً عبثيّة، ولا عقلائيّة، ولا علميّة، بل هي مواجهة التعصّب بالتعصّب والعنصريّة، فهي وقعت في نفس الجرم التي ادعت أنها وجدت من أجل محاربته.

1 جان بوديار Jean Baudrillard (1929 – 2007) منظر ثقافي وفيلسوف ومحلل سياسي وعالم اجتماع، وناقد أدبي فرنسي، تأثر بفكر كارل ماركس، وفرديناند سوسور، وكلود ليفي ستروس، تصنّف أغلب أعماله ضمن اتجاه ما بعد الحادثة وما بعد البنيويّة.

2 السوسولوجيا: مصطلح يطق على علم الاجتماع؛ وهو العلم الذي يهتم بدراسة القوانين والمجتمعات التي تتغيّر وتطوّر وتحكم المجتمع.

3 تواتي نور الدين: "الحادثة ومجتمع المعلومات"، دراسات اجتماعية، جامعة الجزائر 3، العدد 13،

<https://platform.almanhal.com/Files/2/68132>

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

ويحاول جيف فاونتايين أن ينحو بالحادثة منحى آخر، يخالف فيه تعريفات غيره من المفكرين، حيث يربطها بالعلم والتطور والتمدّن والتكنولوجيا، وأنها فقط تشكّ في صحة الكتب المقدّسة، دون أن يشير إلى عدائها ضد القيم والأخلاق وكل ما هو قديم، ودون أن ينبه على منشئها الأوروبي. فيعرّف الحادثة بأنّها: "سلسلة من التحوّلات في المجتمع المعاصر، قائمة على أساس التمدّن والتصنيع والعلم والتكنولوجيا، والتي أصبحت أساساً لفكرة الشكّ الديني وعدم الاعتقاد بصحة الكتب المقدسة"¹.

نلاحظ أن هذه التعريفات مختلفة فيما بينها، وكلّ منها يركّز على جانب معيّن، عدا التعريفين الأخيرين اللذين حاولا وضع مفهوم عام وشامل للحادثة، رغم أنّه لا يوجد تعريف دقيق ومنضبط لها، ويمكن من خلال دراسة هذه التعاريف جميعها إجمال ركائز الحادثة وأبرز سماتها في العناصر الآتية:

1- الشمولية؛ فالحادثة ليست منحصرة في جانب معيّن، فهي تطلّ كافة الجوانب السياسية والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، والفلسفيّة... وغيرها، كما أنّها لم تبق منحصرة في قارّتها الأم - أوروبا - بل أصبحت شاملة للعالم أجمع.

1 ر: فاطمة الزهراء الناصري: القراءة الحداثيّة للنص القرآني، -<https://tafsir.net/article/5217/al-gra-at-al-hdathyt-llns-s-al-gr-aany-drast-nzryt-hwl-al-mfhwm-walnsh-at-walsmat-wal-ahdaf>

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

2- العبثية¹ وعدم الانضباط؛ وهو ما وُلد حالة من الفوضى وعدم الاستقرار، ويتجلى ذلك فيما يلي:

أ- تعريف بودلير للحادثة بأنها العابر والهارب والعرضي، يوحي بأنها أمر غير ثابت ولا يمكن ضبطه.

ب- الحركة الدائمة والتغير المستمر، وهذا ما وُلد اختلافاً كبيراً في تعريف الحادثة، فكلّ مفكر يعرفها كما يراها من منظوره الخاص.

ت- ادعاء تمجيد العقل والسعي نحو العقلنة، والعمل بخلاف ذلك، فهي تعادي كلّ قديم لا لسبب مقنع سوى لكونه قديماً، كما يلاحظ أيضاً غياب الهدف السامي، وتسفيه العقل "التغير من أجل التغير"² أو "عبادة الجديد من أجل الجديد".

ث- غياب المرجعية، والشكّ في كل شيء.

3- القطيعة مع كلّ قديم بغض النظر عن قيمته (خيبة الأمل)؛ فالحادثة ترفض كلّ قديم لمجرد أنه قديم، مهما كانت قيمته العلميّة أو الأخلاقيّة أو الدينيّة.

4- العلمانية: ذلك أنّ أساس الحادثة وقوامها يتركز على التخلي عن تأثير الدين على المستوى المجتمعي والسياسي بوجه أولى.

1 العبثية Absurdism: مدرسة أدبيّة فكريّة تدعو إلى التحلل من جميع القيم والمبادئ الإنسانيّة التي تقيّد السلوك الإنساني، من أبرز دعاة الفرنسيان: صامويل بكيت 1906م، وأوجين بونسكو 1912م. ر: مصطفى حسينة: المعجم الفلسفي، ص308.

2 أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ت: أحمد خليل خليل، منشورا عويدات، بيروت - باريس، ط2، 2001م، (822/2).

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

5- العقلانية¹: حيث تزعم الحادثة أنّ الاستدلال العقلي هو الطريق الأوحى للوصول إلى المعرفة؛ ولذلك أنكرت كلّ ما لم يتوصّل العقل إلى إدراكه؛ كالمعجزات، والغيبيات... وغيرها، وهذا ما جعلها في تناقض مع ذاتها، وجعلها على العكس مما دعت إليه؛ لاعقلانية؛ إذ إنّ هناك كثيراً من الظواهر الغيبية تؤمن بها، ولا تملك دليلاً عقلياً عليها؛ كالروح... مثلاً.

من خلال رصد ركائز الحادثة يمكن صياغة مفهومها بأنها: "حركة تغيير مستمرة وشاملة لكافة المجالات تهدف إلى القطيعة مع الماضي والتحرر من كلّ القيود، بغضّ النظر عن النتائج، بدأت في القارة الأوروبية ضد الكنيسة وامتدت إلى العالم أجمع ضد كلّ دين أو معتقد"؛ وبذلك يكون هذا التعريف شاملاً لكافة خصائص ومرتكزات الحادثة؛ فهذا التعريف يشير إلى أنّ الحادثة هي ليست مذهباً أو منهجاً علمياً محدداً، بل هي حركة تضم مجموعة من الأفكار المختلفة، وهي حركة مستمرة وشاملة لكافة المجالات، كما أن الهدف منها هو التغيير والقطيعة مع الماضي، والتحرر من كلّ القيود، والمقصود بالماضي هنا، كلّ زمن سبق الزمن التي تحدث فيه الحركة، فاليوم مثلاً ماضٍ بالنسبة للغد، ويجب أن نتحرر منه بموجب أفكار الحادثة، وأنّ حركة التغيير هذه لا تهتمّ بالنتائج بقدر ما تهتمّ بإحداث التغيير، كما لم يهمل التعريف الأصل الثوري لظهور الحادثة ضد التعنتات الكنسية بأوروبا، ثمّ امتداد الحركة إلى كافة العالم وكافة المعتقدات.

1 العقلانية Rationalism: مذهب فكري فلسفي؛ يرى أنّ الاستدلال العقلي هو الطريق الوحيد للوصول إلى معرفة طبيعة الكون والوجود، وبدون الاستناد إلى الوحي الإلهي أو التجربة البشرية، وأنّه لا مجال للإيمان بالمعجزات أو خوارق العادات، كما أنّ العقائد الدينية ينبغي أن تختبر بالمعيار العقلي والتحليل الواقعي وليس بالإيمان والتعاليم الدينية؛ إذ العقل هو أساس توليد المعرفة الصحيحة. ر: مصطفى حسينة: المعجم الفلسفي، ص 324 وما بعدها.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الفرع الثاني: مفهوم ما بعد الحداثة Post-modernism

يعود ظهور مصطلح "ما بعد الحداثة" إلى فترة السبعينيات من القرن الماضي 1970م وما بعدها-، على لسان المهندسين المعماريين؛ "عندما أدخلوا على بناياتهم عناصر متفرقة ومتنوعة، قد اقتبسوها من جلّ فترات تاريخ فن الهندسة المعمارية؛ وذلك لوضع حدّ للوظيفة الضيقة التي اتصفت بها المعمارية الحديثة، ولاعتماد التزييق والتزيين، والبحث عن المتفرد وحتى العجيب. وعمّ هذا التوجه كلّ الفنون تقريباً وأصبح تصوّر "ما بعد الحداثة" يعني (فترة زمنية جديدة) جاءت على أنقاض الحداثة التي وهنت"¹.

وقد أثار هذا المصطلح "ما بعد الحداثة Post-modernism" -شأنه شأن مصطلح الحداثة- جدلاً واسعاً والتباسات كثيرة في الأوساط الثقافية والفكرية المختلفة؛ وذلك بسبب اختلاف النقاد والدارسين حوله، نظراً لتعدد مفاهيمه ومدلولاته من ناقدٍ إلى آخر. لكن، على الرغم من هذا، هناك شبه اتفاق عام على أنّ ما بعد الحداثة ظهرت كردّ فعل مضاد لحركة الحداثة -وإن كانت لا تختلف عنها في روحها العامة-؛ حيث "ينتقد تيار (ما بعد الحداثة) جلّ مفاهيم الحداثة الغربية وقيّمها، بحجة خيانتها لأهدافها؛ إذ أفرزت الحداثة

1 عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، سلسلة حوارات لقرن جديد، ط3، 1431هـ - 2010م، ص215-216.

الفصل الأول: مفهوم الهذاتة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الأوروبّيّة الأنظمة الشمولية الشموليّة¹ كـ "الفاشيّة"² والنازيّة³، والعنصريّة⁴، والشيوعيّة⁵؛ أي أنها أنتجت إيديولوجيات جامدة كرّست

1 الأنظمة الشمولية: هي أنظمة استبدادية دكتاتورية تسعى للسيطرة الشاملة على جميع ميادين الحياة: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، بل حتى الشخصية منها، فهي تضمّ جميع الأنظمة الديكتاتورية كالفاشية، والنازية، والصهيونية، وغيرها. ر: حنة آرنت: النظام الشمولي - آليات التحكم في السلطة والمجتمع -، ت: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع - الجزائر، دار الروافد الثقافية - ناشرون - لبنان، الطبعة الأولى، 2019م، ص 9-12.

2 الفاشية Fascism: مذهب سياسي اقتصادي نشأ بإيطاليا، واشتق اسم الفاشيّة وشعارها من حزمة العصي المطرقة وهي شعار الدولة في روما القديمة. ونظرية الفاشية السياسية تقوم على سيادة الدولة المطلقة، فالدولة أعظم من الفرد، وحقها يفوق حقوق الأفراد ويسمو عليه، ونظرية الفاشية الاقتصادية تقوم على تدخل الدولة في كلّ مظاهر النشاط الاقتصادي دون إلغاء رأس المال أو الملكية الشخصية. ر: مصطفى حسبيّة: المعجم الفلسفي، ص 372

3 النازية: هي نظرية دكتاتورية اشتراكية عنصرية تقوم على نظرية أدولف هتلر التي تقسم الناس بحسب العرق الذي ينتمون إليه، وتصنّف العرق الألماني أرقى الأجناس، بينما تدعو إلى تصفية الأعراق الأخرى التي تصنّفها في درجات غاية في السقوط، فجلبت الرعب والحروب إلى جميع أنحاء أوروبا. تعتبر المحرقة التي جرت بحق ستة ملايين يهودي أوروبي والإبادة بحق غجر الروما والسنتي في أوروبا من بين أعظم الجرائم التي ارتكبتها البشرية. مركز توثيق تاريخ النازية في ميونيخ <https://www.nsdoku.de/en/arabic>

4 العنصريّة Racism: نظرية تقسم النّاس حسب سماتهم البيولوجيّة (بيض، سود، حمر، صفر، زنج...)، وتبرّر التفاوت الاجتماعي، والاستغلال والحروب والإبادة الجماعيّة، وتجعل الجنس الأبيض في قمة الهرم (أجناس عليا)، والزواج في قاعدته (أجناس سفلى)، تمثّلت بصفة رسميّة في ألمانيا النّازيّة. ر: مصطفى حسبيّة: المعجم الفلسفي، ص 358.

5 الشيوعيّة: وهو مذهب فكري يقوم على الاتحاد وأنّ المادة هي أساس كلّ شيء، ويفسّر التاريخ بصراع الطبقات، وبالعامل الاقتصادي، ظهرت في ألمانيا على يد كارل ماركس وأنجلز، وتجسّدت في الثورة البلشفية في روسيا سنة 1917م، بتخطيط من اليهود، وتوسّعت على حساب غيرها - ومنهم المسلمون خصوصاً - بالحديد والنّار. ر: مصطفى حسبيّة: المعجم الفلسفي، ص 278 وما بعدها.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

تحليلات مغلقة، مما أدى إلى دوغمائية¹ الفكر والإيديولوجية²³. تركز فكرة ما بعد الحادثة بالأساس على فلسفة التفكير وهي أقرب إلى التقويض والعدمية والإقصاء، وتخطيط المقولات المركزية الكبرى التي هيمنت على الثقافة الغربية... من أفلاطون حتى يومنا هذا⁴.

ظهر مصطلح ما بعد الحادثة بعد الانتقادات التي ضربت مشروع الحادثة، وأفقدت الثقة به، وأجهضته، غير أن ردّة الفعل الناجمة عن سقوط مشروع الحادثة، كانت متفاوتة من حيث الرؤى والأساليب التي تصلح لتجاوز هذا المأزق الفكري، لذلك اختلف المفكرون والفلاسفة في تعريف ما بعد

1 الدوغمائية: مصطلح نصراني كاثوليكي مشتق من كلمة (دوجما) ومعناها: المبدأ ذو الصحة المطلقة، ويرتبط هذا المصطلح بالإلهام الذي تزعمه الكنيسة لنفسها، ويدخل في نطاقه ادعاء أن بابا الفاتيكان معصوم، وذلك بموجب دوجما صدرت عام (1870م)، وأصبحت الدوغماتية وصفاً يطلق على الحركات الشمولية كالشيوعية والفاشية. ر: موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة، (33/ 330).

2 Ideology: منهج في التفكير مبني على الافتراضات المترابطة والمعتقدات وتفسيرات الحركات أو السياسات الاجتماعية، أو الدينية أو الاقتصادية... أو غيرها والتي تشكّل في مجموعها ما يسمى بـ: "الإيديولوجية" والتي تشكّل خلفيّة فكرية يعتقد المنتسب إليها صحتها دون ما سواها، فتصبح هي وحدها المنطق والمنطلق والمرجع لأيّ فكرة أو حركة. ر: مصطفى حسينية: المعجم الفلسفي، ص 106 - 107.

3 حسام السعد: ما بعد الحادثة - دراسة سوسيولوجية للثقافة الإسرائيلية المعاصرة -، دار الفكر، دمشق، ط1، 1429هـ - 2008م، ص 135.

4 ر: عبد الوهاب الميسري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (2/ 146 - 147).

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الحادثة؛ حيث نجد أنّ ديفيد هارفي¹ اكتفى بوصف حالة ما بعد الحادثة بأنها: «الوضع الذي وجد العالم به نفسه بعد تحطّم مشروع الأنوار»²، وهذا الوصف إنّ صحّ أن يكون تعريفا لما بعد الحادثة فهو يدلّ على مدى التيه والحيرة التي آلت إليه أوروبا ومن سار مسارها الحداثي، ويؤكد ذلك ديك هبدايج³، حيث اعتبرها: «حالة من فقدان المركزية ومن الشعب والتشتت، نُساق فيها من مكان إلى مكان»⁴، فبينما يرى هذا الاتجاه أنّ ما بعد الحادثة هي نهاية للحادثة⁵، يرى اتجاه آخر أنّ ما بعد الحادثة رغم أنّها ادعت نقد الحادثة، غير أنّها

1 ديفيد هارفي: David Harvey منظر اجتماعي وجغرافي ماركسي من أصل بريطاني، ولد 1935م، مهتم بالكتابة في نقد النظام الرأسمالي بشكل عام، وخاصة في شكلها النيوليبرالي، كما يدافع على مركزية المفهوم الماركسي للطبقة الاجتماعية، إضافة إلى مواضيع أخرى متنوعة: كالجغرافية والأنثروبولوجية والعدالة الاجتماعية، وما بعد الحادثة... وهو أستاذ علم الإنسان بمركز الدراسات العليا لجامعة مدينة نيويورك وأحد أبرز الجغرافيين في العالم.

<https://ektab.com/%D8%AF%D9%8A%D9%81%D9%8A%D8%AF-%D9%87%D8%A7%D8%B1%D9%81%D9%8A/>.

2 باسم علي خريسان: ما بعد الحادثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2006م، ص205.

3 Dick Hebdige: عالم اجتماع وباحث في مجال الاتصال؛ بريطاني مغترب في الولايات المتحدة الأمريكية، ولد سنة 1951م، حاصل على درجة الماجستير من مركز الدراسات الثقافية المعاصرة (برمنغهام)، أستاذ في جامعة بريرة في الولايات المتحدة الأمريكية، ومدير المركز متعدد التخصصات للعلوم الإنسانية بنفس الجامعة، وهو من الوجوه البارزة في دراسة الثقافات الفرعية الإنجلوساكسونية، ألف كتاب: "SOUS-CULTURE LE SENS DU STYLE".

ر: Bibliographie de Dick Hebdige، <https://www.lisez.com/auteurs/dick-hebdige>، https://www.editionsladecouverte.fr/sous_culture-9782355221804، موقع Babilio،

<https://www.babelio.com/auteur/Dick-Hebdige/48281>

4 باسم علي خريسان: ما بعد الحادثة، ص205.

5 عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (1/ 494).

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

وليدتها، التي تربت وترعرعت في أحشائها؛ فما هي إلا "تحقق للعوامل التفكيكية داخل المنظومة التحديثية، وأنها تحقق للنسبية الكامنة في النموذج التحديثي، بحيث تصبح نسبية كاملة، وصيرورة تامة، وسيولة شاملة. وإذا كانت المنظومة التحديثية قد أدت إلى تفكيك الإنسان وإحساسه باللامعيارية (الأنومي)، وإذا كانت الحادثة هي احتجاج الإنسان على ما يحدث له، فإن ما بعد الحادثة هي تطبيع كامل لهذه اللامعيارية وتعبير عن تقبل الإنسان لحالة التشيؤ الناجمة عن التحديث"¹؛ ولذلك فهي في حالة تواصل معها، ولذلك وصفها أحمد حجازي² بأنها: «حركة نشأت في أحشاء الحادثة ذاتها لنقدها أو للتواصل معها والبحث عن البديل»³، ويصرح الألماني يورجن هابرماس⁴ أن ما بعد

1 عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، (2/ 108).

2 أحمد عبد المعطي حجازي: شاعر وناقد مصري، ولد عام 1935م، بمدينة تلا محافظة المنوفية بمصر، أحد أبرز رواد حركة التجديد والحادثة في الشعر العربي المعاصر، أسهم في العديد من المؤتمرات الأدبية في كثير من العواصم العربية، وقد ترجمت مختارات من قصائده إلى الفرنسية والإنجليزية والروسية والإسبانية والإيطالية والألمانية. حصل على جائزة كفافيس اليونانية المصرية عام 1989، جائزة الشعر الأفريقي، عام 1996 وجائزة الدولة التقديرية في الآداب من المجلس الأعلى للثقافة، عام 1997م. أحمد عبد المعطي حجازي: موقع الديوان، <https://www.aldiwan.net/cat-poet-Ahmd-Hjazi>

3 باسم علي خريسان: ما بعد الحادثة، ص 205.

4 Jürgen Habermas: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد سنة 1929م، من أبرز ممثلي ومناطق مدرسة فرانكفورت، درس الفلسفة وعلم الاجتماع، ساند الماركسية باعتبارها نظرية نقدية وجدلية كبرى، وعارض الوضعيّة بقوة، واعتبر أنّ مهمّة الفلسفة هي المحافظة على إمكانيّة خطاب عقلائي، ودعا إلى فلسفة أنوار جديدة، من مؤلفاته: "النظرية والممارسة"، "الخطاب الفلسفي للحادثة"، ر: جورج الطرايشي: معجم الفلاسفة، ص 687.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الحادثة ليست سوى امتداد للحادثة نفسها؛ لأنّ التغيير الذي حدث، هو تغيير طفيف غير مؤثّر، مع استمرار الكثير من العناصر الأساسية للحادثة والمحافظة عليها في مشروع ما بعد الحادثة¹، وهو نفس ما لاحظته الفيلسوف الفرنسي جان فرنسوا ليوتار² في كتابه المشهور (شرط ما بعد الحادثة)، أنّ هذه "الفترة التاريخية الأخيرة؛ أي ما نسميه بما بعد الحادثة، لا تعدو أن تكون الصبغة الأخيرة للحادثة التي تزعم أنها قد عوّضتها"³، وبعبارة له أكثر وضوحاً في كتابه "في معنى ما بعد الحادثة" يقول: "إنّ عملاً ما لا يمكن أن يصبح حديثاً، إلّا إذا كان أولاً ما بعد حدثاً، هكذا تكون النزعة ما بعد الحداثيّة هي النزعة الحداثيّة في نهايتها، لكن في حالة ولادة دائمة"⁴؛ ومنه فإنّ ما بعد الحادثة -بالفعل- ما هي إلّا استمرار لما جاءت به الحادثة، وتحقيق لأهم أهدافها؛ وهو التخلص من أي مرجعيّة، والتحرر من كلّ قيد أخلاقي أو ديني أو غيرها؛ فما بعد الحادثة هي ببساطة -كالحادثة- ما بعد الثقة، وما بعد المرجعية، وما بعد الوحدة، هي

1 الموسوعة العربية العالمية.

2 ليوتار جان فرنسوا Jean-François Lyotard؛ مفكر فرنسي ولد سنة 1924م، وتوفي عام 1998م، درّس الفلسفة في جامعة فنسين، يعدّ أحد أبرز ممثلي "فلسفة الرغبة" إلى جانب جيل دولوز، وهي الفلسفة التي تربط جميع تصرّفات الإنسان بالغريزة أو الرغبة، أو الليبدو، وهي فلسفة لاعتقالية ظاهرة. ر: جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ص 611-612.

3 عبد الوهاب المسيري وفتح التريكي: الحادثة وما بعد الحادثة، ص 216.

4 جان فرنسوا ليوتار: في معنى ما بعد الحادثة، -نصوص في الفلسفة والفن-، تر: السعيد ليبب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2016م، ص 60.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

الشك والارتياب والتشكك والنسبية واللامرجعية، واللاقداسية، وبعبارة نيتشه "موت الحقيقة المطلقة"¹.

ويعطيها عبد الوهاب المسيري² تعريفاً أكثر وضوحاً وتفصيلاً، يمكن من معرفة أهم ركائز ما بعد الحداثة؛ حيث يقول: «مصطلح (ما بعد الحداثة)، مصطلح نفي سلمي، وهو ترجمة لمصطلح («post-modernism» أو «postmodernism»)، وقد تُستخدم كلمة «modernity-post» للدلالة على الشيء نفسه، وأحياناً يُطلق على مصطلح «ما بعد الحداثة» تعبير «ما بعد البنيوية» (بالإنجليزية: post-structuralism) باعتبار أن فلسفات ما بعد الحداثة قد ظهرت بعد ظهور وسقوط (الفلسفة البنيوية). ويكاد مصطلح «ما بعد الحداثة» يترادف مع مصطلح «التفكيكية». وللتمييز بينهما، يمكن القول بأن «ما بعد الحداثة» هي الرؤية الفلسفية العامة، أما «التفكيكية» فهي

1 ر: علي بن نايف الشحود: موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة، (158/1).

2 عبد الوهاب المسيري: مفكر مصري، وُلد في دمنهور عام 1938م، التحق عام 1955م بقسم اللغة الإنجليزية بجامعة الإسكندرية، وعُين معيداً فيها عند تخرجه، ثم حصل على الماجستير من جامعة كولومبيا عام 1964م، ثم على الدكتوراه من جامعة رنجرز Rutgers عام 1969م، وعند عودته إلى مصر دُرّس في جامعة عين شمس، وفي عدة جامعات عربية منها جامعة الملك سعود، وأكاديمية ناصر العسكرية، وجامعة ماليزيا الإسلامية، وعضواً في مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ومستشاراً ثقافياً للوفد الدائم لـ (ج د ع) لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك (1975 - 1979م)، ومن أهم أعماله: "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"، وكتاب رحلتي الفكرية - سيرة غير ذاتية غير موضوعية - في البذور والجذور والثمار. والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (جزأين)، إشكالية التحيز - رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (7 أجزاء)، توفي رحمه الله بتاريخ 02-07-2008م. ر:

<https://foulabook.com/ar/author/عبد-الوهاب-المسيري>

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

بالمعنى العام أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة. فهي تقوم بتفكيك الإنسان، كما أنها منهج لقراءة النصوص يستند إلى هذه الفلسفة¹. ومن أهم منطلقاتها:

1- **الأنطولوجيا:** حيث تفترض ما بعد الحادثة أنّ العالم مادة هلامية وسائله ومتلاصقة، في حالة حركة وتغيّر دائمين، بلا أصل ترجع له، ولا هدف تصبو إليه²، "الحقيقة كامنة في الحقائق، والكل كامن في الأجزاء المادية التي لا يربطها رابط، وكلّ حقيقة وجزء منغلق على ذاته، لكلّ مركزه، والعالم في حالة حركة دائمة وتغيير دائم، ولكنه ليس بالضرورة تطوّراً ذا معنى وقصد، وهذا هو جوهر ميتافيزيقا ما بعد الحادثة"³، كما تظهر التسوية بين جميع مكونات الوجود؛ فاليهود كالقروء، كالغجر، كالشواذ، كالضباع... متساوون ومن جميع الوجوه⁴!

2- **المعرفة:** تنفي ما بعد الحادثة وجود أي أساس إنساني أو طبيعي أو إلهي للمعرفة، مما يبرر غياب السببية، وحضور الاحتمالية، والمصادفة، والنسبية الكاملة، في مقابل غياب الحقيقة المطلقة، ومنه تبرز فكرة التناص، وميوعة المعنى⁵.

3- **المنظومة الأخلاقية:** تنطلق ما بعد الحادثة من منطلق المساواة التامة بين الموجودات في العالم، كما لا تعترف بأيّ مرجعية مهما كان مصدرها، هذا ما يغيب المعيارية

1 عبد الوهاب الميسري وفتحي التريكي: الحادثة وما بعد الحادثة، ص 81.

2 ر: المرجع نفسه، ص 38 وما بعدها.

3 المرجع نفسه، ص 84.

4 ر: المرجع نفسه، ص 85.

5 عبد الوهاب الميسري وفتحي التريكي: الحادثة وما بعد الحادثة، ص 87 وما بعدها.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

ويرفض المبادئ، وبالتالي تنعدم كلّ القيم والأخلاق في فلسفة ما بعد الحادثة¹؛ وفي ذلك يقول أحد ما بعد الحداثيين: "إنّ الشعر يظلّ شعراً سواء أَرْضِيَتْ عنه مبادئ الأخلاق أم لم تَرْضَ، ما دام حَقَّق ما تقتضيه طبيعة فنّه، فلا فرق عند الفن بين أن يصوّر الشاعر فضيلة، أو أن يصوّر رذيلة، طالما أجاد الفن في كلتا الحالتين، إنّ دنيا الشعر ترخّب بأيّ نَوَاس ترحيها بزهر، أي أنّ الوظيفة الأخلاقية للشعر ليست مما يتقوّم به الشعر، فالشعر شيء، والأخلاق شيء"².

إذن لا جدوى اليوم من التفريق بين المصطلحين Modernism و Post-Modernism؛ إذ هما مرحلتان للاتجاه الفكري ذاته؛ الذي يدعو إلى الحركة والتغيير المستمر، والثورة ضدّ كلّ قديم، وكلّ موجود؛ فما بعد الحادثة شأنها شأن الحادثة ترتبط بعدّة فلسفات متناقضة فيما بينها وهي فوضويّة، وعبثيّة؛ لا ثوابت فيها ولا مبادئ ولا مرجعيات ولا قداسة، لذلك قد يطلق عليها البعض مصطلح "الحادثة البعيدة"، أو "الحادثة الثانية"، أو "المرحلة الثانية للحادثة"؛ فعندما نستعمل مصطلح "الحادثة"، نقصد به جميع مراحل الحادثة بما فيها الحادثة البعيدة؛ لذلك "طالب منظّرو ما بعد الحادثة بالعودة إلى الأهداف الخاصّة بالحادثة، والتي لم تتحقّق؛ مثل: الانفتاح، والمرونة الفكرية، وعدم الاعتماد على التفسيرات الأحادية، التي تحمل في مضمونها إرهاباً واضحاً، كان (ليوتار) قد أطلق

1 ر: عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحادثة وما بعد الحادثة، ص 94.

2 الكلام هو جواب زكي نجيب محمود لمن سأله: لمن يغني الشاعر؟ وما موقفه من الأخلاق. نجوى علي غريب: "الحادثة بين دعايتها وخصومها"، ص 220، نقلا عن: رمضان الصياغ "في نقد الشعر العربي المعاصر"

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

عليه (الإرهاب الفكري)، والأهم من هذا كله؛ هو إعادة الاعتبار إلى الإنسان والثقافات (الدنيا)، التي تعرّضت لعنف السرديات الجاهزة التي أنتجتها الحادثة"¹.

استخلاصاً ممّا سلف؛ يمكن تحديد أبرز الخصائص والسمات والركائز الأساسية لـ: "ما بعد الحادثة" في الثقافة الغربيّة، كما يلي:

1-التشكيك: فمن أهم مميزات ما بعد الحادثة الشكّ، ونفي أي حقيقة مطلقة، والطعن في كل معرفة، أو سلطة، أو خطاب، مما نتج عنه:

أ-تقويض الفكر: وذلك بتحطيم أسسه وركائزه، وتجزئته إلى أجزاء متناثرة.

ب-تفكيك المقولات المركزية الكبرى: والتحرّر من أي قيد مرجعي.

ج-إنكار وجود حقيقة مطلقة، وغياب تام لليقين.

د-العدميّة، فالشكّ الحاضر في جميع المشاهد والمواقف؛ يفضي إلى انعدام الثقة مطلقاً، انعدام الثقة في المبادئ، وفي القيم، وفي الدين، وفي النظم، وفي الأفكار...، بل وانعدام الثقة بالعقل أيضاً.

2-التفكيك: وهو من أهم ركائز ما بعد الحادثة التي تكاد أن ترادفها، وهو مذهب فلسفي يدعو إلى التجزئة والفصل؛ حيث تفصل الظاهرة عن مسبباتها، وملابساتها،

1 حسام سعد: ما بعد الحادثة، ص136.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

وتطلق العنان لفهمها كل بحسب تصوّره، وبذلك فهي تدعو إلى تعددية الفهم، بصورة عبثية غير منتظمة، ومن أهم لوازم القول بالتفكيك:

أ- إنكار قانون السببية: حيث تقوم ما بعد الحادثة على نفي مبدأ العلّة في تفسير الأشياء والظواهر، وفك أي روابط أو علاقات بين الأسباب ومسبباتها؛ ولهذا تحضر فكرة موت المؤلف لإلغاء العلاقة السببية بين النص ومؤلفه.

ب- التناص: فما بعد الحادثة تعتبر أنّه لا وجود لـ (النص)، بل يوجد تناص، لشذرات من النصوص السابقة يشكّل بها المؤلف ما يسميه نصًّا، وبالتالي تكون دراسة وفهم هذا النص بعملية تفكيكه، يضيف إليها القارئ خبراته لينتج نصًّا جديدًا.

ج- الدلالات العائمة: من لوازم التفكيك أيضًا: ضياع المعنى؛ فأني نصّ أو أي خطاب لا يحمل دلالات محدّدة، بل الدلالات تتعلّق بنظر وفهم كل شخص لذلك الخطاب، فيكون لكل نص أو خطاب دلالات لامتناهية، ومتشعبة، ومختلفة، بل وحتى متناقضة.

الفرع الثالث: الجذور التاريخية للحادثة.

لا يمكن دراسة مفهومي الحادثة وما بعد الحادثة بمعزل عن التاريخ الأوروبي؛ حيث إنّ معرفة تاريخ ظهورهما وتطوّرها؛ يسهم بشكل كبير في بيان أكثر وضوحاً لهذين المفهومين، وأهدافهما.

عرفت القارة الأوروبية تاريخاً حافلاً بالتجاذبات الحضارية والدينية المختلفة، كنتيجة طبيعية للتيه الذي شهدته أوروبا منذ العصور الوثنية في العهدين اليوناني والروماني، امتداداً إلى عصر

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الظلمات¹، مروراً بالعصور المتلاحقة التي تزامت فيها كل أنواع المذاهب الفكرية، والفلسفات الوثنية، وقد كان كل مذهب عبارة عن ردة فعل لمذهب سابق، مروراً بالمسيحية وما ترتب عليها من مفسدات الكنيسة وظلم رجالها، فجاءت الفلسفات والمدارس الفكرية المختلفة كالواقعية²، والسريرية³، والرمزية⁴، والماركسية⁵، والمادية التاريخية، والجدلية السفسطائية⁶، والوجودية، غير أنهم لم يجدوا ضالتهم فيما بحثوا

1 عصر الظلمات أو عصور الظلام: هو مصطلح تاريخي يطلق على فترات تاريخية ميّزت القارة الأوروبية، أين انتشر فيها الجهل، والخرافة، والأسطورة، والحروب والصراعات، والتعصب الديني.

2 الواقعية هي إحدى المدارس الفنية الأدبية والمذاهب الأوروبية التي تستمد عناصرها من الطبيعة، وجاءت كرد فعل مضاد للمدرسة الرومانسية المغرقة في الخيال والأحلام والأوهام، ولذلك تتميز أعمال المدرسة الواقعية بالبساطة وسهولة اللغة وعدم الانطاب في الشرح وذكر التفاصيل.

3 السريالية (Surrealism/Surréalisme): ظهر هذا المصطلح في أوروبا لأول مرة بواسطة غيوم أبولينير سنة 1917م، وهو يعني ما فوق الواقعية، فالسريالية تحدد للمنطق والواقع من خلال إلهام الأحلام وطرق عمل العقل الباطن، وبدأت في الظهور في القرن العشرين على اعتبارها حركة فلسفية وثقافية، طالت جميع المجالات تقريباً: الفن، المسرح، السينما، والموسيقى، وكذا الأدب والنقد؛ فهي الواقعية الفائقة، التي تربط بين الطبيعة والخيال.

4 الرمزية: من أكثر المذاهب الفلسفية والأدبية تأثيراً في الحداثة؛ وهو مذهب يعبر عن التجارب الأدبية والفلسفية المختلفة بواسطة الرمز أو الإشارة أو التلميح، وهي تدعو إلى التحلل من القيم الدينية والخلقية، بل تتمرد عليها، لممارسة الشذوذ الجنسي والفكري والأخلاقي مستترة بالرمز والإشارة ومن ثمّ اشتهرت فلسفتهم الانحطاطية ولقبوا بالمنحطين، ومن أبرز أعمالهم "ديوان أزهار الشر" لشارل بودلير.

5 الماركسية: نسبة لكارل ماركس الفيلسوف اليهودي الألماني، عالم الاقتصاد الصحفي الثوري، مؤسس المذهب الشيوعي بالاشتراك مع فريدريك إنجلز، فالماركسية مصطلح فلسفي يدخل في علم الاجتماع وعلم الاقتصاد السياسي

6 السفسطائية sophism كلمة يونانية مشتقة من اللفظة "سفسطة" سوفيسما sophisma التي تعني الحكمة والخذق. وقد أطلقها الفلاسفة على الحكمة المموهة والخذقة في الخطابة أو الفلسفة، وهي حركة فلسفية غير متكاملة ضمن نظام، ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد، ومركزها أثينا، وهي فلسفة عملية تقوم على الإقناع لا على البرهان العلمي أو المنطقي، وعلى الإدراك الحسي والظن، وعلى استعمال قوة الخطابة والبيان والبلاغة والحوار الخطابي، والقوانين الجدلية الكلامية بهدف الوصول إلى الإقناع بما يعتقد أنه الحقيقة، وبهذا المعنى أصبحت السفسطائية عنواناً على المغالطة والجدل العقيم واللعب بالألفاظ وإخفاء الحقيقة، كما أطلقت على كل فلسفة ضعيفة الأساس متهافة المبادئ كفلسفة الريبة الشكية والأدرية.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

عنه، فانتهاوا إلى الانفجار الفكري الرهيب الذي سعى إلى تحطيم كل شيء، والتحرر من كل شيء؛ كل قيمة، وكل اعتقاد، وكل قيد، وكل خلق... والشك في كل شيء... وهو خلاصة لنزعة الشر والفساد في تلك المذاهب، عرف هذا الانفجار باسم "الحداثة"¹.

اختلف المؤرخون والباحثون في تحديد تاريخ بداية الحداثة²، غير أن بوادر ظهورها تعود إلى القرن الخامس عشر للميلاد، مع حركة مارتن لوثر كينج، الذي قاد الشقاق البروتستانتي المتمرد والثائر ضد سلطة الكنيسة³، فكانت المرحلة الجنيئة للحداثة هي عصور التنوير والنهضة الأوروبيّة، جاءت كردّ فعل رافض ومتمرد على الممارسات الكنسيّة التعنّية والمتعصّبة، حيث ثارت المجتمعات الأوروبيّة على الكنيسة وأقبلت تحكّم العقل في كل شيء، وتشكك في كل منقول أو موروث وقديم، ولا تعترف بأي مرجعية دينية أو أخلاقيّة؛ وذلك بسبب الاضطراب الذي وقعت فيه القارة الأوروبيّة، بعد سيطرة الفكر الوثني عليها فترة

1 ر: رضا محمود فرحان: الحداثة في منظور إيماني، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط3، 1410هـ - 1989م، ص25؛ مصطفى حسبيّة: المعجم الفلسفي، ص180 وما بعدها.

2 ويؤرّخ لبدائيتها بعض الباحثين عام 1436م، مع اختراع غوتنبرغ للطباعة المتحركة، والبعض الآخر يرى أنها تبدأ عام 1520م، مع الثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة، ومجموعة أخرى ترى أنها تبتدئ في عام 1648م مع نهاية حرب الثلاثين عاماً، ومجموعة أخرى تربطها بالثورة الفرنسيّة عام 1776م، أو الثورة الأمريكيّة سنة 1789م، وقلة منهم يربطونها بصدور كتاب فرويد "تفسير الأحلام" وبداية حركة الحداثة في الفنون والأدب سنة 1895م. ر: حسبيّة مصطفى: المعجم الفلسفي، ص(180-181).

3 ر: حسبيّة مصطفى: المعجم الفلسفي، ص182.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

طويلة من الزمن¹، ثم فشل المسيحية التي اتخذوها كبديل للوثنية، وفي ظل توقف الفتوحات الإسلامية، وتعنت الكنيسة²، ظهرت العديد من الحركات والمذاهب الفكرية والفلسفية التي تهدف إلى القطيعة مع كل قديم، وفتح المجال أمام العقل الإنساني وتحريره من أي قيد ديني أو أخلاقي أو سياسي.. وكانت ولادتها وظهورها للعالم في القرن التاسع عشر للميلاد³؛ مع شارل بودليير⁴، وغوستاف فولبير⁵، ومالا راميه⁶... وغيرهم، لتمثل ذروة الضياع والقلق، والاضطراب والفوضى، والشذوذ⁷.

ونجد أنّ المفكرين الغربيين أنفسهم يتوجّسون من الحداثة، فنجد رولان بارت يقول: " في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة، وتحرّر شهوات الإبداع، في الثورة المعرفية، مولّدة في سرعة مذهلة وكثافة مذهلة أفكاراً جديدة، وأشكالا غير

1 ر: رضا محمود فرحان: الحداثة في منظور إيماني، ص30.

2 ر: المرجع نفسه، ص30-31.

3 ر: حسية مصطفى المعجم الفلسفي، ص179-180.

4 شارل بودليير Boudelaire (1821م - 1867م) هو أديب وشاعر فرنسي، يعدّ أحد مؤسسي الحداثة، عرف بالفوضى الفكرية والأخلاقية وربط كل تصرفات الإنسان بالجنس، له ديوان "أزهار الشر". ر: حسية مصطفى: المعجم الفلسفي، ص184.

5 غوستاف فولبير Gustave Flaubert 1821م - 1880م، روائي فرنسي من مؤسسي مدرسة الواقعية

6 مالا راميه 1842م - 1898م شاعر فرنسي وهو أحد أبرز رموز المذهب الرمزي، ودعاة الحداثة. ر: حسية مصطفى: المعجم الفلسفي، ص184.

7 ر: رضا محمود فرحان: الحداثة في منظور إيماني، ص28 وما بعدها.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة، فيقف بعض الناس منبهراً بها، ويقف بعضهم الآخر خائفاً منها، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها، ولكنّه يُغرق أيضاً¹، ولم يكتف بعض المفكرين بإظهار التوجّس - فحسب - من الفكر الحدائي، بل صرّح بأنّها حركة تهدم كلّ ما تجده في طريقها، وتكفر بكلّ شيء سواها، وتضع الفكر في حالة من الفوضى والظلام، وتهوي به إلى التهلكة؛ فنجد هربرت² يرد يقول: "إنّنا نلمس الآن ابتعاداً عن كلّ أنواع التراث [...] لقد وجدنا أنفسنا نكفر بجهود خمسة قرون من الإبداع الفني"³، بمعنى أنّ الحادثة - كما يقول مالكوم برادبري⁴ - "لا تأخذ بيد الفن إلى مواطن الإبداع، ولكن إلى

1 رضا محمود فرحان: الحادثة في منظور إيماني، ص26.

2 هربرت إدوارد ريد Herbert Read: مؤرخ في الفن الإنجليزي، وشاعر، وناقد أدبي، وفيلسوف، ولد يوم 4 كانون الأول/ديسمبر 1893م، أحد مؤسسي معهد الفنون المعاصرة، فضلاً عن كونه أحد أبرز اللاسلطويين الإنجليز، وأحد أول الكتاب الإنجليز الذين أبدوا اهتمامهم بالوجودية، اشتهر من خلال كتبه العديدة عن الفن والتي كان لها أثر كبير على دور الفن في التعليم. توفي يوم 12 حزيران/يونيه 1968م. ر: هربرت ريد، موقع: عريق، https://areq.net/m/%D9%87%D8%B1%D8%A8%D8%B1%D8%AA_%D8%B1%D9%8A%D8%AF.html.

3 ر: رضا محمود فرحان: الحادثة في منظور إيماني، ص26.

4 مالكوم برادبري: ولد في شيفيلد سنة 1932م، درس في جامعة ليستر وكوين بماري ولندن ومانشيسار وإنديانا وويل، همل في جامعة همل من سنة 1959م إلى 1961م، ثمّ أصبح محاضراً للغة الإنجليزية في جامعة برمنجهام، وأصبح سنة 1970م أستاذاً للدراسات الأمريكية: من كتبه: إيفلين هو سنة 1962م، ماهي الرواية سنة 1969م، الحادثة سنة 1976م. ر: مالكوم برادبري: الرواية اليوم، ت: أحمد عمر شاهين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1969م، ص191.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

التهلكة"¹، وكذلك يقول (جوس أورتيكا كاست²): "إنّها هدم تقديمي لكل القيم الإنسانية التي كانت سائدة في الأدب الرومانسي والطبيعي، إنّها لا تعيد صياغة الشكل، بل تأخذ بيد الفنّ إلى ظلمات الفوضى واليأس"³. وهكذا يشهد شهود من أهلها بإدانتها.

فالحداثة إذاً وليدة القارة الأوروبيّة، وهي إنتاج أوروبي خالص، مادّته الأولىّة النعمة والتمرد على الممارسات الكنسية - التي تغلق الأبواب على العامة، وتستحوذ على حق التفكير والتقرير، وتمثّل السلطة العظمى فوق كلّ شيء، وتفرض على الآخر الانقياد والطاعة تحت شعار "اعتقد ولا تنتقد" -، تمّ تصنيعها في مخابر العقل والهوى، بمعيّار "خالف تعرف"، وأشرف على تسويقها في الأسواق العالمية بعض الفلاسفة وطلاب الجامعات، ووسائل الإعلام. ورغم إقرار أهلها بسوء بضاعتها غير أنّ من العرب - كالعادة - من ينهر بها، ويرجّ لها، ويدافع عنها، بل ويموّلها ويفني عمره وجهده في الدفاع عنها باستماتة!!

1 ر: رضا محمود فرحان: الحداثة في منظور إيماني، ص 27.

2 الفيلسوف الأسباني أورتيكا: خوسيه أورتيكا أيجاست Jose Ortega y Gasset ولد في مدريد في التاسع من شهر مايو سنة 1883م، في أسرة أرستقراطية، وتوفي في نفس المدينة في الثامن عشر من أكتوبر سنة 1955، وتعلم في مدارس اليسوعيين بمالقة، وهو من أبرز الفلاسفة والمفكرين المعاصرين، حاصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة سنة 1904م. وكان موضوع رسالته The Terrors of The Yeer 1000 critique of legend، كان يتقن ست لغات أجنبية، وكان مهتماً بالترجمة، والأدب، والسياسة، والتاريخ، وعلم النفس... والعديد من الميادين. ر: أورتيكا: الموقع الإلكتروني: الحوار المتمدن، <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=441042>

3 ر: رضا محمود فرحان: الحداثة في منظور إيماني، ص 27.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

المطلب الثاني: الحادثة في الحقل المعرفي العربي¹ والإسلامي.

لم يبق مصطلح الحادثة - كغيره من المصطلحات الغربية - سجين القارة الأوروبية، بل انتقل من أوروبا الغربية كفرنسا وألمانيا، إلى روسيا وأمريكا، وأغلب دول العالم. تسلّل هذا المصطلح إلى الساحة الفكرية العربية والإسلامية تحت طاقة النمو والتطور والتقدم والتجديد...، مدججا بالمفاهيم الغربية عن ديننا وثقافتنا، وعاداتنا وتقاليدنا، وخصوصية أعرافنا وأوطاننا. وقد حاول بعض مستجلي الحادثة من العرب والمسلمين، عرض هذا المفهوم بصورة (جذابة) توهم المتلقي أنّ الحادثة هي كلّ ما هو تحضّر وتقدم، وتجديد، وذلك من خلال استعمال ألفاظ ذات معاني (فضفاضة) تجعل من المفهوم مطاطيا غير منضبط، كما عرّفها المخالفون بأنها الفوضى والعشوائية والعشوائية واللاأخلاقية... وكلّ ما هو سيّء ومشين، لعلّ هذا الاختلاف في التعاريف يعود إلى اختلاف الوعي بطبيعة المصطلح ونشأته، وكذا اختلاف ثقافة المترجمين وأهدافهم، ولن نتطرّق في هذا البحث إلى جميع تلك التعريفات، بل سنأخذ عيّينات منها عن كلّ اتجاه بالدراسة والنقد الموضوعي، لننتهي إلى تحديد مفهوم الحادثة بصورتها العربية.

وإنّّه بالنظر إلى تعريفات الحادثة لدى المفكرين والممارسات الحداثيّة في الحقل الثقافي العربي والإسلامي؛ نستطيع أن نتميّر بين نوعين من الحادثة، ومعيّار التمييز بينهما لا يتوقف على دعوى أسلمة الحادثة أو عدم أسلمتها، بقدر ما يعود إلى نظرهم لمفهوم (التراث)؛ إذ إنّ الحادثة تستهدف

1 الحادثة في اللسان العربي مصدر من الفعل "حَدَثَ"؛ وتعني أوّل الأمر وابتدأه، يقول ابن فارس: "الحاء والذال والياء أصل واحد؛ وهو كون الشيء لم يكن." فالحادثة ضدّ القدم، والحديث ضدّ القديم. ر: ابن فارس: مقاييس اللغة، (28/2).

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

(التراث) وبصفة خاصة (النصوص الشرعية)، وفي ذلك يقول القس أندريه زكي: "ومع اختلاف مفهوم النص في الإسلام عنه في المسيحية، فكلتا الديانتين ترى ضرورة الاجتهاد، وإعادة قراءة أسباب التنزيل، ومحاولة فهم الأفكار الرئيسية التي تناولتها النصوص من أجل استخدامها في موقف عصري، هذه العملية من إعادة القراءة وإعادة الاستخدام للنصوص، هي أحد أهم مظاهر الحادثة"¹. فالحادثة تركّز جلّ انشغالها على (التراث) فتقوم بتفكيكه وإعادة فهمه وتأويله عوضاً على أن تقوم بالبناء عليه وإنتاج الجديد؛ إذ إنّ (التراث) "هو الهوية الثقافية للأمة، والتي من دونها تضمحلّ وتتفكك داخلياً، وقد تندرج ثقافياً في أحد التيارات الحضارية والثقافية العالمية القويّة"²؛ ففضية التراث قضية أساسية، ومحورية، ولها من الأهمية والخطورة ما جعل الأعداء يستهدفونها بكافة الأساليب للقضاء على أمة "اقرأ"؛ لذلك كانت النظرة لهذا المفهوم جوهرية في التفريق بين القراء الحداثيين، فجعلنا الفريق الأول؛ الذي يعتبر التراث هو مجموع نصوص الوحي المقدّس، وأصول الشريعة الفرعية (كالإجماع، والقياس، والمصلحة المرسلّة...) واجتهادات الأئمة العلماء ومن سار على منهجهم، ويدعو إلى تطبيق أفكار الحادثة الغربية على كافة عناصر التراث، دون التمييز بين ما هو إلهي مقدّس، وما هو بشري معصوم، وبين ما هو بشري غير معصوم، فأسمينا هذا النوع من الحادثة؛ "الحادثة المعرّبة"؛ ومن أبرز دعايتها: محمّد أركون، وحسن حنفي، ونصر أبو زيد،... وغيرهم، وهي تحمل نفس مضامين الحادثة الغربية، فكلّ ما فعله روادها هو تعريب مصطلحاتها، وهي الحادثة التي لم يحمل دعايتها همّ (أسلمتها)، سواء

1 القس أندريه زكي: "الحادثة والعلمانية"، جريدة الشرق الأوسط، 05/ 05/26، سلسلة دفاتر فلسفية، العدد 12، محمّد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الحادثة وانتقاداتها II - نقد الحادثة من منظور عربي - إسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2006هـ، ص 19.

2 أكرم ضياء العمري، "التراث والمعاصرة"، مجلة الأمة، العدد 10، 1404هـ، ص 35.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

لكونهم غير مسلمين، أو لكونهم مسلمين غير مباينين بالخصوصية الإسلامية في المعرفة، حتى وإن حاولوا التبرير لها باستعمال مصطلحات إسلامية، أو أطلقوا عليها اسم الحادثة العربية أو الإسلامية، في محاولة لتلقي القبول لدى المسلمين. أمّا الفريق الثاني؛ الذي يعتبر التراث هو كلّ ما خلفه علماء المسلمين من اجتهادات وفقه وتفسير...، دون أن يضمّ إليه نصوص الوحي المقدّس، ويدعو إلى تطبيق مناهج الحادثة على ما هو بشري فقط -دون ما هو إلهي-؛ فهذا النوع هو ما أطلقنا عليه الحادثة الإسلامية، إذ إنّ تفريقهم بين ما هو إلهي مقدّس؛ فكّله حق وصدق وله التسليم وله الحكم، وبين ما هو بشري غير معصوم، معرّض للخطأ، قابل للنقد، والأخذ والردّ، هو في حدّ ذاته منهج إسلامي دأب عليه العلماء المنصفون في السلف والخلف، ومن ذلك قول الذهبي: "ولكن هذا الإمام -يقصد الإمام مالك بن أنس- الذي هو النجم الهادي قد أنصف، وقال قولاً فصلاً، حيث يقول: كل أحد يؤخذ من قوله، ويترك إلا صاحب هذا القبر، عليه السلام"¹. فالمقصود بالحادثة الإسلامية إذن: ذلك النوع من الحادثة التي سعى دعاؤها إلى إحداث بعض التغيير فيها؛ بهدف استعمالها في فهم الخطاب الشرعي، وإعادة فهم التراث الإسلامي، سواء نجحوا في ذلك أم لم ينجحوا.

وهنا نميّز بين نوعين منها: النوع الأوّل هو الذي دعا إليه طه جابر العلواني ومن سار على نهجه؛ ويتمثّل في تطبيق الحادثة الغربية على اجتهادات العلماء فقط دون اعتبار القرآن الكريم جزء من التراث، والإبقاء على قدسيّة النصّ القرآني، بغضّ النظر عن صحة التوظيف أو خطئه، لأنّ ذلك سيناقش في التطبيقات العملية، وقد يجوز أن نطلق عليه اسم (الحادثة الإسلامية غير المبدعة)؛ فهي

1 مالك بن أنس: الموطأ، ت: محمّد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1425هـ - 2004م، (251/1).

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

إسلاميّة من حيث تقديسها للوحي الإلهي وعدم التشكيك في ثوابت الدين؛ بمعنى الانطلاق في دراسة (التراث) من أرضيّة إيمانيّة، وهي (غير مبدعة) إذ إنّها قلّدت النموذج الحداثي الغربي ولم تبدع في التغيير فيه قبل تطبيقه على (التراث) الإسلامي. والنوع الثاني؛ وهو الذي دعا إليه طه عبد الرحمن حيث أطلق عليها "الحداثة الإسلاميّة"¹، وعلى تأويله "القراءة الحداثيّة المبدعة"²، وفي بعض الأحيان يطلق عليها "القراءة التكامليّة"³.

الفرع الأول: الحداثة المعرّبة.

لقد "وُلدت الرؤيا الحداثيّة في الثقافة العربيّة بتأثير فكرة الحداثة الغربيّة الوافدة علينا، ودخلت أبوابنا من مدخل أدبي وفنيّ، يشهد على ذلك: مسرح توفيق الحكيم، وروايات نجيب محفوظ، وشعر نازك الملائكة، وحركة (مجلة شعر)، وموسيقى الأخوين عاصي ومنصور الرحباني، وسينما صلاح أبو سيف ويوسف شاهين... إلخ"⁴ لذلك نجد أغلب التعاريف الأولى للحداثة تتعلّق بالجمال الأدبي

1 إنّ ذلك واضح من خلال عنوان كتابه؛ "روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2009.

2 المرجع نفسه، ص35.

3 طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت - لبنان، ط2، التاريخ (غ م)، ص83؛ محمّد علّوش: مناهج تحليل الخطاب القرآني في الفكر العربي المعاصر، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2017م، ص55.

4 نجوى علي غريب: "الحداثة بين دعاةها وخصومها"، ص215، نقلا عن: بلقيز عبد الإله: "العرب والحداثة"، ص98.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

والفني، ويعدّ أدونيس أوّل منظري الحداثة في الثقافة العربيّة، وهو لا يجد حرجاً في التصريح بأنّه: "لا يمكن أن تنهض الحياة العربيّة، إذا لم تهدم البيئة التقليديّة السائدة للفكر العربي، وتتخلّص من المعنى الديني التقليدي الاتباعي"¹، فهو يرى أن اتباع الدين؛ هو سبب التخلّف في الحياة العربيّة، ويدعو جهراً لهدم هذه (الثقافة)، كما يتجرّأ على اعتبار القرآن خلاصة للثقافات القديمة التي ظهرت قبله، ويصرّح بأنّ ما سيقوم به من عبث لا يستقرّ على حال، وهو يتناقض مع الدين؛ فيقول في مقابلة له أجرتها معه مجلة (فكر وفنّ)، عام 1987م، كما ذكر عمار التميمي في كتابه "التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني": "إنّ القرآن هو خلاصة ثقافة لثقافات قديمة ظهرت قبله. وأنا أتبني التمييز بين الشريعة والحقيقة، إنّ الشريعة هي التي تتناول شؤون الظاهر، والحقيقة هي التي يعبر عنها بالخفي، والمجهول، والباطن، ولذلك فإنّ اهتمامي بالمجهول ربّما يأتي، ويتغيّر باستمرار، وهذا ما يتناقض مع الدين"². أمّا يوسف الخال³ فيعرّفها بقوله: "الحداثة في الشعر إبداع وخروج على ما سلف، وهي لا ترتبط بزمن،

1 مجموعة من المؤلفين -رابطة الأدب الإسلامي العالميّة، مكتب البلاد العربيّة- : محمّد مصطفى هدارة -بحوث ودراسات-، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1424هـ-2003م، ص125.

2 عمار التميمي: التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النصّ القرآني، دار النشر (غ م)، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، ص 26 - 27.

3 يوسف الخال (1916م - 1987م): شاعر وصحفي لبناني سوري، أنشأ دار الكتب في بيروت، وكان رئيس تحرير مجلة "صوت المرأة"، ومنشئي مجلة شعر "الفصيلة" التي صدرت بين عامي 1957-1964م.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

فما نعتبره اليوم حديثاً أصبح في يوم من الأيام قديماً، وكل ما في الأمر جديداً ما طرأ على نظرنا إلى أشياء فانعكس في تعبير غير مألوف¹؛ ويؤخذ على هذا التعريف أنه أغفل ذكر أصلها الغربي، كما يوهم التعريف أن الحادثة مترادف التحديث أو التجديد، ويتسّر على جذورها وإيديولوجياتها ومذاهبها الفلسفية. وكذلك فعل عبد المجيد الشرفي، عندما عرّف الحادثة على أنها "مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي"²؛ حيث يظهر الخلط المتعمد - إذ لا يخفى على الشرقي الفرق بين هذه المفاهيم - بين مفهوم "الحادثة" وبين "التقدم"؛ إذ إنّ أغلب الدول الحداثيّة تعيش فوضى اجتماعيّة (التفكك الأسري، الشذوذ الجنسي، المخدرات، ارتفاع معدلات الانتحار...)، بينما تعيش أغلب الدول الإسلاميّة حالة استقرار اجتماعي - مقارنة بالدول الحداثيّة على الأقل - ومع ذلك فهي ليست من الدول أو الشعوب الحداثيّة، كما أنّ التقدّم التكنولوجي أو السياسي أو الاقتصادي لا يرجع إلى إيديولوجية الحادثة، بل إلى

1 يوسف الخال: "الحادثة إبداع ولا ترتبط بزمن"، الخميس 15-10-2020، 23:00، الموقع الإلكتروني لجريدة الوطن، <https://www.alwatan.com.sa/article/1058554>

2 عبد المجيد الشرفي: "علامات الحادثة"، سلسلة دفاتر فلسفية، العدد 12، الحادثة وانتقاداتها II - نقد الحادثة من منظور عربي إسلامي -، تر: أحمد سيّلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م، ص34.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

التمكّن من التقنية، والتطوّر العلمي¹.

وبالرجوع إلى (معجم اللغة العربية المعاصرة) نجدها تعرّف بأهمّها: "مصطلح أُطلق على عدد من الحركات الفكرية، الدّاعية إلى التّجديد، والثّائرة على القديم في الآداب العربيّة، وكان لها صداها في الأدب العربيّ الحديث، خاصّة بعد الحرب العالميّة الثّانية، ويميل كثير من المبدعين الآن إلى الحداثة باسم التّجديد وتارة الصّدق الفني".²، ويقابله مصطلح اللاحداثة؛ وهو: "مبدأ يقول بوجود اتّباع التقاليد الموروثة في الإبداع الشّعريّ وعدم إحداث أيّ تجديد"³، وورد في المعجم الفلسفي أنّ "الحداثة هي مذهب فكري أدبي

1 وقد اختار أحد الباحثين أن يسمّي التطوّر التقني والتكنولوجي بـ "الحداثة التقنية" فقال: "نعم للحداثة التقنية ولا للحداثة الفكرية الفلسفية؛ الحداثة التقنية لها ارتباط بالترفيه المادي والتحديث الآلي، وليست لها أبعاد أيديولوجية ولا فلسفة حياتية، ولا أفكار مسبقة. بينما الحداثة الفكرية مرتبطة تمام الارتباط بنظرة وجودية وفلسفة للحياة وموقف من الآخر سواء كان هذا الآخر ديناً أو مذهباً أو حضارة أو شخصاً أو غيره" / مصطفى باجو: "العلمانية - المفهوم والمظاهر والأسباب -"، جريدة السبيل، المغرب، ط1، 1432هـ - 2011م، ص29.

غير أنني لا أوافقه في إطلاق مصطلح "الحداثة التقنية" على التطوّر العلمي، أو الصناعي، أو التقني، لأنّ الحداثة شيء، والتطوّر والتقدّم شيء، ولو على المستوى اللغوي؛ إذ ليس كلّ حديث متطوّر، كما أنّ إطلاق لفظ "الحداثة" ليحلّ محلّ "التطوّر" أو "التقدّم" في مجال التقنية، قد يسوّق للمفهوم الثاني للفظ - المفهوم الفلسفي الإيديولوجي - أكثر، ويلبس الأمر على النشء وعلى العاقبة، فالواجب الانتباه لذلك.

2 أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون: معجم اللغة العربية المعاصرة، (1/ 454).

3 المرجع نفسه، (454/1).

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

علماني، أسس على أفكار وعقائد غربيّة خالصة مثل الماركسيّة¹، والوجوديّة²، والفرويديّة³، والداروينيّة⁴، وأفاد من المذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقته مثل: السريالية⁵، والرمزيّة⁶،...، وتهدف الحداثة إلى إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها من عقيدة

1 الماركسيّة: مذهب قائم على النظريات التي وضعها الفيلسوف اليهودي الألماني كارل ماركس، وهو مذهب سياسي اقتصادي تأسس على الماديّة والجدليّة بين مختلف طبقات المجتمع. ر: معجم اللغة العربي المعاصرة، (3/2061).

2 الوجوديّة: مذهب فلسفي يرى أنّ الوجود سابق على الماهيّة، وأنّ الإنسان حرّ يستطيع أن يصنع نفسه ويتّخذ موقفه كما يبدو له تحقيقاً لوجوده الكامل، كما يراها سارتر. أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون: معجم اللغة العربية المعاصرة، (3/1761).

3 الفرويديّة: مدرسة في التحليل النفسي أسسها المحلل النفسي النمساوي اليهودي سيجموند فرويد Sigmund Freud وهي نظريات تفسّر السلوك الإنساني تفسيراً جنسياً، وتجعل الجنس هو الدافع وراء كلّ شيء، كما تعتبر القيم والعقائد حواجز وعوائق تقف أمام الإشباع الجنسي مما يورث الإنسان عقداً وأمراضاً نفسية. ر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ت: مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1420هـ، (2/822).

4 الداروينيّة Darwinism: مصطلح يطلق مذهب داروين في أصل الأنواع؛ حيث يعتبرها ناشئة عن بعضها البعض عن طريق التطوّر إما بواسطة التكيف عن طريق الممارسة والوراثة، أو بواسطة الانتخاب الطبيعي. ر: صليبا: المعجم الفلسفي، (2/555).

5 السريالية Surrealism: ما فوق الواقعية؛ مذهب أدبي فني فكري فرنسي حديث وضعه (غليوم ابولينار)، يعتمد على اللاشعور، واللامعقول، والتعويل على الأحلام، والمصادفات، والجنون، والخيال، كوسيلة أفضل للإنتاج الفني والأدبي. ر: المرجع نفسه، (2/655-656).

6 هي أسلوب فكري يهدف إلى التفكير المبني على الصور الإيجابية، خلافاً للتفكير المنطقي المبني على المعاني المجردة. ر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، الشركة العالمية للكتاب ودور أخرى، بيروت، لبنان، ط(غ م)، 1414هـ-1994م، (1/620).

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

وشريعة، وتحطيم كلّ القيم الدينيّة، والأخلاقيّة، والإنسانيّة، بحجة أنها قديمة وموروثة، لتبني الحياة على الإباحيّة والفوضى، والغموض، وعدم المنطق، والغرائز الحيوانيّة، وذلك باسم الحرّيّة، والنفاد إلى أعماق الحياة...، وهي صبيانية المضمون، وعبثيّة في شكلها الفني، وتمثّل نزعة الشرّ والفساد في عداء مستمرّ للماضي والقديم¹، وهو تعريف جامع لأصل الحادثة وروافدها، وصفاتها، ونتائجها، وما يؤخذ عليه أنّه تعريف طويل قد يصلح أن يكون وصفاً أكثر من أن يسمّى تعريفاً².

أمّا أركون فرغم تصريحه بأنّ الحادثة التي يدعو إليها، هي حادثة عربيّة-إسلاميّة، غير أنّ ممارساته على نصوص الوحي المقدّس، تكشف عدم صدق كلامه، وهكذا فعل غيره أمثال حسن حنفي ونصر أبو زيد... إلخ؛ يقول أركون: "فالحادثة ليست معاصرة زمنيّة أو تزامنيّة، وإمّا هي موقف فعلي وتوتّر روحي معيّن قد يوجد في أقدم العصور، وقد لا يوجد بين معاصريك الذين تأكل معهم وتشرب يومياً. والحادثة التي أتحدّث عنها الآن عربيّة-إسلاميّة وليست أوروبّيّة غربيّة"³، فهذه المحاولة

1 ر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (2/867)؛ مصطفى حسبيّة: المعجم الفلسفي، ص 179 - 180.

2 ومثل ذلك التعريف الذي ذكره رضا فرحان، في كتابه (الحادثة في منظور إيماني)، حيث قال: "إنّ الحادثة اليوم تمثّل الصورة المنحرفة لسعي الإنسان إلى الجديد، سعياً متفلّتا من الإيمان والتوحيد، غارقاً في ظلام الشرك والإلحاد، سعياً يجمع خيرة آلاف السنين من الانحراف والشذوذ، والأمراض النفسيّة والعصبيّة، والشر والفساد في الأرض، وطغيان الشهوة الجنسيّة الملتهبة، وفورة سائر الشهوات، وسيطرة الأفيون، والخمر والمخدرات، لتدفع هذه كلّها ردود فعل نفسيّة عنيفة غير واعية، تظهر في الفكر والأدب والسلوك، في ثورة هائجة تحاول هدم الماضي والحاضر بصورة مستمرة متتالية، مع القلق والخوف القاتل من المستقبل، في هجوم جنوني على الدين واللغة، وعلى التراث كلّ بما فيه من خير وشر. رضا محمود فرحان: الحادثة في منظور إيماني، ص 36-37.

3 محمّد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم الصالح، دار الساقبي، بيروت، لبنان، ط6، 2012م، ص 257.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

للمراوغة عن طريق خلط المفاهيم؛ للدفاع عن توجهه الحداثي، مكشوفة مفضوحة، فالمسلم الحق يوقن حق اليقين أنّ القرآن الكريم كلام الله ربّ العالمين، نزل به الروح الأمين، على الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، وأنّه كله حق يقين: (لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ 41) [فصلت: 41]، أمّا أركون فيرى القرآن دلالات احتمالية، فيقول: "القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كلّ البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها"¹. كما يرى أنّ القول بقداسة القرآن الكريم يعيق مراجعته، ونقده، وفي ذلك يقول: "استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ولم أستخدم مصطلح القرآن عن قصد... لماذا؟ لأنّ كلمة "قرآن" مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية. وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة جذريّة لكلّ التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية"²، كذلك يرى الجابري أنّ (التراث) مشحون بالنزعات الاستبدادية، ومن ثمّ فهو يدعو إلى تفكيك هذا (التراث) ليقوم به (فضح) أصول ومظاهر الاستبداد فيه، يقول: "إنّ الحادثة عندنا كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معاً، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانيّة والديمقراطيّة؛ والعقلانيّة والديمقراطيّة ليستا بضاعة تستورد بل هما ممارسة حسب قواعد. ونحن نعتقد أننا ما لم نمارس العقلانيّة في تراثنا وما لم نفصح أصول

1 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم الصالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996م، ص145.

2 محمد أركون: الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل ص199.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الاستبداد ومظاهره في هذا التراث؛ فإننا لن ننجح في تأسيس حادثة خاصة بنا، حادثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمجرد منفعلين [...] الحداثة رسالة ونزوع من أجل التحديث؛ تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية والوجدانية. وعندما تكون الثقافة السائدة تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه -أولاً وقبل كل شيء- إلى "التراث" بهدف إعادة قراءته، وتقديم رؤية عصريّة عنه، واتجاه الحداثة بخطابها، بمنهجيتها ورؤاها، إلى "التراث" هو -في هذه الحالة- اتجاه بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين، بل إلى عموم الشعب، وبذلك تؤدي رسالتها"¹. ويحاول الجابري كسب القبول لمشروعه الحداثي؛ حين يصرّح بأنّ الحداثة "لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ: "المعاصرة"؛ أعني مواكبة التقدّم الحاصل على الصعيد العالمي"²، ويضيف بعد إقراره بأنّ الحداثة وليدة الحقل الثقافي الأوروبي، فهي وإن كانت متمردة عليها، فإنّها رغم ذلك لا تستطيع أن تنجح في دراسة ونقد معطيات الثقافة العربية لكونها تختلف عنها ولا تنتظم مع تاريخها، موضّحاً رؤيته للطريق الصحيح لتوظيف الحداثة في الحقل المعرفي والثقافي العربي؛ فيقول: "وإذا فطريق الحداثة عندنا يجب -في نظرنا- أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل؛ لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء

1 محمد عابد الجابري: التراث والحداثة -دراسات ومناقشات-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص17.

2 المرجع نفسه، ص15-16.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

حادثة المنهج، وحادثة الرؤية، والهدف: تحرير تصوّرنا لـ: "التراث" من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضيف عليه - داخل وعينا - طابع العام والمطلق، وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية¹.

ظهر بذلك أنّ الحادثة المعربة هي نسخة من الحادثة الغريبة (من حيث المناهج، والرؤى، والأهداف) عُبر عنها بحروف عربية؛ ولذلك آثرت تسميتها بـ: "الحادثة المعربة"، عوض "الحادثة العربية" كما يسميها البعض، تنبيهاً إلى أصلها الغربي، وعدم أصالتها العربية. وهي تستهدف ثوابت الأمة العربية والإسلامية، من أجل نقض أركانها، وتفكيك أواصرها، وتمييع مفاهيمها، والقضاء عليها من خلال القضاء على دينها وأخلاقها، تسلّت إلينا تحت طاقية التجديد، والنهضة، والتقدم. وهي جزء من الحرب ضد الإسلام، التي لم تضع أوزارها منذ أن بعث الله محمد ﷺ، ولن تضع إلى يوم الدين وذلك مصداقاً لقوله تعالى: **(إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ ٦)** [فاطر: 6]؛ فالشيطان يوحى لهم ليفتنونا عن ديننا ويخرجونا من رحمة الله إلى سخطه، قال تعالى: **(وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِيُؤْخِذَ الْإِنْسَانَ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ يَنْبَغَ وَإِنَّ أَلْأَكْثَرَ لَفِي الْخَسَارِ ١٢٢)** [الأنعام: 122].

1 الجابري: التراث والحادثة، ص 16.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الفرع الثاني: الحادثة الإسلامية.

يتحدّث بعض المفكرين عن عدم وجود حادثة واحدة، كلّية وعالمية، بل هناك حداثات متنوعة بتنوع الثقافات والظروف¹، وفي ذلك يقول الجابري: "والواقع أنّه ليست هناك حادثة مطلقة، كلّية وعالمية، وإلّا هناك حداثات تختلف من وقت لآخر، ومن مكان لآخر، وبعبارة أخرى؛ الحادثة ظاهرة تاريخية، وهي ككلّ الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، ومن تجربة تاريخية لأخرى؛ الحادثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في اليابان..."². ويرى طه جابر العلواني أنّه قد وقع الكثير من الخلط بين ما هو وحي إلهي منزل، صادر عن الإله الأزلي الواحد، الذي أعطى الوحي أقصى درجات الإطلاق والإحكام، وما بين نسبية البشر من مفسرين ومؤولين، ولغوئين تتحكّم بيئاتهم التاريخية في المنتج المعرفي الذي يصلون إليه، أو يستنبطونه مهما حاولوا التجرد في مقارباتهم للنصوص الموحاة، حيث إنّ هناك الكثير من المؤثرات التي تحيط بالباحث قد لا ينتبه إليها، لكنّه لا يستطيع التحرّر منها لأنّها مثبتة في الثقافة، ومرتسّخة وكامنة في التقاليد والأعراف، والمدلولات اللغوية، وما إليها، إضافة إلى تداخل الموروثات الدينية ببعضها، كتداخل كثيرٍ من (الإسرائيليات) في تراث المسلمين³، يقول: "ومع أنّ القرآن قد قام بنقد ذلك التراث -يقصد الديانات السابقة- وتمحيصه، ثمّ التصديق عليه والهيمنة

1 ر: محمد الجابري: التراث والحادثة ص16؛ طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2013م، ص85.

2 الجابري: التراث والحادثة، ص16.

3 ر: طه جابر العلواني: نحو منهجية معرفية قرآنية -محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة-، طه جابر العلواني، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 1435هـ-2004م، ص12 - 13.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

على جوانبه كلّها؛ لتصحيح مسار الدّين عقيدةً وعبادةً وشريعةً ونظامَ سلوكٍ، وأخلاق ومعاملات. بيد أنّ تفسيرات أهل التفسير، وتأويلات أهل التأويل قد ضمّت الكثير من التراث، لأسباب عديدة لا يتسع المجال لتفصيلها، لعلّ من أهمّها: توهم التشابه بين موضوعات وقضايا الخطاب القرآني وموضوعات الكتب الأخرى، فأسقطت على تفسيره وتأويلاته الاتجاهات التلموزيّة واللاهوتيّة في التفسير والتأويل، ظنّا من المفسّرين والمؤوّلين أنّ التشابه في الموضوع يسوّغ التشابه في التفسير والتأويل¹. إذا فهو يذهب إلى تنقيّة التفسيرات والتأويلات القديمة ممّا علق بها من الإسرائيليات، والمؤثرات التاريخيّة والزمانيّة والمكانيّة التي أثّرت عليها سلباً في بيان دلالات ومعاني الخطاب القرآني. لهذا الحدّ تبقى وجهة نظر العلواني ومن سار على نهجه مرضيّة -إلى حدّ ما-، لكنّ هذا البحث النظري لا يكفي في المصادقة على هذا الطرح المقبول نظريّاً. بل يجب النظر في التطبيقات العمليّة لهذه الرؤية، ذلك أنّ الإشكال لا يكمن فقط في وعي الناقد الحداثي وتفهمه لخصوصيّة التراث العربيّ والإسلاميّ وتميّزه عن غيره من عدمه، بل يرجع بصفة أكبر إلى مدى الحذر في التطبيق، ومدى التزوّد بالزاد العلمي الصحيح (عقيدة، ومنهج، ومقصداً)، والالتزام بالإنصاف والموضوعيّة والأمانة في النقل والنقد والترجمة وغيرها؛ بغية تتويج الجهد بنتائج تتلاءم وروح الشريعة ومقاصدها الكبرى، -وهذا ما سيناقش في القادم من المباحث - بإذن الله تعالى.

أمّا الحادثة التي دعا إليها طه عبدالرحمن فتختلف عن حادثة طه جابر العلواني ومن سار على خطاه؛ الوجه الأوّل: من حيث أنّه يعتبر القرآن والسنة جزءاً من التراث؛ وذلك نستشقه من قوله -على سبيل المثال لا الحصر-: "استخدام أنسب الوسائل في وصف كلّ قسم من أقسام التراث،

1 العلواني: نحو منهجيّة معرفيّة قرآنيّة، ص 13 - 14.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

سواء أتواتر تعظيم قدره عند الباحثين أم لم يتواتر، حتى تكون الأحكام التي تصدرها في حق التراث حاصلّة بتصفّح أقصى ما يمكن من جزئياته المختلفة¹؛ فما تواتر تعظيم قدره عند الباحثين، قد يكون أراء بعض المفسّرين واجتهادات بعض الفقهاء والأصوليين - وهذا تقديس مذموم طبعاً -، لكنّه بلا شكّ يضمّ تقديس الأصليين (الكتاب والسنة) - وهو التقديس المحمود - وهذا لا يخفى عليه، فلو لم يكن يقصده، لاستثناه. الوجه الثاني: انتقاده لكافة القراءات الحداثيّة سالفه الذكر - الحادثة المعرّبة، والحادثة الإسلامية غير المبدعة -، ويعتبر أنّ كافة القراءات الحداثيّة الأخرى - التي تعتمد آليات الحادثة الغربيّة - هي قراءات مقلّدة وليست مبدعة، وهي قراءات تعسّفيّة حيث إنّ "هذه الآليات وضعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث، وعلى مقتضى شروط مخالفة لشروطه، فيكون إنزالها على التراث من غير ممارسة أشدّ أساليب النقد عليها، سببا في التصرّف فيه بغير أحكامه اللازمة له، فيؤدّي هذا التصرّف إلى إخراج التراث على صورة لا تحافظ على بنيته في تداخل أجزائها، وتساند عناصرها، إن لم تفصل بين هذه الأجزاء والعناصر فصلاً، وتقابل بينهما مقابلة ضاربة بعضها ببعض"² وإن كان صرّح أنّ نقده لتلك القراءات عموماً، هو من باب تلاحق الأفكار، وتصحيح المعرفة، وتنويع الانتاج، والاشتراك في طلب الحقيقة³، غير أنّه يفضّل أن تكون المنهجية المتبعة في تقويم التراث نابعة من داخله، متسقة مع خصوصياته وثقافته، فيقول: "والتحقيق أنّ ما نقل عن الغير نقلاً وأنزل على التراث إنزالاً، بدعوى (الموضوعيّة) و(السببيّة) و(الإجرائيّة)، وما

1 طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 20.

2 طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2011م، ص 29.

3 المرجع نفسه، ص 27.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

أشبه ذلك، ليس إلا إمكاناً واحداً تضاهيه إمكانات متكاثرة، إذ يجوز مبدئياً أن تكون هناك منهجية غير المنهجية المنقولة، قادرة على تحقيق مرادنا في التقويم بطريقة أفضل من طريقة المنهجية التي شاع استعمالها بين النقاد والدارسين؛ وإذا كان لا بدّ للتهوؤ بممارسة التراث، من أن نقتبس منهجية مخصوصة، فالأولى أن نقتبس المنهجية التي أنتجتها هذه الممارسة في أيقظ عصورها مع فتح الباب لتتقياها بحسب الحاجة، بدل أن نقتبس غيرها، لأن أسباب الاتصال مع تراثنا متوافرة، بينما لا تتوافر هذه الأسباب مع غيره¹، ثم إنّ الهدف من هذه الرؤية (الإبداعية): "هو معرفة التراث من حيث محدّداته الموضوعية ومقوماته الذاتية على مقتضى موجات النظر العلمي الخالص، بحيث لا يجوز الاشتغال بتلك الأهداف الأخرى مثل: "التحديث" أو "العقلنة" أو "الاستصلاح" أو "التقنية"، إلاّ بعد تمام المعرفة بهذه المحددات والمقومات التراثية"².

إنّ الحداثة الإسلامية التي يدعو إليها طه عبد الرحمن: هي -في نظره- أسمى تطبيقات روح الحداثة، التي توازن بين الروحانيات والمادّيات، فإذا كان التطبيق الغربي للحداثة أغرق في المادّيات وأهمّل الروحانيات، فإنّ الحداثة الإسلامية اليوم، مطلوب منها تحقيق إبداع روحي يساوي على الأقل، أو يفوق هذا التقدّم المادّي الغربي، حتى تحقق النفع الشامل، وتستطيع القيام بحداثة إسلامية علمية؛ فينبغي إذن إبداع حاجات روحية، وابتكار أذواق جمالية، وآثار أخلاقية، جديدة تتناسب وتطلّعات الإنسان الحديث، وإشباعها؛ ملء الفراغ الروحي، الذي تعاني منه أغلب الشعوب، بسبب طغيان الإبداع المادي المذموم -لأنّه يدعو إلى زيادة الاستهلاك لتحقيق الربح المادي، وليس زيادة الذوق

1 طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 19.

2 طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، ص 21 - 22.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

الفني للمستهلك-، في مقابل فراغ روحي رهيب يعبر عنه تارة بـ: (فقد المعنى)، وتارة بـ (فقد المرجعية)، وتارة بـ (فقد المقصدية)، وتارة بـ (فقد التوجه)¹.

فالحادثة التي يتحدث عنها طه عبد الرحمن هي بمعنى التحديث والتجديد والتطوير، وهو يعتقد أنّ الحادثة أو كما يسميها (روح الحادثة) لا تعادي الدين، بل هي تستمدّ بعض عناصرها وأهدافها من الدين، فالحادثة بالنسبة لطه عبد الرحمن لم تظهر دفعة واحدة، وإنما هي: "سيرورة فكرية طويلة يُرجع بعضهم أصولها الأولى إلى الثقافات اليونانية واليهودية والإسلامية"². ورغم أنّه يحاول أنّ يقنع القارئ بأنّ الحادثة ليست مشروعاً غريباً مرتبطاً بسياق تاريخي وإيديولوجي وفلسفي معيّن، وإنما هي مشروع إنساني ظهر تدريجياً عبر سيرورة التاريخ، وأنّ الحادثة الغريبة ما هي إلاّ إمكان تطبيقي واحد من بين إمكانيات تطبيقية متعددة لهذه الروح، وُقِّفَ فيها في بعض الجوانب، وأخفق في بعض الجوانب الأخرى، غير أنّ الباحث في تاريخ الحادثة، وأسسها ومناهجها، يعلم علم اليقين، أنّ مفهوم الحادثة (Modernism)، هو مفهوم فلسفي وإيديولوجي يرتبط بأحداث تاريخية ومكانية معينة، وهو غير مفهوم التطوير (Development)، أو التحديث (Modernization)³، اللذان لا يحمّلان هذه الترسانة المفاهيمية، والفلسفية، والتاريخية، التي تلابس مفهوم "الحادثة"، ولو كان التطوير والتحديث من أهدافها، وحتى على فرض أنّ هذا الفيلسوف أخذ بالمعنى اللغوي للفظ، إذ إنّ الحادثة ضدّ القدم، والحديث ضدّ القديم، فإنّ هذا الاختيار - في نظر الباحثة - غير موفق؛ من جهة

1 طه عبد الرحمن: روح الحادثة، ص40.

2 المرجع نفسه، ص49.

3 وقد بيّنا الفرق بين "الحادثة" و"التحديث" في المطلب السابق من هذا المبحث، أمّا "التطوير" فهو معلوم.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

أن مشروع الحداثي لا يرفض القديم مطلقاً، بل يرفض فقط ما استنفذ مكانه نفعه، كما أنه يستمد أغلب أفكاره ومناهجه من نصوص الوحي المقدس، وتصرفات النبي ﷺ، والخلفاء من بعده، إضافة إلى بعض ما توصل إليه الفلاسفة الغربيون، وهم متقدمون زمنياً عنا، فمشروعه ليس حديثاً في الأصل، بل أساسه قديم، حاول الفيلسوف عرضه في ثوب جديد، فالفكرة قديمة وإن كانت متجددة، لذلك فهي ليست ضد القدم، ولا تقطع صلتها بكل قديم، إذا فليست حادثة بالمعنى اللغوي أيضاً، بل هي بهذا الشكل تحديث وتطوير. كما أن التأمل في مشروع طه عبد الرحمن يوصل إلى نتيجة هي: أن مشروع الحداثي إنما هو ردّة فعل للحادثة الغربية، وليس مشروعاً مستقلاً أو تطبيقاً مستقلاً لـ "روح الحادثة"، ولذلك تجده كثيراً ما يقابل بين اقتراحه الحداثي، والنموذج الغربي للحادثة؛ فدلّ ذلك على أن اقتراحه الحداثي متعلق كثيراً بالنموذج الغربي للحادثة، وليس بما يسميه (روح الحادثة)، وبدليل نسبة اقتراحه الحداثي إلى الإسلام، رغم أنه في الوقت ذاته يقول بأنّ الحادثة هي نتاج إنساني، فلماذا لا نسعى لتطبيق هذه الروح دون تخصيصها بالإسلامية أو الغربية أو غيرها؟ وعلى فرض أن نسبة الحادثة إلى الإسلام، هو من باب تنقيحها، وقبول ما يتناسب مع التعاليم الإسلامية ورفض ما عداها، أي من باب "أسلمة العلوم"، فإنّ طه عبد الرحمن ما يلبث أن يعترف أن الحادثة مشروع أوروبي قام على أنقاض الإرث الكنسي، يقول: "فمعلوم أن الحادثة قامت على أنقاض الإرث الكنسي، حتى إنّها اقترنت في الأذهان ببند الدين كلفة"¹.

إذا فالمشروع الذي يدعو إليه طه عبد الرحمن، هو - في نظر الباحثة - مزيج من مناهج الأصوليين والفقهاء، مع استعمال بعض المصطلحات والمناهج الحداثيّة الغربيّة،

1 طه عبد الرحمن: روح الحادثة، ص 61.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

اختار هذا الفيلسوف أن يسميها "الحادثة الإسلامية" أو "روح الحادثة"، بينما هي أقرب إلى روح الإسلام، ومناهجه ومقاصده، ولذلك فهي تحديث وتطوير وتجديد وليست حادثة¹، وكان الأنسب أن تسمى "قراءة معاصرة" ذلك أنه هو ذاته يفرّق بين القراءتين "القراءة الحداثيّة" و"القراءة المعاصرة"، ويُرجع ذلك إلى "أنّ الحادثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي؛ في حين أنّ المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذ إنّ القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخيّة الخاصّة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسباباً تاريخيّةً أخرى تُخصّصُ مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقّاها"²، وهذا عينه ما يحاول طه عبد الرحمن فعله، فهو يحاول من خلال مشروعه الاستفادة من المناهج الغربيّة المعاصرة "الأنسنة، العقلانيّة (العقلنة)، والتفكيك (التفصيل)، التأريخ..."، من غير أن يربطها بالتاريخ الأوروبي الذي ظهرت فيه، بل يحاول مواكبتها للواقع الإسلامي المعاصر بما يسمّيه بـ (الإبداع)، "خطة التأسيس المبدعة"³، خطة التعجيل المبدعة⁴، خطة التأريخ المبدعة⁵..."

1 رغم أن الباحثة لا ترى أن طه عبد الرحمن ووّفق في اختيار تسمية "الحادثة الإسلامية" لمشروعه التجديدي، غير أنّها تحتفظ بهذه التسمية، في الآحق من المباحث من أجل نقد هذا التوجه من ناحية المنهج والتطبيق، لكي لا يحدث خلط للمصطلحات والمفاهيم.

2 طه عبد الرحمن: روح الحادثة، ص 177.

3 المرجع نفسه، ص 197.

4 المرجع نفسه، ص 199.

5 المرجع نفسه، ص 202.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

لذلك فكان الأنسب إما أن يقرّ بأنّ الحادثة إنتاج غربي، وليس مجرد إمكان تطبيقي من إمكانات تطبيقية متعدّدة لروح الحادثة؛ التي هي إنتاج إنساني مشترك، كما ذكر ذلك في أوّل كتابه "روح الحادثة"، وأنّ مشروعه هو حادثة مضادّة للحادثة الغربيّة، بروح إسلاميّة، أو أن يسمي مشروع قراءته "قراءة معاصرة"؛ تستفيد من كلّ مناهج العصر التي يراها مناسبة لفهم الشرع الإسلامي من أجل النهضة بالأمة الإسلاميّة.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

المبحث الثاني: التأويل الحداثي والنص القرآني.

لما نتكلم عن التأويل من المنظور الحداثي، فنحن نتكلم عن الهيرمينوطيقا؛ ذلك أنّ كلّ الحداثيين - سواء صرّحوا بذلك أم لم يفعلوا - يعتمدون على الأسس الهيرمينوطيقيّة في تأويل النصّ القرآني، ورغم أنّ المسار الهيرمينوطيقي تدرّج من المرحلة الفينومينولوجيّة، إلى مرحلة اللسانيات البنيويّة، إلى المرحلة التفكيكيّة، غير أنّ التأويلات الحداثيّة للنصّ القرآني، لم تعتمد هذا التدرّج في الطرح، بل منها ما تشبّث بمرحلة من هذه المراحل؛ كالفينومينولوجيا عند حسن حنفي، ومنها ما تأرجح بين هذه المراحل الثلاث، يجمعها تارة ويفصلها تارة أخرى، وهم في جميع أحوالهم لا يخرجون عن الأسس الفلسفيّة للهيرمينوطيقا. كما تحضر مسألة (التراث) كمسألة محوريّة في التأويلات الحداثيّة، ذلك أنّه لا يوجد توافق بين الحداثيين أنفسهم بخصوص مفهوم المصطلح، وهذا ما أوجب البحث في دلالاته عند الاستعمال الحداثي؛ بحيث لا يستقيم الفهم ولا النقد إلّا بتحديد دلالة المصطلح وعلاقته بالنصّ القرآني؛ بمعنى هل النصّ القرآني يدخل ضمن ما صدق مصطلح (التراث) في المنظور الحداثي، أم أنّ النصّ القرآني - موضوع الدراسة - مسألة مستقلة عن (التراث) في الاستعمال الحداثي؟

كما أنّ بيان أهم ركائز ومميزات التأويلات الحداثيّة، يعين على فهم تناول الحداثي للمسائل الشرعيّة، مهما كان المنهج المعتمد.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

المطلب الأول: التأويل الحداثي.

من المعلوم أنّ الهيرمينوطيقا الغربية ليست هي التأويل بالمفهوم الأصولي؛ بيد أنّ الحداثيين يحاولون تطبيق الهيرمينوطيقا في تأويل الخطاب القرآني، تحت مسمى التأويل، وبما أنّ الهيرمينوطيقا ليست منهجا منضبطا للفهم، بات من الضروري بيان مراحل الهيرمينوطيقا، وكشف مكامن الخلل، التي تفضي إلى الغلط والزلل عند توظيف الهيرمينوطيقا في تأويل الخطاب القرآني.

الفرع الأول: مراحل الهيرمينوطيقا.

إنّ الهيرمينوطيقا "من مصطلحات الفلسفة وأدواتها المتخذة لتأويل النصوص الدينية والفلسفية بعامة، ونصوص التوراة بخاصة، حتى قيل: (التأويل المقدّس)، ثمّ توسع استعمال هذا المفهوم الفلسفي، فأُمسى يطبّق على تأويل كلّ ما هو رمزي"¹؛ ويروم الحداثيون تطبيقها على النصّ القرآني، دون مراعاة الفوارق الجوهرية بين نصوص الوحي وبين ما سواها من النصوص البشرية، بما في ذلك نصوص الكتاب المقدّس التي تعرّضت للتحريف. وبما أنّ الوظيفة الأساسية للهيرمينوطيقا هي فهم وتأويل الكتاب المقدّس؛ فإنّ أسسها أيضا مرتبطة بالنظرة الفلسفية للنصوص الدينية (التوراة)، فكلّما ظهر مخالفة نصوص التوراة للعقل، كلّما فقد العقل الفلسفي الثقة بتلك النصوص؛ ومن ثمّ يزيد الشك، ويتهاوى تقديس النص، ويسمح المؤوّل لنفسه بفرض أفكاره على النصّ، بل وإلغاء قصديّة

1 عبد المالك مرتاض: "التأويلية بين المقدّس والمدنّس"، ص 264.

الفصل الأول: مفهوم الهداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

المؤلف، وتفكيك النص وإعادة بنائه من جديد. ومن ثمّ فإنّه يمكن رصد ثلاثة مراحل رئيسة للهيرمينوطيقا، لكلّ مرحلة نزعتها الفكرية والفلسفية المؤثرة في فهم وتأويل النصوص.

أولاً: الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية (الظاهرية):

وهي مرحلة البداية للهيرمينوطيقا، وتسميت هذه المرحلة بالفينومينولوجية، نسبة إلى الفلسفة التي استندت إليها، والتي تعتمد في تفسيرها للظواهر والتجارب -ومنها تجربة الكتابة- على مبدأ الذاتية والشخصية¹، بمعنى أنّ معنى النص في الهيرمينوطيقا الظاهرية مرتبط باستحضار تجربة المؤلف الشخصية، وتمثّل مقاصده أثناء كتابة النص؛ بحيث تكون وظيفة الهيرمينوطيقا هي إعادة إنتاج جديدة للنص؛ يستحضر فيها المؤول (الهيرمنوطيقي) السياق التاريخي، والبيوغرافي² لصاحب النص، مستعيناً بترسانة لغوية وتركيبية، لإعادة بلورة معنى النص كما قصده مؤلفه³. والملاحظ أن الهيرمينوطيقا في هذه المرحلة تتقارب في بعض

1 محمد علوش: مناهج تحليل الخطاب القرآني، ص 79.

2 البيوغرافيا: علم أو منهج دراسة في علم الاجتماع، يركز على توثيق حياة الأشخاص من خلال جمع وتحليل المعلومات المتاحة عنهم مثل مراحل حياتهم، إنجازاتهم، تأثيراتهم، والبيئة الاجتماعية والتاريخية التي عاشوا فيها. من أجل تقديم صورة متكاملة للشخصية المدروسة وكتابة سيرتها الذاتية وتحليلها، ويُستخدم هذا العلم في الأدب، التاريخ، العلوم الاجتماعية، وحتى الإعلام. ر: فضيل دليو: المنهج البيوغرافي - استعمال السير الذاتية والحياتية في علم الاجتماع-، مجلة العلوم الاجتماعية لجامعة الكويت، المجلد 27، العدد 2، صيف 1999م، ص 141-142.

3 ر: محمد علوش: مناهج تحليل الخطاب القرآني، ص 79-80.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

النواحي من النظرة الإسلامية للفهم والتأويل¹، من حيث اعتبار قصد صاحب النص، حيث نجد إريك هيرش Erekhirtsh - وهو من أبرز الفلاسفة القائلين بضرورة اعتبار قصد المؤلف - يعتبر أن المعنى هو: "شيء ينوي الشخص نقله بواسطة سلسلة من العلامات اللغوية والمعرفية، هو الشيء الذي يستطيع نقله إلى الآخرين، أو الاشتراك فيه معهم بواسطة هذه العلامات"²؛ فإذا كان معنى النص يتعلق بنية مؤلفه من خلال ألفاظ نصّه، فلا شك أنّ معنى النص واحد، وإن تغير المغزى بحسب الظروف والأزمان، فمهمّة المؤلّ حسب هيرش هي الوصول إلى قصد المؤلف من خلال ألفاظ نصّه، دون الالتفات إلى مغزاه، ولعلّ هذه النظرة لهيرش تتوافق مع نظرة المذهب الظاهري - المخالفة لنظرة الجمهور - حيث يركز على قصد صاحب الشرع من خلال ظواهر ألفاظه، دون الالتفات إلى العلل والمغازي، بينما تصوّر الإسلامي الذي عليه جمهور العلماء، يبحث في علل الأحكام بالقدر ذاته الذي يوليه لفهم ألفاظها، وهي من أبرز الخصائص التي تضمن المرونة والاستمرار للشرع الإسلامي على اختلاف الظروف والأزمان.

1 تحدّث عن نفس المعنى أيضاً: خالد بن عبد العزيز السيف: ظاهرة التأويل الحديثة، ص80؛ وفاطمة الزهراء الناصري، "انفتاح النصّ وحدود التأويل"، أعمال الندوة العلميّة الدولية (التأويل سؤال المرجعيّة ومقتضيات السياق)، المنعقدة يومي 17-18 شعبان 1434هـ / 26-27 يونيو 2013م، الرباط، المملكة المغربية، مجلة الإحياء - الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة ندوات علمية (6)، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1436هـ - 2015م، ص652.

2 فاطمة الزهراء الناصري: "انفتاح النصّ وحدود التأويل"، ص653، نقلاً عن: محمّد براهمي: الهرمينوطيقا وعلم التفسير - بحث مقارنة - ص43.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

ويرجع هيرش أسباب تعدد القراءات للنص الواحد رغم واحدة المعنى، إلى "الاختلاف في المهارة التوضيحية؛ لأنّ المفسرين لا يلتزمون بمصطلحات النص، لكنّ فهم النص هو واحد عند الجميع، لأنّهم يتوصلون إلى إدراك واحد إزاء نيّة المؤلّف، والمعنى النهائي للنص، لذلك فتفسير النص لا تتناقض رغم اختلافها، لأنّها تصدر عن افتراض واحد، وهو الفهم المشترك للنص"¹، غير أنّ ما ذهب إليه من أنّ الجميع يصل إلى فهم قصد صاحب النص، ويبقى الاختلاف فقط في وسائل التوضيح، غير مطابق للتصور الإسلامي للفهم والتفسير والتأويل²؛ بل هو أحد أنواع الاختلاف، وهذا الاختلاف الذي ذكره هو اختلاف صوريّ فقط، ولا يعدّ اختلافاً حقيقياً؛ ذلك أنّ المعنى المقصود هو واحد عند الجميع، أمّا النظرة الإسلامية، فتستوعب هذا النوع من الاختلاف، وتستوعب غيره، بأن يكون الاختلاف حقيقياً؛ أي أنّ المجتهد الذي تمكّن من آليات الاجتهاد، والتزم بضوابطه، إذا استفرغ جهده لبلوغ إدراك المعنى، ووصل إلى نقيض المعنى الذي توصل إليه غيره من المجتهدين، فأخطأ أحد الفريقين الحق؛ فإنّ اجتهاد الفريقين مقبول، وكلاهما على الجهد مأجور³، بنصّ حديث الصحيحين عن النبي ﷺ: { إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أخطأَ فَلَهُ أَجْرٌ }⁴، فالنظرة الإسلامية أرحب، وأرفق بالمجتهد. كما أنّ من مظاهر الاختلاف بين

1 فاطمة الزهراء التّاصري: "انفتاح النصّ وحدود التأويل"، ص 653، نقلاً عن: محمّد براهمي: الهرمينوطيقا وعلم التفسير - بحث مقارن -، ص 57.

2 ر: فاطمة الزهراء التّاصري: "انفتاح النصّ وحدود التأويل"، ص 653.

3 وقد فصل الإمام ابن تيمية في أسباب اختلاف الفقهاء في كتابه رفع الملام، ر: ابن تيمية: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ت: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط (غ م)، الصفحات: 24؛ 28؛ 36 وما بعدها.

4 أخرجه البخاري في صحيحه، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، (ح 7352، 9/ 108).

الفصل الأول: مفهوم الهداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الهيرمينوطيقا والفينومينولوجية والتصور الإسلامي، هي النظرة التاريخية التي تؤثر في تكوين النصوص، والتي تختلف عن اعتبار أسباب النزول في التصور الإسلامي، ذلك أنّ النظرة التاريخية بالمفهوم الفينومينولوجي مفادها أنّ العوامل التاريخية، والظروف المحيطة بالمؤلف وقت تأليف النص، هي قوى مؤثرة حتما في المؤلف وفي معنى نصّه، بينما النظرة الإسلامية التي تؤمن بالله سبحانه وتعالى، الموصوف بكلّ جمال وجلال وكمال، المنزه عن كلّ نقص، العزيز الغني المتعال، تُنزه الله تعالى -صاحب الشرع- عن أيّ مؤثر في شرعه وحكمه، وإنما كانت أسباب التنزيل مُعينا على الفهم؛ لعلمه سبحانه بضعف المدارك، ولذلك فإن ربط بعض الأحكام بأسباب النزول، والتدرّج في التشريع، إنّما هو رحمه منه تبارك وتعالى بعباده، ولو شاء لأنزل شرعه وحكمه دفعة واحدة، ولم يمهّد لها بأسباب للنزول، ولجعل من آمن من أهل الجنة، ومن وجد في نفسه من شرعه فأحجم في النار، ولا يضرّه كفر كافر، كما لا ينفعه إيمان مؤمن، وهو الغنيّ سبحانه. ومن ثمة كانت القاعدة الأصولية "العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب".

ثانياً: مرحلة اللسانيات البنيوية: نتيجة لتطوّر العلم التجريبي، واتساع هوة التناقض بين ما جاء في الكتاب المقدّس، وبين كشوفات العلوم التجريبية، اتخذت الهيرمينوطيقا منعرجاً جديداً، تمثل في الاستقلال عن الكنيسة بعد الثورة على يد مارتن لوتر، ما جعلها تتخذ منحى آخر تمثل في (البنيوية)¹، واعتماد الفلسفة الوجودية في التعامل مع النص²؛ بحيث أصبح النصّ يعدّ بنية مغلقة مستقلة عن الناصّ ومقاصده، يفهم من خلال نسيج العلاقات بين عناصره، دون اعتبار لنية مؤلفه،

1 ر: محمد علواش: مناهج تحليل الخطاب القرآني، ص 81.

2 ر: عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة - من البنيوية إلى التفكيكية -، عالم المعرفة، أبريل 1998م، ص 126.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

أو أي إحالة مرجعية خارجية عن النص¹. حيث أصبحت الهيرمينوطيقا في هذه المرحلة أبعد ما تكون عن العقل والمنهج العلمي؛ ذلك أنّها تقوم على مبدئين: الأول: نفي العلة والسببية في تفسير الظواهر والأشياء، وهي أساس فكرة (موت المؤلف)، التي تهدف إلى إلغاء العلاقة السببية بين النص ومؤلفه، والثاني: التناسل.

أمّا إنكار قانون السببية فهو مناقض للعقل، ويستلزم إبطال حقائق العلوم، ولا يقول به عاقل، إلّا مكابرة وبطرا للحق، ولذلك اعتبر الكثير من الفلاسفة والنقاد الغربيين أنفسهم -أمثال هيرش- أنّ إنكار مبدأ السببية نوع من العبث والفوضى؛ وهم محقّون في ذلك، فالرزق لا بدّ له من جهد، والنجاح لا بدّ له من اجتهاد، والنصر لا بدّ له من جهاد... ولكلّ أثر مؤثّر، ولكلّ سبب مسبّب، كما لكلّ فعل أيضا ردّ فعل، والكون كلّ سائر وفق هذا القانون العظيم الثابت. ويزيد الإسلام هذا القانون إيضاحاً؛ حين يربط مسألة التوكّل بقانون الأخذ بالأسباب، فالله عزّ وجلّ رغم قدرته المطلقة على كلّ شيء، إلّا أنّه جلّ شأنه يعلمنا قانون الأخذ بالأسباب؛ فيجعل الطاعة سبباً للنجاة، والمعصية سبباً للخسران، والوقاية سبباً للسلامة، والعلاج سبباً للشفاء... وهكذا يكون الجزاء من جنس العمل، لذلك لا يصحّ ترك الأخذ بالأسباب بحجة التوكّل على الله، كما لا يصحّ الاطمئنان والركون إلى الأسباب مجرّدة، فلا يصحّ الاعتقاد بأنّها تجلب النفع أو تدفع الضرّ بذاتها، بل يجب الإيمان بأنّ السبب والمسبب كلٌّ بأمر الله تعالى ومشيئته. فالمسببات مرتبطة بأسبابها عقلاً وشرعاً

1 ر: خالد بن عبد العزيز السيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر -دراسة نقدية إسلامية-، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط3، 1436هـ-2015م، ص96؛ محمد علوش: مناهج تحليل الخطاب القرآني، ص80؛ فاطمة الزهراء الناصري: "انفتاح النص وحدود التأويل"، ص57.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

وقدرًا، وإنكار هذا القانون ضرب من الجنون! وإنه إذا استوى المؤمن والكافر في الإيمان بقانون السببية، فهما في التوكل على الله لا يستويان أبدًا، فالكافر يعلّق الأسباب بمسبباتها مجرّدة، فلذلك يتعاضم جزعه عند الأخذ بالأسباب وعدم الحصول على النتائج، أمّا المؤمن فهو يأخذ بالأسباب مع الاطمئنان إلى حكمة الله تعالى ورحمته وعدله، فإن لم يحصل على النتائج المرجوة مع الأخذ بالأسباب، فإنّه لا يجزع ليقينه بأنّ في ذلك خير له، وإن لم يعلم حقيقته. وبذلك تبين بطلان إنكار قانون السببية عقلا وشرعا، وبطلت مقولة (موت المؤلّف) وتبين مكنى الزلل في تبني الهيرمينوطيقا البنيوية في فهم النصوص عامّة، والنصّ القرآني بصفة خاصّة.

وأما القول بالتناص، فهو يناقض أولاً المبدأ الأوّل -إنكار قانون السببية-؛ ذلك أنّ وجود نصّ مكوّن من نسيج متشابك من آثار وشذرات نصوص أخرى، مرهون بوجود شخص قام بجمع تلك الشذرات والآثار ونسجها في شبكة شكّلت هذا النصّ، ذلك الشخص هو مؤلّف النصّ الذي عملت البنيوية على تحطيمه، من خلال إلغاء الصلة به، والحكم بموته. ثانياً: إنّّه على التسليم بفكرة التناص، فإنّها تصدق على النصوص البشرية فقط؛ ذلك أنّ العلم البشري نسبي تراكمي، فالعقل البشري يستعين دائماً بتجارب ومعلومات غيره، أمّا العلم الإلهي فمطلق غني، ومن ثمّ فإنّ تطبيق فكرة التناص على كلام الله تعالى، لا تصلح ولا تصح.

ثالثاً: المرحلة التفكيكية: بعد انتقال الهيرمينوطيقا من المرحلة الفينومينولوجية التي تعتبر فيها

مقاصد المؤلّف مع استحضر الملبسات التاريخية والظروف الآتية لإنتاج نصّه، إلى الهيرمينوطيقا البنيوية، التي ألغت علاقة النصّ بمؤلّفه، وركّزت على النصّ كهويّة مستقلّة، مع الأخذ بمبدأ التناص، ها هي تنتقل من جديد إلى مرحلة أكثر عبثاً وفوضى، باعتمادها على فلسفة التفكيك، أين يتمّ

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

تجاهل قصد المؤلف، وماهية النص، ويتم التركيز على المتلقي، كأساس في عملية الفهم، فيفتح له المجال ليفهم النص كيفما يشاء، وينتج ما يريد من المعاني، من خلال عملية تفكيك النص، والبحث عن التناقضات داخل النص ذاته، ليهدم النص نفسه بنفسه، ثم إعادة تركيبه بطريقة يبدعها القارئ، وبذلك تتعدد القراءات للنص الواحد، بتعدد المتلقين، بل بتعدد أحوال المتلقي الواحد للنص الواحد¹. وبذلك فإنّ الهرمينوطيقا في المرحلة التفكيكية تقوم على مبدأ الشك في كلّ شيء، الذي يدفعها لتفكيك كل النصوص لفضح مكامن التناقض فيها، كما تقوم على رفض عملية النقد، مما يفضي إلى لا نهائية المعنى²؛ فيكون "المعنى المفتوح، والدلالة اللاهائية، وإساءة القراءة، هي جوهر التفكيك"³.

وإنّ الهرمينوطيقا التفكيكية لا تصلح لقراءة النصوص البشرية، لما تفضي إليه من فوضى القراءات المتعددة، وضياح المعنى، ناهيك عن أن تقبل في قراءة النصّ القرآني المقدّس. وإنّ محاولة تطبيق الهرمينوطيقا التفكيكية في فهم الخطاب القرآني المقدّس، هي محاولة لنزع القداسة عنه، وإفراغه من معانيه، وجعله مرتعا لجميع الناس على اختلاف أغراضهم وتوجّهاتهم، حيث يملك الجميع الحقّ في فهمه وتأويله كما يشاؤون، دون أن يحق لأحد الاعتراض على الآخر، وبذلك تبدأ الفوضى، وتكبر حين تولد، ولا يبقى للدين أدنى اعتبار، فلا عقائد ثابتة، ولا أحكام ملزمة، فكلّ يعتقد بحسب هواه، ويُشرّع بحسب مصلحته، وهذا أمر لا يقبل لا عقلا ولا واقعا، ناهيك عن أن يقبل شرعاً. فتصوّر مثلاً -ولله ولكلامه المثل الأعلى- أنّ دستور الدولة يفهمه الناس كلّ بحسب فهمه، فلا يبقى بذلك

1 ر: محمد علّوش: مناهج تحليل الخطاب القرآني، ص 87 وما بعدها؛ فاطمة الزهراء الناصري: "انفتاح النص وحدود التأويل"، ص 658.

2 ر: المرجع نفسه، ص 89.

3 عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 153.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

قانون يحكم المواطنين، ولا يلزم القضاة، وبالتالي تسود الفوضى وينعدم النظام بل تنعدم الحياة بتناحر الناس وتقاتلهم فيما بينهم؛ لأنّ النظرية التفكيكية تعني تمامًا اللامعنى، الذي يفضي إلى اللافهم، وإذا غاب الفهم، غاب التفاهم تبعاً له، فإذا غاب التفاهم، فسد نظام الحياة، وأكل الناس بعضهم بعضاً، حتى يفتنوا جميعاً.

من خلال عرض المراحل التي مرّت بها الهيرمينوطيقا، يتّضح جلياً أنّ الهيرمينوطيقا ليست منهجاً علمياً مستقلاً ومنضبطاً للفهم، ذلك أنّها ترتبط في كلّ مرحلة بفلسفة معيّنة، تخصّ الشأن الأوروبي الداخلي، وهي في كلّ مرحلة تزيد عبثية وفوضى، وابتعاداً عن الروح العلمية، والمنطق العقلي، وذلك نتيجة للصراع الداخلي، والزعزعة الفكرية، الناتجة عن الفوضى الروحية وعدم الانسجام العقلي والروحي الذي يعيشه فلاسفة الغرب، وبخاصّة في المرحلة التفكيكية، التي تعكس روح الشك والعدائية لدى الفيلسوف التفكيكي، والجهل، أو المكابرة، أو الجنون أو كلّها مجتمعة. وذلك بعكس المفكر المسلم المؤمن المستبصر المتدبّر لآيات الله تعالى في الكون وفي الأنفس، فهو يعيش الطمأنينة، والأمن، والاستقرار النفسي، الناتج عن اليقين الروحي الإيماني. أمّا المسلم الذي ضُغِف في الله يقينه، وافتقر من العلم الشرعيّ زأده، وثقل بالفلسفات الغربية عقله، وتفكّك بين العروبة والاستغراب والحدائث أمره، فإنّه لا يجد حرجاً في نقل تعاليم الهيرمينوطيقا، وتبنيها على أساس أنّها منهج علمي للفهم الصحيح للنصوص، الذي يضمن مواكبتها لمقتضيات العصر، ولا يدّخر جهداً في عقد المؤتمرات والندوات... لتلاوة تلك التعاليم بلغة عربية مستغربة، والتحريض على التخلي عن المنهج الأصولي الإسلامي، واستبداله بالهيرمينوطيقا الغربية في فهم وتأويل نصوص الوحي المقدّس، وهذه الدعوة هي مركّب من الأخطاء أو المغالطات تتلخّص فيما يلي:

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

1- أن الهيرمينوطيقا هي مجموعة نظريات في الفهم والتفسير، لا ترقى أن تكون منهجا علمياً منضبطا للفهم، ومن ثمة فإنه لا يمكن الاعتماد عليها في فهم وتأويل نصوص الوحي المقدس.

2- نشأت الهيرمينوطيقا في ظل ظروف ووقائع تخص الشأن الأوروبي الداخلي، وهي ظروف تختلف تماماً عن ظروف ووقائع المجتمع العربي والمسلم، وبالتالي فإنه من الخطأ العلمي تعميم نتائج تجربة مجتمع على مجتمع يختلف عنه، بل ويناقضه.

3- إن فكرة (موت المؤلف) هي نتيجة خيبة الأمل التي أصابت العقل الغربي، بعد فقدان الثقة بالكنيسة، واكتشاف التناقضات بين الأناجيل فيما بينها، وكذا التناقض بينها وبين نتائج العلم التجريبي، ما دفع إلى التشكيك في مصدرها، ورفع (عائق) القداسة عنها، بقطع الصلة بينها وبين مصدرها. بينما نجد أن علاقة المسلم بالقرآن الكريم تختلف تماماً عن علاقة المسيحي بالإنجيل، أو علاقة اليهودي بالتوراة، ففهم القرآن الكريم ليس حكراً على طبقة من المسلمين دون غيرهم، وتأويله متاح لكل مسلم بلغ درجة الاجتهاد بغض النظر عن عمره، أو جنسه، أو لسانه...، والقرآن يدعو إلى التدبر ويحث على إعمال العقل، وطلب العلم...، للوصول إلى الحق اليقين؛ فلا حجة تبرر نقل فكرة (موت المؤلف) إلى الفكر الإسلامي.

4- أن فكرة التناص مبناها على فكرة بشرية النصوص، ونسبية العقول، وهذا ما يناقض الإيمان بأن القرآن الكريم هو كلام الله تعالى ووحيه.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الفرع الثاني: ركائز الهيرومنوطيقا.

من خلال تحليل مراحل الهيرومنوطيقا، ومعرفة الخلفيات الفلسفية، والأطر المرجعية والفكرية لها، يمكن رصد أهم الركائز التي تعتمد عليها في عملية الفهم والتأويل، وهي نفسها الأسس التي يعتمد عليها الناقلون الحداثيون في تأويل الخطاب القرآني، رغم الانتقادات التي أتت عليها من أصولها. وبيد أن هذه الركائز الهيرومنوطيقية شديدة التشابك والتعقيد والتداخل فيما بينها، إلا أننا حاولنا تبسيطها وعرضها، دون إغفال في تفصيلاتها وتفرعاتها الفلسفية، احتراماً لحدود الدراسة:

أولاً: موت المؤلف: يقول (رولان بارت): "الكتابة هدم لكل صوت، ولكل أصل، فالكتابة هي هذا الحياد، وهذا المركب، وهذا الانحراف الذي تحرب فيه ذاتنا. الكتابة، هي السواد والبياض، الذي تتيه فيه كل هوية، بدءاً بهوية الجسد الذي يكتب"¹. لقد كانت الهيرومنوطيقا في المرحلة الفينومينولوجية تولي صاحب النص اهتماماً كبيراً، فتجعله أساساً في عملية تفسير النصوص، فتبحث عن مقاصده، من خلال ألفاظ نصه، ودراسة سيرة المؤلف، وتحليل نفسيته، ودراسة ثقافة عصره، وتجربته الشعورية، مما قيد عمل المتلقي بما يريده مبدع النص. لقد أزعج هذا القيد كثيراً من القراء، ورأوا أنه لا بد من التحرر من سلطة المؤلف، وفتح المجال للمتلقي ليفهم النص في معزل عن مؤلفه وقصده، وأن يضيفي عليه من الدلالات والأفكار ما يشاء، فيصبح المتلقي هو أساس عملية الفهم والتأويل، وهو الوحيد الذي يتحكم في تحديد معنى النص، وليست ألفاظ النص أو مقاصد مبدعه، وهذا هو جوهر فكرة "موت المؤلف".

1 رولان بارت: هسهسة اللغة، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1999م، ص75.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

طرح (نيتشه 1844م-1900م) -الشكّك، المحارب للمثاليّة، المتبني لفكرة نقد الدين- فكرة موت الله -سبحانه وتعالى عمّا يصفون- بعد التشكيك في وجوده، فهو يتساءل: "والخير ألا يمكن أن يكون شراً؟ والله لا أكثر من اختراع، من حيلة للشيطان؟ أليس ممكناً في الواقع أن يكون كلّ شيء زائفاً؟"¹، فكانت تلك الصيحات بمثابة التصريح الرسمي بفكرة (موت الإله) التي عرفها الفكر الغربي منذ بداية عصر النهضة²، كانت هذه حيلة شيطانيّة للتخلّص من الدور المحوري للإله، ليحلّ الإنسان محله بعد ذلك، فيصبح هو المرجعيّة النهائيّة للكون، وعمله العقلي هو الموصل للحقيقة المطلقة، فلا سلطان إلّا للعقل، ولا حقيقة إلّا ما أثبتها العقل، لتأتي بعد ذلك الفلسفات البنيويّة والتفكيكيّة، لتزيحه عن مركزه، وتقضي على سلطته على الكون، يقول (ليني شتراوس): "إنّ هدف العلوم الإنسانيّة ليس بناء الإنسان، وإنّما تذويبه"³؛ ليصبح مجرد جزء من الكون، لا مزيّة له ولا سلطة في إيجاد شيء فيه، فهو يتساوى تماماً مع باقي الموجودات، وهذا خطأ ظاهر؛ فالإنسان مكرّم بالعقل، مشرّف، مكلف بحمل الأمانة، والكون كلّ مسخر لخدمته بنصّ القرآن الكريم، لكنّه الجهل كيف يصنع بأصحابه. وكما كانت صرخة (نيتشه) بموت الإله، بمثابة إعلان رسمي عن موت الإله في الفلسفة، فإنّ إعلان (رولان بارت) سنة 1968م عن موت المؤلّف، هو بمثابة تصريح رسمي آخر

1 زبما بييرف: التفكيكيّة -دراسة نقدية-، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ-1996م، ص37-38.

2 مُجد علواش: مناهج تحليل الخطاب القرآني، ص94.

3 ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، لبنان-المغرب، ط2، 2002م، ص152. مُجد علواش: مناهج تحليل الخطاب القرآني، ص95.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

بقطع صلة النص بصحابه في مجال الأدب¹، وتثبيت فكرة (موت صاحب النص) مرة أخرى، ففي موضوع تفسير النصوص يتم التركيز على اللغة؛ الألفاظ ودلالاتها، وكيفية تحملها للمعاني، باعتبار أن اللغة كيان مستقل بذاته، وإنما كاتب النص هو مجرد ناسخ لهذا الموروث اللغوي، وليس مبدعا له، فلا فضل له ولا سلطان في تحديد المعنى، فاللغة هي التي تنطق وتتكلم، ولكل متلق له حق فهمها كما يشاء. ومن ثمة يظهر أن فكرة موت المؤلف لا تهدف إلى إسقاط الفعل الإنساني ككل، بل هي تنتصر للإنسان المتلقي للنص، على حساب الإنسان المؤلف له، وتفتح له المجال للعبث بالنص كيفما شاء، ولذلك يقول (بول ريكور): "أحيانا يطيب لي أن أقول؛ إن قراءة كتاب، ما هي إلا النظر إلى مؤلفه وكأنه قد مات [...] وبالفعل تصبح العلاقة مع الكتاب تامة وثابتة بشكل ما، عندما يموت الكاتب، آنئذ لا يمكن لهذا الأخير أبداً أن يجيب، وما يبقى هو قراءة عمله فقط"²، جلي هو الصراع الداخلي الذي يعيشه المفكر الغربي، نتيجة فقد الثقة في العالم من حوله، وغياب الزاد الروحي الإيماني الصحيح، الذي من شأنه أن يثبت الفؤاد مهما خاض العقل في بحر العلوم، وهاجمته الإشكاليات العلمية أو الفلسفية أو غيرها. أفضى ذلك الصراع الداخلي، إلى ضرورة القضاء على أي قوة خارجية، تكبح جماحه، ومن ثمة كان "مولد القارئ يجب أن يعتمد على موت المؤلف"³، فلا بد من القضاء على الغير لفرض الذات، وهو ما أدى إلى انهيار الفلسفة البنيوية، ولكنها لم تعوّض إلا بانحيار أعظم، حيث قامت التفكيكية بالقضاء على النص أيضاً، بالإضافة إلى القضاء على مؤلفه!

1 ر: عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص298.

2 بول ريكور: من النص إلى الفعل، تر: حسان بوقرية ومحمد برادة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 2001م، ص106.

3 عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص298.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

ورغم تهاوي فكرة موت المؤلف، إلّا أنّ هناك العديد من الناقلين الحداثيين العرب، يتناحرون من أجل تطبيق فكرة موت المؤلف في فهم وتأويل الخطاب القرآني، كنصّ مجرد عن أيّة قصديّة معنوية حقيقية منه، بحيث يركّز على الألفاظ مجرّدة دون اعتبار العلل والمقاصد، ويسوّى بذلك الكلام الإلهي المقدّس بالكلام البشري، يقول علي حرب: "هنا يمكن الجمع بين النصّ الفلسفي والنصّ النبوي، إذ كلاهما يشكل نصّاً لغويّاً"¹، هكذا يجتزّ الحداثيون فكرة موت المؤلف، دون احترام لعقولهم، ولا تقديس لدينهم، يرددون مقولات الفلاسفات الغربية فرحين بها، حاملين فكرة توظيفها في قراءة نصوص الوحي دون وعي ولا نقد ولا تمحيص. وإنّ لا يصلح الاعتماد على هذه النظريات في فهم وتأويل الخطاب القرآني؛ ذلك أنّ الاعتماد على اللغة وحدها دون مراعاة قصد صاحب الشرع، مدعاة للغلط، وممكن للزلل، ومن المعلوم "أنّ فهم معاني القرآن مجالا رحبا ومتسعا بالغاً [...] ومن أحاط بظاهر التفسير - وهو معنى الألفاظ في اللغة - لم يكف ذلك في فهم حقائق المعاني"²، يقول الإمام القرطبي: "فمن لم يحكم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه، ودخل في زمرة من فسر القرآن بالرأي. والنقل والسماع لا بد له منه في ظاهر التفسير أولاً ليتقي به مواضع الغلط"³.

1 علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص12.

2 الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ت: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة - دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1376هـ-1957م، (2/155).

3 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1384هـ-1964م، (34/1).

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

ثانياً: التناص: ويسمى أيضاً (البينصية) (Intertextuality)، وهو في مقابل (النصية) (Textuality)، فبينما تعني (النصية): أن النص منتج مغلق، أي محدّد المعنى، يمكن تحليله وتفسيره وفق نَسَقِهِ الأصغر (أي على ضوء عناصر النص ووحداته بعضها ببعض)، والأكبر (أي في ضوء نظام اللغة التي ينتمي إليها والتي تحدد قواعد تشكيله)¹. فإنّ التناص (البينصية) يعني أنّ "النص ليس سطرا من الكلمات، ينتج عنه معنى أحادي، أو ينتج عنه معنى لاهوتي (الرسالة جاءت من قبل الله)، ولكنّه فضاء لأبعاد متعدّدة، تتزاح فيها كتابات مختلفة، وتتنازع، دون أن يكون أيّ منها أصلياً: فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة"²، ومن ثمة يمكن القول بأنّ فكرة التناص جاءت بالأساس للقضاء على فكرة المصدريّة الإلهيّة للنصوص الدينيّة، واستبدالها بفكرة (المنتج الثقافي) تشترك في إنتاجه عوامل عدّة، فلم يعد النصّ إذاً مادّة موحّدة، وتشكيلا نهائياً، ومنتجاً مغلقاً، ولكنّه مجموعة من العلاقات بين القارئ وآثار (traces) النصوص السابقة، والثّقافة، وبما أنّه مرّكب مفتوح، محمّل بآثار نصوص أخرى من جهة، مستقبل لتوقعات القارئ التي تتشكّل -في جزء منها على الأقل- من آثار النصوص التي قرأها، من جهة أخرى؛ فنتيجة لذلك فإنّه لا وجود للنص حقيقة، فكلّ ما يوجد هو (بين-نص)، ذلك الكائن المتلون المزاوغي المتغيّر المفتوح، اللاهائي المعنى³؛ إذ "لم يعد للنصّ وفق النظرة البنيويّة مؤلّف ومقاصد، بل أصبح عبارة عن شبكة ونسيج من الآثار والشذرات

1 عبد العزيز حمودة: المرايا المحدّبة، ص316.

2 رولان بارت: هسهسة اللغة، ص80.

3 ر: عبد العزيز حمودة: المرايا المحدّبة، ص316-317.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

والنصوص السابقة، تترسب كلها لتكون نصًا جديدًا، وهذا ما يسميه أصحاب التيار السيميولوجي¹، بمفهوم التناص²، وتهدف البينصية إلى تتبع المعنى الأول للنص، لتفتيته وتدميره بصفة مستمرة³؛ ومنه فإن مفاد التناص ألا وجود للنص، بل يوجد (بين نص)⁴؛ ذلك أنه مركب من نصوص وثقافات تتحاور مع القارئ لتنتج معنى جديدًا، ولهذا كان القول بفكرة (التناص) هو أساس نظرية التفكيك، ولا نهائية المعنى فيما بعد⁵. يقول أركون "ويمكننا بهذا الصدد أن نبين في كل قصة رواها القرآن، كيف أن الخطاب السردى يفتح تجربة جديدة للتأله، عن طريق استخدام المواضيع، والمشاهد، وحتى المفردات، المستعارة من النصوص السابقة"⁶، وما هذا القول إلا محاولة بائسة لادعاء بشرية القرآن الكريم، لأن أصل فكرة التناص يرجع إلى نسبية العقل البشري؛ بحيث لا يستطيع الإنسان خلق شيء من العدم، لذلك كانت أية عملية إبداع بشري، تفتقر لا محالة إلى الاقتباس من التجارب والخبرات السابقة، مع شيء من الإضافة، وهذا ما لا يصدق على كلام الله الغني، المنزه عن كل نقص. ف رؤية أركون المبنية على أساس الفلسفة البنيوية، ومبدأ التناص هي أن قصص الأنبياء والأمم السابقة،

1 السيميولوجيا: علم الدلالات؛ وهو علم يهتم بالدلالات والأعراض والعلامات داخل الحياة الاجتماعية. ر: مطبوعة محاضرات في مقياس السيميولوجيا لطلبة الماستر تخصص سمعي بصري، قسم علوم الإعلام، جامعة الجزائر 3، ص 4-6.

2 محمد علوش: مناهج تحليل الخطاب القرآني، ص 80؛ وفاطمة الزهراء الناصري: "انفتاح النص وحدود التأويل"، ص 657، كلاهما نقلًا عن: حميد سمير: الهرمينوطيقا والنص القرآني نقد وتوجيه، ص 16.

3 عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 103.

4 قد تستعمل لفظة (نص) للدلالة على (البينصية) خاصة في استخدام الفلاسفة المتأخرين؛ وذلك راجع إلى أن قيام النص مرهون بتحقيق التناص، فلا وجود للنص إلا بوجود التناص، لذلك فإن كلمة (النص)، هي في الوقت ذاته تأكيد على (البينصية)، ر: عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 322.

5 ر: عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 317.

6 محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 145.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

المذكورة في القرآن الكريم، هي نفسها المذكورة في التوراة والإنجيل، فأحيانا تذكر بلفظها وأحيانا يعبر عنها مع بعض التغيير، هو ما يؤكد -حسب أركون- فكرة التناص في القرآن الكريم. والجواب على هذه المغالطة من وجوه: أحدها: أنّ هذا الكلام لا ينبغي أن يصدر من مؤمن بالله تعالى، ويؤمن بأنّ القرآن الكريم كلام الله، وهو حقّ كلّ، أنزل بعلم الله، على رسول الله المبلّغ الأمين -عليه صلاة الله-، وهو باقٍ محفوظٌ إلى يوم الدين بحفظ الله، وأنّ الله العلم كلّ، والكمال كلّ، والجلال كلّ، وأنّه هو الذي أنزل التوراة والإنجيل، وجميع الكتب هدى للناس، وأنّ ذكر القصص في القرآن الكريم -كما في غيره من الكتب السماوية-، إنّما هو إخبار من الله تعالى لعباده بسنن الذي خلوا من قبلهم، وإنذار وعبرة لمن رام اقتراف مثل ما اقترفوا، وبشارة لمن آمن واتقى مثل ما آمنوا واتقوا. ثانيها: أنّ الإخبار بنفس الفكرة في مناسبات متفرقة، ومواطن متعددة، لا يعدّ تناصّاً، لأنّ المخبر واحد، وهو صاحب الأمر كلّ، ألا ترى أنّك إذا أخبرتنا بفكرة ما في كتاب، ثم أعدت ذكرها في كتاب آخر، أو مقال، أو ندوة، أو محاضرة... أو غيرها، بنفس لفظ الكتاب الأوّل أو بغير لفظه، مع زيادة فيها أو بغير زيادة، فإنّه ليس لقائل أن يقول أنك اقتبست هذه الفكرة من كتاب آخر، لأنك صاحب الفكرة، ومؤلف جميع تلك الكتب، والله المثل الأعلى. أخيراً: يحقّ لكلّ باحث التساؤل: ما الهدف من ادعاء وجود التناص في القرآن الكريم؟ إنّ الهدف في كلّ الأحوال هو محاولة نزع صفة القداسة عن القرآن الكريم؛ ليسهل العبث فيه، وذلك إمّا بافتراض أنّ القرآن الكريم من إنتاج محمد -ﷺ-؛ ومن ثمّة فهو إنتاج بشريّ، وليس وحياً إلهياً، وهذا لا يسلم لا عقلاً ولا شرعاً، لتضمّنه حقائق علميّة لم تكتشف إلا بعد قرون طويلة من وفاة النبي -ﷺ-؛ فيستحيل أن يكون القرآن الكريم من تأليفه -ﷺ-، وأمّا شرعاً؛ فلا إخبار الله تعالى أنّ هذا القرآن إنّما هو وحيه إلى رسوله -ﷺ-: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ ۝ ٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۖ ۝ ٤ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۖ ۝ ٥) [النجم: 3-5]. أو بالتسليم بأنّ القرآن الكريم وحى

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

من الله تعالى، ولكن مع اعتقاد أنه لم يسلم من التحريف، كغيره من الكتب السماوية، وهذا أيضا لا يسلم؛ للإيمان بأن هذا القرآن محفوظ من الله رب العالمين، إلى يوم الدين، بنص القرآن الكريم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ^٩﴾ [الحجر: 9]، ولن يخلف الله وعده.

ثالثاً: لانهائية المعنى. وهو ما يسمّيه التفكيكيون (اللعب الحرّ للغة)¹، إنّ لانهائية المعنى هي نتيجة القول بالتناسل، ونتيجة لفكرة انفتاح النصّ، والانتشار² (Dissemination)، وإساءة القراءة... وكلّها أفكار متشابكة فيما بينها تدعو إليها التفكيكية، كلّ فكرة تحمل آثارا واضحة لفكرة أو لأفكار تفكيكية أخرى. وإنّ لانهائية المعنى هي في حقيقة الأمر قول ب: "اللامعنى"؛ فإنّه لما كانت اللغة سلسلة من الدلالات، لا تشير إلى مدلولات مستقلة في وجودها، فإنّ النصوص إذا لا تصوّر عالما حقيقياً قائماً بصورة مستقلة عن اللغة، ونتيجة لذلك؛ فإنّ وظيفة اللغة هي التركيز على النصّ باعتباره تركيباً لغوياً، توليفةً بلاغيةً، يمكن فهمها عن طريق فكّها وتفكيكها، حتى يمكن الكشف عن آلائها البلاغية. وهذه العملية لا تؤدي إلى الحقيقة، بل -وذلك جوهر الشك- إلى إدراك أنّه حيث نتوقع الحقيقة، لا يوجد إلاّ غيابها، مراوغتها الدائمة، فراغ، مكان شاغر، قامت اللغة بإخفائه، إحساس بالاكتمال أو الوحدة³؛ وبالتالي فهو حجب للنصوص، وإجهاض للحقيقة، وعبث بالواقع. فما دامت اللغة قد تحوّلت إلى سلسلة من الدوال، وما دامت الهيرمينوطيقا في مرحلتها

1 عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 84.

2 الانتشار: مفهوم فلسفي من مفاهيم فلسفة التفكيك؛ وهو قريب من مفهوم لانهائية المعنى، حيث إنّ لانهائية المعنى، وعدم اكتمال الدلالة، تؤدي إلى لانهائية التأويل، وهذا اللعب المستمر للمدلولات هو ما يؤدي إلى افجار المعنى وانتشاره. ر: المرايا المحدبة، ص 339-340.

3 المرجع نفسه، ص 338.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

-الأخيرة- التفكيكية تعلن غياب النص، بالإضافة إلى موت المؤلف، وفتح المجال للقراء ليضيفوا على النصوص ما يشاؤون من المعاني، فإنّ ذلك هو عين الفوضى، وقلب لا نهائية المعنى، ومن ثمة فإنّ تحديد معنى نهائي للنص يصبح أمراً في منتهى البعد. ولذلك فإنّ النص -من المنظور التفكيكي- يحدّد معنى بلا توقّف، لتبحّره بلا توقّف، منقّداً عملية إعفاء منتظمة من المعنى، ومن خلال رفض تعيين معنى نهائي للنص، يحرّر النشاط الثوري المعادي للاهوت، حيث إنّ الانتصار للانهائية المعنى -رفض ثبات المعنى-، هو في النهاية رفض لله وثالوثه -العقل، والعلم، والقانون-¹.

رابعاً: إساءة القراءة: ويعبّر عنها أيضاً ب: (انعدام البراءة في القراءة)²؛ وهي من أخطر الأفكار الحداثيّة، الناتجة عن فكرة نسبيّة المعرفة، وانعدام الحقيقة المطلقة، ولا نهائية المعنى، ويعرّفها (دي مان³) صاحب فكرة إساءة القراءة، بقوله: "إنّني أعني بإساءة القراءة الجيدة، نصّاً ينتج نصّاً آخر، يمكن اعتباره هو الآخر مثيراً للاهتمام، نصّاً يولّد نصوصاً أخرى"⁴؛ حيث يكون النص الذي لا يسمح بإساءة القراءة غير داخل في دائرة الأدب، أو فاقد لأدبيته، فتتحدّد قيمة النص بمدى تشجيعه لخطأ القراءة المستمرّ، أي بمدى قدرته على الإيحاء المستمرّ بمعانٍ جديدةٍ من ناحية، وصعوبة

1 ر: عبد العزيز حمودة: المرايا المحدّبة، ص 337.

2 ر: محمّد علّوش: مناهج تحليل الخطاب القرآني، ص 96.

3 بول دي مان Paul de Man: فيلسوف، ومفكر، وناقد أدبي عالمي، ولد في أنتويرب في 6 ديسمبر 1919م، أمضى سنوات من التكوين في بلجيكا، ثمّ انتقل إلى أمريكا، وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة هارفرد عام 1960م، توفي بسبب مرض الشرطان عن عمر ناهز الأربعة والستين سنة. ر: مارتن ماكويلان: بول دي مان، ت: مجّد بهنسي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2016م، ص 17-22.

4 عبد العزيز حمودة: المرايا المحدّبة، ص 344.

الفصل الأول: مفهوم الهداشة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

تحديد معنى أو معانٍ محدّدة باعتبارها القراءة أو القراءات الصحيحة له من ناحية ثانية¹، فتصبح "كلّ القراءات هي إساءة قراءات All readings Are Misreadings، وكلّ التفسيرات إساءة تفسيرات All Interpretations Are Misinterpretations"²، وبينما يرى البعض أنّ "إساءة القراءة ليست قراءة خاطئة، بل عملية الخروج عن المؤلف لكلّ قراءة"³، وأنّ كل إساءات القراءة متساوية، إذ لا فرق بين إساءة قراءة وإساءة قراءة أخرى، في ظلّ غياب النصّ الثابت⁴، يعبر (دي مان) نفسه عن قلقه إزاء استمرار القراءات الخاطئة، إذ إنّّه يرى أنّ هناك إساءة قراءة صحيحة، وأخرى خاطئة، فيقول: "ربّما لم نبدأ بعد في قراءته -يقصد القراءة النقدية لنيّشه- قراءة صحيحة... ويحتمل أن تكون هناك فترات طويلة لسوء التفسير المستمرّ... ما دمنا غير واعين لذلك بالقدر الكافي، إنّنا نخاطر بإنتاج النوع الخاطئ من سوء القراءة، إذ إنّّه من الممكن وجود قراءات خاطئة مناسبة بدرجات متفاوتة"⁵.

1 عبد العزيز حمودة: المرايا المحدّبة، ص 343.

2 المرجع نفسه، ص 341.

3 المرجع نفسه، ص 344.

4 المرجع نفسه، ص 51.

5 المرجع نفسه، ص 344.

الفصل الأول: مفهوم القراءة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

ورغم أنّ عبد العزيز حمودة¹ يخلص في نهاية دراسته للتفكيكية إلى تقبّل مقولة إساءة القراءة، حيث إنّه -حسب رأيه- "مع بعض الموضوعيّة، وبعيدا عن التعصّب الذي أثارته كل مقولات التفكيك الأخرى، ربّما لا نجد صعوبة كبيرة في تقبّل مقولة التفكيكيين بأنّه من دون إساءة القراءة لم يكن ليوجد تاريخ الأدب"²، ثمّ يعيد صياغتها بقوله: "كل القراءات صحيحة"؛ ذلك أنّ القارئ لا يحمل أفقه الفردي فقط، بل إنّ أفقه الفردي ينتمي إلى الأفق الجمعي للجماعة التفسيرية التي ينتمي إليها القارئ في وقت محدّد، والتي تمثّل -حسب فيش³- دورية الحدود التي تبقى على بعض الحدود في حمى الاجتياح الذي يقول به دريدا، هذا الأفق الجمعي لن يسمح له بإنطاق النصّ بما لا ترى الجماعة إنطاقه به، وكذلك يفعل النصّ نفسه؛ إذ لا يسمح هو الآخر للقارئ بأن يُنطقه بما ليس فيه⁴، وبذلك تكون كلّ القراءات التي يقرأ بها النصّ، هي قراءات صحيحة، يحتملها النصّ، وتقرّها

1 عبد العزيز حمودة: أستاذ الأدب الإنجليزي، حاصل على شهادتي الماجستير والدكتوراه من جامعة كورنيل الأمريكية عامي 1965م، و1968م، له عدد من الدراسات منها: علم الجمال والنقد الحديث، المسرح السياسي، البناء الدرامي، المسرح الأمريكي، الحلم الأمريكي. ر: نهاية كتابه المرايا المحدبة.

2 عبد العزيز حمودة: المرجع نفسه، ص341.

3 يوهان غوتليب فيشت Johann Gottlieb Fichte: هو فيلسوف ألماني ولد في عام 1762 م، في ورامينيو في ولوساتيا العليا، بدأ دراسته بعلم اللاهوت، ثم درس الفلسفة وخاصة أعمال إيمانويل كانت، وسرعان ما كوّن ثلاث أفكار رئيسية أصبحت هي الأساس لفلسفته الخاصة وهي وحدة الوجود، ومفهوم ليسينج للسعي، ومفهوم الواجب، قام بإنتاج رواية شعبية عن فلسفته في عام 1800 تحت عنوان (الدولة التجارية المغلقة) جادل في اشتراكية الدولة، ونشر في عام 1806 كتابه عن خصائص العصر الحاضر، وقدم فلسفته للتاريخ، وكان إنجازاته الأكثر إهمارًا خلال فترة حصار نابليون عندما نشر كتابه (عناوين إلى الأمة الألمانية) في فصل الشتاء عام 1808. وتوفي في 27 يناير عام 1814م في برلين. ر: ما لا تعرفه عن يوهان غوتليب فيشت.. من هو؟ سيرته الذاتية، إنجازاته وأقواله، معلومات عنه.

4 ر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص341-342.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

الجماعة التفسيرية؛ فكلّ قراءة للنص هي قراءة صحيحة، إلى أن تفكك القراءة نفسها بنفسها، أو تحيىء قراءة أخرى لتفككها، لتصبح إساءة قراءة¹. ولكننا لا نوافق فيما ذهب إليه، إذ إنّ فكرة إساءة القراءة لا تتوقّف فقط على اعتبار أنّ كلّ القراءات صحيحة مادام يحتملها النص، وتوافق عليها الجماعة التفسيرية، بل هي مبنية أيضاً على فكرة لا نهائية المعنى، وهو ذاته يذكر في أجزاء سابقة من كتابه "المرايا المحدبة" كلاماً للمفكر (إليس) يقول فيه: "فإذا كانت لدينا إذن الفطنة التي تجعلنا نرى بعض التفسيرات تبدو سخية تماماً، وأنّ هناك أخرى ليست كذلك، فهذا وهم. يستطيع (كروسمان) أن يقول لنا أنّ النص يعني ما يريد له القارئ أن يعني: وإذا كان العقل يريد لـ (كلاسيك) أن يعني نفس ما يعنيه (كافكا)، فليكن"²، أين هي قوّة النص التي لا تسمح للقارئ بأن ينطقه بما ليس فيه؟ وأين هي الجماعة التفسيرية التي تمنع هذا العقل أن يخلط بين نصوص مختلفة اختلافاً واضحاً، ليجعلها تتحدّث عن الفكرة ذاتها؟ إنّ المسألة أكبر من أن نتعامل معها بالعواطف، والواقع يشهد بمدى الفوضى التأويلية التي تغرق فيها الساحة العلمية، كما أنّ إقحام فكرة إساءة القراءة، في تأويل النصوص الشرعية؛ جناية لا يمكن التسامح فيها، ذلك أنّ معنى النص (الشرعي) في الفكر الأصولي الإسلامي، مرتبط بدلالة ألفاظه، ومقاصد صاحب الشرع، دون أن يتدخل المتلقّي (الأصولي أو الفقيه، أو المفسّر) في إعادة كتابة أو إنتاج النصّ، كما تدعو إلى ذلك الفلسفة التفكيكية، كما أنّ النظرة الإسلامية تستوعب جميع النصوص، سواء تلك القابلة للقراءة الواحدة، كآيات المحكمات

1 ر: عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، الصفحات: 274؛ 342.

2 ذكر هذا الكلام في معرض التعليق على حالة تقدّم ناقداً واحداً يقرأ ثلاثة نصوص مختلفة، لثلاثة روائيين ألمان هم "هنريش فون كلايست"، و"هوفمان"، و"كافكا"، في ضوء مقولة جاهزة مسبقة ترى الأعمال الثلاثة رغم اختلافها الواضح، على أنّها تعبير عن الإحساس بذنب الجنس. ر: عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 51.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

التي لا تقبل التأويل، وسواء تلك القابلة للقراءات المتعددة؛ كآليات المتشابهات التي تقبل أكثر من تأويل؛ فقيمة (النص) -الشرعي- لا تتعلق بالقابلية لتعدد القراءات، كما في الفكر التفكيكي، بل قيمة النصوص الشرعية ترجع إلى مصدرها الرباني، فكل ما ثبت أنه وحي الله تعالى فهو مقدس، فما كان معناه ولفظه من الله تعالى، كان في المرتبة العليا، وما كان معناه من رب العزة ولفظه من المبلغ الأمين -عليه وعلى آله أفضل الصلاة وأزكى التسليم- فهو في المرتبة التي تليها، وهكذا فإن نصوص الأحاديث أيضا ترتفع مرتبتها بدرجة ثبوت ورودها عن النبي ﷺ. ثم إن جدوى (القراءة) -التفسيرية، أو الفقهية، أو الأصولية- لا تتعلق برأي الجماعة (التفسيرية، أو الأصولية، أو الفقهية)، بقدر ما تتعلق بتوافقها مع نصوص الشرع، وروحه ومقاصده وكتلياته الكبرى. ومن ثمة كان أساس رفض فكرة إساءة القراءة في فهم وتأويل نصوص الوحي.

خامساً: إنكار القصدية:

لقد كانت الهيرمينوطيقا الكلاسيكية، تهتمّ بالمؤلف ومقاصده، وعرفت مع (هيرش) في المرحلة الرومنسية توازناً -إلى حدٍّ ما- بين مقاصد المؤلف، وعمل المتلقي وطبيعة النص، اقترب بها إلى حد ما من التصور الإسلامي للفهم والتأويل، إلى أن ظهرت فكرة "إنكار القصدية"، وهو مبدأ قديم-جديد، بدأ استعماله قبل ظهور البنيويين بسنوات، حيث انتشر استعمال مصطلح (خرافة القصدية) (International fallacy)، منذ أن تمّ استخدامها لأول مرة

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

من قبل (كلينث بروكس¹) سنة 1954م²، والملاحظ أنّ هذا المبدأ موافق تماماً لفكرة موت المؤلف، حيث إنّ كليهما يهدف إلى التخلص من أثر المؤلف على نصّه، وفتح المجال للمتلقين ليدعوا ما استطاعوا من التأويلات البعيدة أو القريبة، دون حدود ولا ضوابط. لقد كانت عملية النقد تهدف من خلال مبدأ (خرافة القصديّة) إلى "تحقيق درجة من الموضوعيّة العلميّة، القائمة على التجرّد من الذات الإنسانيّة (ذات المبدع، وذات المتلقّي)، والاحتكام فقط إلى النصّ في حدّ ذاته، ولكنّ نقاد الحداثة والتفكيكيّين على وجه الخصوص، طوّروا مبدأ انتفاء القصديّة إلى درجة من فوضى التفسير، فقصد المؤلف غير موجود في النصّ، والنصّ نفسه لا وجود له، وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النصّ، تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد"³.

والملاحظ أنّ في كلّ ركيزة من هذه الركائز يُتحدّث عن (المؤلف) كعنصر بشري يتدخّل في اللغة التي تتساوى معه في الوجود، وهذه النظرة الإلحاديّة هي نتيجة طبيعيّة للكفر الذي يتخبّط فيه العالم الغربي، بينما الإنسان في الفكر الإسلامي مخلوق مكرّم مفضّل عن باقي المخلوقات، فلا مجال لتسويته باللّغة أو غيرها من الموجودات، كما أنّ الكلام عن النصّ في تصوّر الديني الإسلامي، هو

1 كلينث بروكس: ولد في موي كينتيكي، في 16 تشرين الأول 1906م، حاصل على الإجازة في الآداب عام 1928م من جامعة فاندربيلت، كما نال شهادة الماجستير من جامعة تولين سنة 1929م، ثمّ إجازة أخرى في الآداب سنة 1931م، وشهادة ماجستير 1932م، كلاهما من جامعة أكسفورد، عمل أستاذاً للأدب الإنجليزي في جامعة بيل، ثمّ في جامعة أكسفورد، ثمّ أستاذ شرف للبلاغة في جامعة بيل بعد تقاعده، من مؤلفاته: "فهم الشعر"، "فهم القصة"، "فهم المسرحية"، "الشعر الحديث والتراث". ر: عبد النبي أصطيف: "كلينث بروكس وقضية النقد الجديد"، مجلة المعرفة، الجمهورية العبية السوريّة، السنة 23، العدد 275، 1 كانون الثاني يناير 1985م، ص 180-184.

2 عبد العزيز حمودة: المرايا الحديثة، ص 50.

3 المرجع نفسه، ص 50-51.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الكلام عن نصوص الوحي (القرآن الكريم، أو السنة المطهرة)، فالقول بموت المؤلف، وانتفاء القصدية - سبحانه وتعالى عما يصفون علواً كبيراً - هو عين الكفر، ثم إنّ الحداثيين حينما يأخذون بمبدأ خرافة القصدية، يسمحون لأنفسهم بصياغة معانٍ ومقاصد خاصة بهم، في مقابل نفي مقاصد العليم الحكيم، وهو تعدّ صارخ على الثوابت والمعتقدات الإسلامية.

سادساً: بناء المعنى أو (توليد المعنى): وهذه مسألة هامة وخطيرة في الوقت ذاته؛ ذلك أنّ (بناء المعنى) ليس هو نفسه (فهم المعنى)؛ لأنّ عملية الفهم، تهدف إلى الكشف عمّا يريد النصّ أو صاحب النصّ، قوله أو تبليغه من خلال نصّه، دون أن يتدخل القارئ في إضافة معاني جديدة، لم يقصدها صاحب النصّ، ولا يحتملها النصّ ذاته، في حين أنّ عملية (البناء أو التوليد)، تهدف إلى إلغاء قصدية المؤلف، واستغلال النصّ لبناء معاني جديدة، بعد تفكيكه إلى أجزاء متناثرة، ويوضّح علي حرب هذا النوع من القراءة - التي يتبنّاها ويدافع عنها - بقوله: "فشرط القراءة وعلة وجودها؛ أن تختلف عن النصّ الذي تقرأه، وأن تكشف فيه ما لا يكشفه بذاته، أو ما لم ينكشف فيه من قبل. وأمّا القراءة التي تقول ما يريد المؤلف قوله، فلا مبرّر لها أصلاً؛ لأنّ الأصل هو أولى منها ويعني عنها، إلّا إذا كانت القراءة تدّعي أساساً أنّها تقول ما لم يحسن المؤلف قوله، وفي هذه الحالة تغني القراءة عن النصّ وتصبح أولى منه [...] أمّا القراءة الحيّة فهي تقرأ في النصّ، المختلف عن ذاته، ما يختلف في الوقت نفسه عنه [...] وحده الخطاب المختلف الملتبس المراوغ، وأعني به الخطاب الذي يكون متشابه الآيات، متشابه الدلالات، متعدّد المستويات، متراكب الطبقات، وحده مثل هذا النصّ يتيح إمكان القراءة الحيّة الكاشفة"¹، ومن ثمّ إنّ المعاني التي يولدها القارئ تختلف عن معنى النصّ،

1 علي حرب: نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005م، ص20.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

كما تختلف فيما بينها وتتعدد بتعدد المستويات، وتعدد القراء، ذلك أنّ عملية توليد المعنى (إبداع) يعتمد على مهارة القارئ في توليد وبناء المعنى¹. ولا يجد المؤول الحداثي حرجاً في تطبيق هذه الأفكار على الخطاب القرآني، كباقي النصوص البشرية، يقول علي حرب: "وهذا يصحّ على مختلف القراءات لمختلف النصوص، فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النصّ قوله، وإنما تكشف عمّا يسكت عنه النصّ، أو يستبعده، أو يتناساه، أي هي لا تفسّر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام. ولهذا فإنّ هذه القراءة لا تتعامل مع النصّ كخطاب محكم متجانس، بل كفضاء رحب، أي كنصّ متنوّع متعدّد متشابه يختلف عن نفسه، بقدر ما تختلف قراءاته عنه، وفيما بينها"².

سابعاً: الرمزية (السيمولوجية): ويطلق عليه أيضاً (الإشارة الحرة)؛ ويعتبر سوسير وأتباعه أنّ "الإشارات لا تحيل إلى أشياء، ولكنها تدل على متصورات، وهذه المتصورات هي مظاهر ذهنية وليست حقائق عينية) وهذا هو أهم اختلاف بينه وبين بيرس الأمريكي الذي يرى "أن الإشارة تحيل إلى موضوع، وهذا الموضوع يعتمد على ماله من خلفيّة لدى مفسّر الإشارة، مما يجعل محور الدلالة عنده هو الشيء (الموضوع)"³، وفي تعريف أكثر وضوحاً، فإنّ (القراءة السيمولوجية للنصّ)، هي "التي تقوم على إطلاق الإشارات كدوال حرة، لا تقيدها حدود المعاني المعجميّة، ويصير للنصّ فعاليّة قرائيّة إبداعيّة، تعتمد على

1 ر: علي حرب: نقد النص، ص 20.

2 المرجع نفسه، ص 20 - 21.

3 عبد الله محمد الغدامي: الخطيئة والتكفير من البنيويّة إلى التشرحيّة - قراءة نقدية لنموذج معاصر -، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط 4، 1998م، ص 47-48.

الفصل الأول: مفهوم الحدث ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

الطاقة التخيلية للإشارة في تلاقي بواعثها مع بواعث ذهن المتلقي، ويصير القارئ المدرب هو صانع النص؛ ولذلك شرطان هما:

1- ضرورة معرفة التقاليد والسياقات الفنية داخل الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه النص.

2- ضرورة امتلاك المهارات الثقافية التي تمكن من جلب العناصر الغائبة¹.

وبالتالي يصبح النص عبارة عن نسيج أنساق من العلامات والإشارات الاعتبارية، والرموز، والدوال الحرة، حرة من أي قيد معجمي يضبط حركتها الدلالية، حرة أيضاً من أي قصد قبلي يحدّد مسارها المعنوي، وتبقى القوة الوحيدة التي يسمح لها بتنفيذ التقييد الجزئي للانتشار الدلالي الحر للنص، هي الطاقة التخيلية لذهن القارئ، وتحرّر من جديد كلما صادفت قارئاً آخر، أكثر دربة على جلب العناصر الغائبة، وأوسع ثقافة، وأمهر في الصياغة والإبداع.

من خلال دراسة الركائز التي تقوم عليها الهيرومينوطيقا خاصة في مراحلها الأخيرة، لا يبقى في الأذهان أدنى شك في مدى بشاعة هذا النوع من النظريات في الفهم والتأويل؛ والعبث الممنهج الذي يقوم به الحداثيون المتبنّون لتلك الأفكار التفكيكية، فإنّ القول بموت المؤلّف، وخرافة القصديّة، وإساءة القراءة، بالإضافة إلى الرمزيّة، ولاهائيّة المعنى، وحرية القارئ، التي لا تتوقّف عند قراءة النصّ

1 عبد الله محمد الغدامي: الخطيئة والتكفير من البنيويّة إلى التشريحيّة، ص 51.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

واكتشاف المعنى، بل تتجاوزه إلى توليد المعاني وإعادة كتابة النص؛ جميعها أفكار تناقض التصور الإسلامي للفهم والتأويل، بل هي لا تناقض التصور الإسلامي فحسب، وإنما تناقض أيضا العقل العلمي غير المكابر، فقد رأينا أن (هيرش) مثلا، يركّز في الهيرمينوطيقا الرومانسية على قصديّة المؤلّف كأساس منطقي لفهم نصوصه. والباحث في نقد الأفكار البنيويّة أو التفكيكيّة -خاصّة- التي ميّزت الهيرمينوطيقا في مراحلها الأخيرة، يرى أنّ نقاد الحادثة الغربيين أنفسهم، يقرّون بعبثيّة تلك النظريّات، ويصلون -في بعض الأحيان- إلى حدّ التصريح بتوجّسهم من مآلات هذه النظريات اللاعقلانيّة، وضرورة خلع هذه النظريات البنيويّة والتفكيكيّة والرجوع إلى وراء قليلا ليكون العمل التأويلي عقلانيّا إلى حدّ ما¹.

1 تحدّث عن نفس النتيجة عبد العزيز حمودة، في المرايا المحدبة، ص 51 وما بعدها.

الفصل الأول: مفهوم الحدث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

المطلب الثاني: مسألة التراث في التأويلات الحديثة.

إنّ محور الخطاب الحديث، وغاية اهتمامه يتعلّق بقضية محورية هي: الموقف من التراث. هذا المصطلح الأخير -التراث- الحاضر بقوة في المقالات والكتب والندوات والمحاضرات التي تهتمّ بتأويل النص الديني الإسلامي من منظور حديثي، لذلك تبرز عناوين بحثية -رئيسة أو فرعية- نحو: (تجديد التراث، تقويم التراث، موقفنا من التراث...)، يشكّل أرضية بحثية خصبة للدراسات التأويلية المعاصرة.

الفرع الأول: مفهوم التراث في اللسان العربي.

التراث في اللغة هو الإرث، والميراث، والورث، والوراث والإراث، وهو ما يورث، أي ينتقل من قوم إلى قوم¹، والتراث من الفعل (ورث)؛ يقول ابن فارس: "الواو والراء والثاء، كلمة واحدة، هي الورث والميراث؛ وهو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب"². والوارث: صفة من صفات الله عز وجل، وهو الباقي الدائم³. وقد وردت لفظة (التراث) في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا 21﴾ [الفجر: 21]، وهو بمعنى أكل مال اليتيم أكلا شديدا، دون

1 ر: الأزهرى: تهذيب اللغة، (85/15)؛ الزبيدي: تاج العروس، (383/5)؛ ابن منظور: لسان العرب، (199/2).

2 ابن فارس: مقاييس اللغة، (105/6).

3 الأزهرى: تهذيب اللغة، (85 / 15).

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

ترك أي شيء منه، بوجه حق أو بغير وجه حق¹، ووردت بلفظ (ميراث) في قوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (آل عمران: 180)، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الحديد: 10]، أي: وله - عز وجل - ما فيها مما يتوارثه أهلها من مال وغيره، يرث كل شيء فيهما، لا يبقى منه باق لأحدٍ من مالٍ غيره²، فإليه مآل العلم، والأموال، والأعمال جميعاً، إليه المصير، ومن ثمة يكون معنى (التراث) أو (الميراث) لا يختص بالأموال أو الماديات فقط، بل يشمل المعنويات أيضاً. وفي القرآن الكريم ألفاظ أخرى أيضاً ذات الصلة بلفظة (التراث) ذكرت في غير ما آية منها: لفظ (الوارثون)؛ وتصريفات الفعل (ورث)، كلفظ (يرثها) في آيتين، ولفظ (يرثون) في آيتين كذلك، ولفظتي (يرثي) و(يرث) في نفس الآية، ولفظ (يورث) في آية الكلاله. كما وردت بعض اشتقاقات الكلمة في الحديث النبوي الشريف؛ منها قوله - ﷺ -: {... إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ بِهِ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ³، وهذا نص في إفادة

1 ر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (388/8)؛ السمرقندي: بحر العلوم (تفسير السمرقندي)، دار النشر (غ م)، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، (580/3)، القاسمي: محاسن التأويل، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، (471/9).

2 الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1407هـ، (1/446)؛ (4/474).

3 أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم؛ باب الحث على طلب العلم (ح3641، 485/5)؛ وابن ماجه في سننه، المقدمة؛ باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، (ح223، 81/1)؛ والترمذي في سننه، (ح2682، 48/5)، وصححه الألباني.

الفصل الأول: مفهوم التراث ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

لفظة (التراث) للعلم، والمعنويات¹. أمّا في اصطلاح العلوم الإسلامية الأخرى (أصول الفقه، والفقه، وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية...)، فلا تحظى لفظة (التراث) بدلالة خاصة، بل لا يكاد يُعثر لها على أثر في كتاباتهم، إلّا في علم الفرائض حيث يهتم بقسمة الموارث وتحديد أنصبة المستحقين للميراث، ومع ذلك لا يستعمل لفظ (التراث) بهذه الصيغة، بينما تستعمل لفظة: (الميراث) أو (الإرث).

الفرع الثاني: استعمال لفظة (التراث) للدلالة على نصوص الوحي.

يتحرّج بعض الباحثين من استعمال مصطلح "التراث" للدلالة على القرآن والسنة، ويتساءلون: هل القرآن الكريم والسنة النبوية من التراث؟ وبصيغة أخرى: هل يصحّ أن نطلق لفظة (التراث) على نصوص الوحي المقدّس (القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة)؟

الحقيقة أنّ انقداح هذا السؤال في الذهن يدلّ على تعظيم قدر القرآن الكريم والسنة النبوية عند المسلمين، وكذا التقوى، والورع، وخشية الله تعالى، وهذا

1 وهو خلاف ما ذهب إليه الجابري حيث اعتبر (أنّه لا كلمة (تراث) ولا كلمة (ميراث) ولا أيّاً من المشتقات من مادة (و.ر.ث) قد استعمل قديماً في معنى الموروث الثقافي والفكري) التراث الجابري: التراث والحداثة، ص22؛ بينما الله سبحانه وتعالى عندما يقول: ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أيّ كلّ ما في السماوات وما في الأرض من ماديّات ومعنويات مألها إلى الله تعالى، وكذلك الحديث "وإنّ الأنبياء لم يُورثوا ديناراً ولا درهماً، ورثوا العلم" دليل آخر على دلالة اشتقاق لفظة (و.ر.ث) على الأمور المعنوية، بالإضافة إلى دلالتها على الأمور المادية.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق مناجاة على النص القرآني

أمر محمود، مبشّر باستمرار الخيرية في أمة الحبيب محمد ﷺ، والحمد لله رب العالمين، لكن لا ينبغي أن ترفض فكرة مجرد جدتها، أو ندرة استعمالها، بلا بحث ولا دليل، ومن ثمة كان البحث في دلالة لفظة (التراث) على القرآن الكريم والسنة النبوية أمر ضروري.

فنقول -وبالله التوفيق-: إنّ الله سبحانه وتعالى جعل الكتاب موروثاً، يُورثه من يشاء من عباده، وقد أخبر الله تعالى بذلك في غير ما آية، منها قوله جلّ وعلا في سورة الأعراف: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهَا يَأْخُذُوهَا أَلَمْ يُوْحَدْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالِدَارُ الْأُخْرَى خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ 169﴾ [الأعراف: 169]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَءِيلَ الْكِتَابَ﴾ [غافر: 53]، وكذا قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَيَّ لَأَجَلَ مُسَمًّى لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مِرْيَبَةٌ 12﴾ [الشورى: 12]؛ فكلها آيات يضيف فيها الله جلّ وعلا (الكتاب) إلى اشتقاق الفعل (ورث).

يقول الإمام الطبري في تأويل قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ 32﴾ [فاطر: 32] "اختلف أهل التأويل في معنى الكتاب الذي ذكر الله في هذه الآية أنّه أورثه الذين اصطفاهم من عباده، ومنّ المصطفون من عباده، والظالم لنفسه؛ فقال بعضهم: الكتاب هو الكتب التي أنزلها الله من قبل الفرقان. والمصطفون من عباده أمة محمد ﷺ. والظالم

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

لنفسه أهل الإجماع منهم [...]، وقال آخرون: الكتاب الذي أورث هؤلاء القوم هو شهادة أن لا إله إلا الله، والمصطفون هم أمة محمد ﷺ، والظالم لنفسه منهم هو المنافق، وهو في النار، والمقتصد والسابق بالخيرات في الجنة [...]. وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، تأويل من قال: عني بقوله: (ثمَّ أَوْثَرْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا) الكتب التي أنزلت من قبل الفرقان. [...] إنَّ معنى ذلك: ثمَّ أَوْثَرْنَا الإيمان بالكتاب الذين اصطفينا؛ فمنهم مؤمنون بكل كتاب أنزله الله من السماء قبل كتابهم وعاملون به؛ لأن كل كتاب أنزل من السماء قبل الفرقان، فإنه يأمر بالعمل بالفرقان عند نزوله، وباتباع من جاء به، وذلك عمل من أقرَّ بمحمد ﷺ - وبما جاء به وعمل بما دعاه إليه، بما في القرآن، وبما في غيره من الكتب التي أنزلت قبله¹، وقال الزمخشري في تأويل قوله تعالى: (ثمَّ أَوْثَرْنَا الْكِتَابَ): "فإن قلت: ما معنى قوله (ثمَّ أَوْثَرْنَا الْكِتَابَ)؟ قلت: فيه وجهان، أحدهما: إنا أوحينا إليك القرآن ثمَّ أَوْثَرْنَا من بعدك؛ أي: حكمنا بتوريثه. أو قال: أَوْثَرْنَا وهو يريد نوره، لما عليه إخبار الله (الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا)، وهم أمته، من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم إلى يوم القيامة [...]. والوجه الثاني: أنه قدم إرساله في كل أمة رسولا وأنهم كذبوا برسولهم وقد جاءهم بالبينات والزبر والكتاب المنير، [...] فأثنى على التالين لكتبه العاملين بشرائعه من بين المكذبين بها من سائر الأمم [...]؛ أي من بعد أولئك المذكورين، يريد بالمصطفين من عباده: أهل الملة الحنيفية². فبالنظر في الآية الكريمة، ثمَّ برصد تأويلات أهل التفسير السالفين؛ نجد أنه لا حرج لغويا

1 الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ - 2000م، (465/20 - 469).

2 الزمخشري: الكشاف، (612/3 - 613).

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

أو في اصطلاح القرآن الكريم، من اعتبار القرآن الكريم والسنة النبوية تراثاً¹؛ من حيث أنهما ينتقلان من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر، ترثهما كل أمة عن سابقتها. ولكن إذا علم أن الاستعمال الاصطلاحي قادر على أن ينقل معنى اللفظة من النقيض إلى التقيض - فخذ مثلاً لفظة (البصير)، تطلق في الاصطلاح على الضير، وهي في اللغة صفة تدل على شدة الإبصار²؛ ساغ للباحث التساؤل: هل يصح أن يطلق على القرآن الكريم والسنة النبوية مصطلح (التراث) مطلقاً؟

لا شك أنه لا يصح أن يطلق مصطلح (التراث) على القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة دون تقييد؛ ذلك أن في إطلاق استعمال هذا المصطلح على نصوص الوحي، شبهة مساواة لها بغيرها من النصوص والآثار البشرية التي تدخل ضمن ما صدق لفظة (التراث)، كما أنه لا حاجة لاستعمال هذه اللفظة القابلة للتأويل، في ظل وجود ألفاظ أخرى أدق في الدلالة على نصوص الوحي، وأمنع من دخول غيرها فيها، نحو: (القرآن، والكتاب، والذكر، للدلالة على كلام الله تعالى، والحديث، والسنة للدلالة على كلام النبي ﷺ-)، كما أن مصطلح (التراث) لم يكن متداولاً بين المسلمين في الدلالة على الكتاب والسنة، ولا في الدلالة على الاجتهادات التفسيرية، أو الأصولية أو الفقهية المتأخرة إلى عهد قريب، حرصاً من العلماء على أن يأخذ كل مصطلح حقه في الدلالة والاستعمال، إلى أن بدأت الكتابات الاستشراقية حول تاريخ الأمة الإسلامية، ومقوماتها، حيث أطلق مصطلح (التراث) على الفنون، والمعارف، والآداب، والعلوم الإسلامية السابقة، بغية تحليلها ونقدها وفق

1 تحدّث عن نفس المعنى: مروان كجك في مقاله "القرآن والسنة تراث"، مجلّة المنار، العدد 140، ربيع الآخر 1420هـ - أغسطس 1999م، المنتدى الإسلامي، ص 120.

2 الزبيدي، تاج العروس، (198/10).

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

المناهج الغربية¹، ثم أخذ هذا المصطلح في الانتشار، وكثر استخدامه، خاصة من قبل الحداثيين؛ ومن هنا كان التورّع عن استعمال هذه اللفظة - التراث - للدلالة على القرآن الكريم والسنة النبوية أولى وأفضل، وإن كان استعماله لهذا الغرض صحيحاً كما تقرر سلفاً؛ سداً للذريعة، وحفظاً للمصطلحات الشرعية، وتمييزاً للحق عن الباطل².

الفرع الثالث: دلالة التراث في الاستعمال الحديثي.

إنّ نظرة الوارثين لهذا الكتاب مختلفة، كما أخبرنا الحق تبارك وتعالى، في الآية، قال الله تعالى: (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ³²) [فاطر: 32]؛ حيث قسمهم الله تعالى إلى ثلاثة أصناف؛ الصنف الأول: هو الظالم لنفسه، المقترف للآثام، والصنف الثاني: وهو المقتصد الذي خلط عملاً صالحاً بآخر سيئ، أو الذي أعطى الدنيا حقها، وأعطى الآخرة حقها، والثالث: هو السابق المسارع في الخيرات الذي لا يبغي من الدنيا مغنماً ولا يقترب محرماً³. ولعلّ ممن يدخل في الصنف الأول، الظالم لنفسه، المقترف لإثم الإساءة لنفسه ودينه؛ فئة الحداثيين؛ ذلك أنهم تمسكوا بأذنان

1 ر: جمال سلطان: "تراث مصطلح التراث"، مجلّة المنار، العدد: 137، بعنوان "التراث الإسلامي بين الأصالة والتزييف"، ص 36.

2 ولذلك التزمت بوضع اللفظة بين قوسين، تحفظاً عن استعمالها للدلالة على القرآن الكريم والسنة النبوية، كما أنني لا أحبذ استعمالها - مطلقاً - أيضاً للدلالة على الاجتهادات الشرعية، فهي وإن كانت اجتهادات بشرية غير معصومة، غير أنّها لا تسوّى حتماً بالتراث الغنائي، أو النحوي، أو غيرها، فالتحفظ عن وصفها تراثاً ليس تقديساً لها، بل حفظاً لخصوصية تعلّقها بالعلوم الشرعية، ومن باب إكبار الكبير فينا، وإعطاء كلّ ذي قدر قدره.

3 محمد بن الخطيب: أوضح التفاسير، المطبعة المصرية ومكتبتها، مصر، ط6، 1383هـ-1964م، ص 533.

الفصل الأول: مفهوم التراث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

المستشرقين، وحملوا لواء الغربيين، المشككين في الدين، مدّعين أنّ القرآن والسنة تراث الأولين، وأنّ كلّ تراث قابل للنقد والتحليل العقليين، وأنّ ما لم يستطع العقل إدراكه ليس بحق ولا يقين، ثمّ إنهم بعد ذلك في أمر (التراث) لمختلفين، وقد مكّن البحث من تصنيفهم إلى فريقين.

الصنف الأول: هم من سوّوا بين الاجتهادات البشرية ونصوص الوحي المقدّس، وأطلقوا عليها جميعها مصطلح (التراث): وهم أغلب الحداثيين أمثال: أركون، وحسن حنفي، ونصر أبو زيد... وغيرهم، حيث يظنّون أنّ (التراث) بكلّ عناصره - قرآنًا وسنةً واجتهادات - ليس كيانًا أو موجوداً مستقلاً عن الواقع الذي نشأ فيه، بل إنّ الواقع هو أساس وجوده، ومن ثمّ كانت "أسباب النزول"، و"الناسخ والمنسوخ" جميعها - في اعتقادهم - دلائل على ارتباط (التراث) بالواقع، فالواقع جزء من هذا التراث، وهو المتحكّم في حركة الفكر والموجد له بحسب متطلّباته¹. يقول حسن حنفي: "التراث هو كلّ ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذا قضية موروث، وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على العديد من المستويات"²، وفي موضع آخر يصفه بأنه: "حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر... ذلك هو المضمون، الحي في النفوس، الحاضر في الوعي، الذي يعطي

1 ر: حسن حنفي: التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم -، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1412هـ - 1992م، ص15.
2 المرجع نفسه، ص13.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

لثقافة العربيّة الإسلامية عندما ينظر إليها بوصفها مقوّمات من مقوّمات الذات العربيّة وعنصراً أساسياً ورئيسياً من عناصر وحدتها¹.

إنّ (التراث) - في نظر هذا الصنف من الحداثيين - مهما كانت درجته - قرآناً أو سنّة، أو خبرات أو اجتهادات بشريّة - لا يحمل أيّ قيمة في ذاته، فهو قابل للأخذ والردّ، والتحليل والنقد، إذ تحدّد قيمته فقط بقدر ما يستطيع أن يخدم الواقع، أمّا اعتباره مورداً للأفكار والحقائق التي تدعو للإعجاب والتدبّر، والافتخار بها أمام العالم، ودعوة الناس إليه ليس ذلك - في رأيهم - إلّا حجباً للعقول²، فلا فضل لهذا التراث على غيره، يقول الجابري³: "إن الفصل بين الفكر الغربي والفكر الشرقي في الثقافة المعاصرة، فصل تعسفي لا علمي، مثلما أن الفصل في تراثنا بين ما هو عربي وما هو إسلامي، أو بين ما هو عربي

1 محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 24.

2 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 13-15.

3 ورغم أنّ الجابري كثيراً ما يطلق مصطلح (التراث) على مجموع ما خلفه العرب والمسلمون من زاد علمي أوفّي أو غيره، عدا القرآن الكريم والسنة المطهرة، كما أنّه كثير الإلحاح على فريدة الفكر العربي، والفلسفة الإسلامية، ودعوته إلى تنقيح الفكر الغربي والفكر العربي جميعاً، لتحقيق النهضة المنشودة، هذا ما ميّز بعض أعماله على رأسها "نقد العقل العربي"، لكنّ ما بثّه من شبهات وتشكيكات بخصوص قضية تعرض الكتاب للتحريف والنقص والزيادة، ومسألة النسخ والمنسوخ وغيرها في كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم"، جعل الباحثة تضمّنه للصنف الأوّل المشكّك في كلّ شيء، الذي يساوي بين كلام الله تعالى وبين اجتهادات البشر، من حيث قبولهم جميعاً للشكّ والنقد والأخذ والردّ.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

إسلامي وبين ما هو غير عربي وغير إسلامي، عملية تعسفية لا علمية. إن الفكر العالمي المعاصر يمكن - بل يجب - التمييز فيه فقط بين ما يخدم التقدم ويسير في اتجاه تطوّر التاريخ، وما يخدم الواقع الاستغلالي والهيمنة الامبريالية أو القومية العرقية ذلك فقط هو معيار الاختيار في الثقافة المعاصرة والثقافات الماضية"¹. كان يمكن أن يكون كلام الجابري صحيحاً لو جعل الفيصل في القبول والردّ والشرع الإسلامي؛ فيقبل كلّ ما لم يتعارض وروح الشريعة، ويُردّ كلّ ما ناقضها لكان الكلام صواباً دالاً على إيمان وعقل وعلم، لكنّه مع الأسف لم يفعل، جعل الأمر مفتوحاً يفهمه كلّ شخص بحسب تصوّره لمفهوم التطوّر، ولو رأى أنّ تمزيق سراويله وكشف عورته ضرباً من التطوّر!! ويقطع حسن حنفي أيّ سبيل لتبرير أو تهذيب دعوتهم بقوله: "ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة، والحقائق الدائمة، التي لا تتغيّر، بل هو مجموع تحقّقات هذه النظرية في ظرف معيّن، وفي موقف تاريخيّ محدّد، وعند جماعة خاصّة، تضع رؤيتها، وتكوّن تصوّراتها للعالم"²، وكذلك يقول الجابري: "أنّه العقيدة والشريعة، واللغة، والأدب، والعقل، والذهنية، والحنين والتطلّعات، وبعبارة أخرى، إنّّه في آن واحد: المعرفي الإيديولوجي، وأساسهما العقلي، وبطانتهم

1 الجابري: التراث والحداثة، ص 40.

2 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 15.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية¹. ولعلّ هذا الصنف من الحداثيين أقلّ خطراً من الصنف الثاني، وإن كان أكثر جرأة وتطاولاً على دين الله تعالى؛ ذلك أنّهم لمّا صرّحوا بهذه المساواة المزعومة بين عناصر (التراث)، قد كفونا عناء البحث عن نياتهم من وراء دعواهم، وفضّحهم الله بألسنتهم، ولذلك فإنّ أقلّ المسلمين علماً -فضلاً عن أكثرهم علماً- لا يسلم بدعواهم، ولا يستمع إليهم، ولا يتأثر بهم².

الصنف الثاني: هم من جعلوا التراث هو فقط الاجتهادات البشرية من فقه أو أصول أو تفسير أو غيرها، وهي وحدها القابلة للتشكيك والنقد، دون نصوص الوحي؛

1 الجابري: التراث والحداثة، ص 24.

2 وإني لأشفق عمن عرف الإسلام، ثم غرته الحياة الدنيا، فاتبع هواه وكان أمره فرطاً، فإنّ أيّ مسلم ذاق حلاوة الإيمان، يشمئزّ قلبه من سماع أو قراءة افتراءات عبد القادر الجيلي، أو حسن حنفي، أو غيرهم من أمثالهم، حين يقول: في إحدى المحاضرات: "أنا عندما أقرأ القرآن، أجد الله ولا أجده منفصلاً عن الأرض، "إله السموات والأرض"، "ربّ السموات والأرض"، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله"، فالله والأرض واجهتان لعملية واحدة، ومن ثمّ عندما أقول "الأرض" فكأنما أقول "الله"، غيّرت اللفظ والمعنى واحد [...] والصفات والأسماء والعقل والأفعال العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام... أليست هذه مثل علي؟ أليس هذا وصف للإنسان الكامل؟، أنا أريد أن أكون عالماً قادراً حيّاً، سميعاً، بصيراً متكلماً مريداً ولكيّ لا أستطيع، فأحوّل مالا أستطيعه إلى مثل أعلى؟: قال هذا الكلام في محاضرة في ملتقى نظمته مؤسسة مؤمنون بلا حدود، تحت عنوان: "الخطاب الديني إشكالياته وتحديات التجديد"، بمراكش بالملكة المغربية، وهي موجودة بالإنترنت ويمكن تحميلها؛ أو حين يقول: "إنّ الانتقال من (الله) إلى (الإنسان الكامل) يعبر عن كلّ مضمون الله، فكّل صفات الله: العلم، والقدرة، الحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة كلّها هي صفات الإنسان الكامل، ف(الإنسان الكامل) أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ (الله)"، التراث والتجديد، ص 124. سبحانه الله وتعالى عمّا يصفون علوّاً كبيراً، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم، فمن يصدّق هذه الافتراءات ومن يسمع لها القول، إلّا جاهل بالله أو مغرور.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

ومن ذهب إلى هذا القول: القرآنيون؛ كشحرور وسامر إسلامبولي، وأتباعهم، لكنهم يطبقون هذا المفهوم على نصوص القرآن الكريم دون السنة النبوية المطهرة¹، وكذلك عبد الإله بالقزير، وهو من أتباع أركون، غير أن خطابه أقل حدة. وينظر هذا الفريق للتراث إجمالاً بأنه أمر يتعامل مع الماضي أو

1 حيث لا يعترف أغلبهم بالسنة النبوية المطهرة مصدراً للتشريع، ولو كانوا يؤمنون بالكتاب كله كما يدعون، لآمنوا بسنة المبلغ الأمين عليه أفضل الصلاة والسلام-، فالقرآن ذاته يحث على اتباع سنته والافتداء به، والاهتداء بهديه؛ في غير ما آية، منها قول الله عز وجل: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: 31]؛ ومنها قول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: 59]، وهي نص في وجوب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومنها قوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: 83]، وكذا قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 1]؛ وقوله جل شأنه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 21]؛ فكلها وغيرها آيات صريحة في وجوب اتباع هديه والافتداء بسنته -صلى الله عليه وسلم-؛ ويحاول شحرور تخفيف حدة المسألة، حين يقسم السنة إلى سنة رسولية واجبة الاتباع، وهي السنة الفعلية، وسنة نبوية قولية واجبة الاتباع لمن عاصره فقط، دون غيرهم، فهي غير واجبة الاتباع بالنسبة إلينا وإلى من بعدنا إلى يوم الدين، وهذا حال من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض؛ فمن نتائج إنكاره للسنة القولية أو ما يحب أن يسميها (السنة النبوية)؛ إنكاره لحديث جبريل -عليه السلام- في الإسلام والإيمان والإحسان، ومن ثم حمل على عاتقه البحث عن أركان الإسلام وأركان الإيمان في القرآن الكريم وحده، وخلص إلى نتيجة، نسفت فيها ركائز الدين، واضطربت فيها الموازين، وغاص بها في أعماق الظلمات مع المخرّصين، وهو بما أملت عليه الشياطين يفخر، يعتقد أنه ظفر من الدين بما غيره به لم يظفر، وتكشف له ما لم يتكشف لغيره من السر، فجعل أركان الإسلام: الإيمان بالله واليوم الآخر تسليمًا، ثم العمل الصالح، وهو السلوك العام للمسلم؛ من الأمانة وعدم الغش والصدق وعدم القتل... إلخ ومادام العمل الصالح من الإسلام، فللمرء أن يبدع ما يشاء وله الأجر هو ومن اتبعه، يقول: وهي أركان تتماشى مع الفطرة، فمن حقق الإيمان بالله واليوم الآخر، وأتى بالعمل الصالح، وشهد ألا إله إلا الله، فهو من الناجين، لا فرق بين أتباع رسالة محمد -ﷺ- وغيرهم! وأما شهادة أن محمدًا رسول الله؛ فهي رأس الإيمان برسالة محمد -ﷺ- وتعدّ الصلوات الخمس، وصوم رمضان، ونصاب الزكاة، وصلاة الجنازة... فهي من أركان الإيمان، والإبداع فيها بدعة مرفوضة، وهي أركان ضدّ الفطرة تمامًا، فهي قائمة على التكليف؛ لذلك فإن أهمّ إصلاح ثقافي -بحسب شحرور- هو تصحيح أركان الإسلام وأركان الإيمان، والتمييز بينها داخل المنظومة التراثية. ر: محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم -المنهج والمصطلحات-، مُجدد شحرور، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2016م، ص43-45.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

القديم، بحيث لا يصحّ أن ينعت كلّ أمر قديم بالتراث، ففي المصطلح توجد دلالة على السنن الإلهية والطبيعية ونظائرها، ومن يؤمن بالسنن الإلهية أو الطبيعية يعتبرها ثابتة، إذ إنّ هذه السنن بحدّ ذاتها تحكي أموراً ثابتة. إنّ القوانين الحاكمة على الوجود هي سنة إلهية أو طبيعية¹، بينما لا يعني عدم تشكيكهم في مصدرية القرآن الكريم، الإحجام عن تأويله، وليّ معاني ألفاظه وآياته كيفما يشاؤون؛ وهذا ما يجعل هذه الفئة أشدّ خطراً على الأمة من التي قبلها؛ فالتظاهر بتعظيم كتاب الله تعالى، مع إتقان الأساليب الإقناعية، والدهاء في اختيار الألفاظ، واقتناص المناسبات والفئات الشبانية في توجيه الخطاب؛ كفيل بإغراء الكثيرين، من غير المتضلعين في العلوم الإسلامية، واستمالتهم إليهم بسهولة ويسر.

خلاصة: إنّ لفظة (التراث) في الاستعمال المعاصر، لفظة غامضة ومعقّدة، ومشحونة بالمعاني المختلفة، والتي قد تصل إلى حدّ التناقض؛ ومن ثمة فإنّه ليس من السهل البتة تحديد مفهوم منضبط لها، في ظل تضارب وجهات النظر حوله، واختلاف التصورات المذهبية والإيديولوجية للمصطلح، غير أنّ كثرة الاستعمال الاصطلاحي للفظّة في العصر الراهن، خاصّة في الدراسات التأويلية المعاصرة، حثّت على الباحثة بيانه بوضوح يسمح بتصور الموضوع، ومناقشة القضايا المتعلقة به. وقد أفضى البحث في دلالة اللفظة لغويا واصطلاحياً إلى النتائج التالية:

1 محمد خاتمي: "التراث والحداثة والتنمية"، تر: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دفا تر فلسفية، "الحداثة وانتقاداتها II - نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي -"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م، ص11.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

1- إنّ التراث لفظة عربيّة مشتقة من الفعل (ورث)، وتعني الشيء المنقول، سواء كان مادياً أو معنوياً، من شخص إلى شخص آخر، أو من فئة إلى فئة، أو من عصر إلى عصر، دون أن يتسبب المستفيد منه في انتقاله إليه.

2- وردت لفظة (التراث) بذات الصيغة، مرّة واحدة في القرآن الكريم، للدلالة على انتقال المال من المورث إلى الوارث، وذكرت اشتقاقات مادة (ورث) عدّة مرات؛ منها ما قرن بالكتاب، ومنها ما قرن بالسموات والأرض، ومنها ما قرن بغيرهم، ودلّت على انتقال الأمور الماديّة أو المعنويّة، أو هما معاً من طرف إلى آخر.

3- إنّ الاستعمال الراهن للفظّة (التراث) يحمل دلالات متباينة، يصعب ضبطها، غير أن البحث مكّن من تمييز استعمالين بارزين للفظّة، أحدهما: أن تدلّ على كلّ ما استفاده اللاحقون من سابقهم، مادياً كان أو معنوياً، بما في ذلك نصوص الوحي الإلهي، والثاني: أن تدلّ على الآثار الماديّة، والنتاج الفكري والخبراتي، الذي خلفه السابقون، دون أن تدخل النصوص الشرعيّة، والثوابت في مسمّى التراث.

4- إنّ التوظيف الحدائي للفظّة وإن كان مختلفاً نظريّاً؛ غير أنّ التوظيف الحدائي التطبيقي للمناهج الغربيّة لا يستثني نصوص الوحي ولا الجهود البشريّة، سواء سمي ذلك كلّ (تراثاً)، أو أطلق (التراث) على الجهود البشريّة فقط، دون نصوص الوحي.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

المطلب الثالث: ركائز ومميزات التأويلات الحداثيّة للنصّ القرآني.

تُبنى التأويلات الحداثيّة على مجموعة من العناصر الأساسيّة التي تحقق غاياتها في التخلّص من -عوائق- المحرّمات والممنوعات، والتوسع في المباحات -بما يخدم الأهواء والشهوات- تحت غطاء الدين، هذه المنطلقات التي تبني عليها هي المقصودة بالركائز. أمّا المميّزات؛ فهي السمات العامّة التي تشترك فيها أغلب التأويلات الحداثيّة، وإن كان بين الأمرين نوع من التداخل والاشتراك.

الفرع الأوّل: ركائز التأويلات الحداثيّة للقرآن الكريم.

إنّ أغلب الركائز التي بنى عليها الحداثيون تأويلاتهم للقرآن الكريم، هي شبهات قديمة، أعادوا إحياءها، مقلّدين فيها غيرهم من الكفار، ولعلّ أهمّها ما يلي:

أولاً: شبهة الأنسنة (القول ببشريّة الخطاب القرآني):

تنطلق أغلب الدراسات الحداثيّة للقرآن الكريم، من مقدّمة تحاول فيها تحويل نظرة المسلم للقرآن الكريم من وحي إلهي مقدّس إلى (منتوج بشري غير مقدّس)، هذه المقدّمة (الضروريّة) التي ينطلق منها أغلب الحداثيين؛ كأدونيس، وأركون، وحسن حنفي، ونصر أبو زيد وعلي حرب، وعبد المجيد الشرفي... وغيرهم، التي تقوم على استبعاد خاصيّة القداسة عن نصوص الوحي، ومساواتها بالنصوص اللغوية البشريّة انتقاصاً من شأن القرآن الكريم وموثوقيته، وتمهيداً للممارسات العبثيّة التي ميّزت جلّ التأويلات الحداثيّة للقرآن الكريم، بتطبيق المناهج الحداثيّة -المبنية على الشكّ والعبثية في المعنى والمنهج والهدف- على نصوص الوحي المقدّس، وهي أصل الشبهات الأخرى: كشبهة أنّ

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

القرآن المتلو غير المدوّن، والتفريق بين الكتاب والقرآن، وشبهة تكافؤ الأديان، وشبهة أدبيّة النصّ القرآني، فما هو أصل هذه الدعوى؟ وما هي أهدافها التأويليّة؟

إِنَّ أَصْلَ هَذِهِ الدَّعْوَى ضَارِبٌ فِي الْقَدَمِ؛ ذَلِكَ أَنَّ مَسْأَلَةَ التَّشْكِيكِ فِي رَبَّانِيَةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لَيْسَتْ بِالْجَدِيدَةِ؛ فَنَجِدُ أَنَّ كُفَّارَ قَرِيشٍ ادَّعَوْا أَنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مِنْ تَأْلِيفِ مُحَمَّدٍ ﷺ، كَمَا ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَتْ أَحْلُمٌ بَلْ إِفْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ [الأنبياء: 5]، فَنَزَلَ الْوَحْيُ بِتَكْذِيبِهِمْ، قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۚ ۝٤ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۝٥﴾ [النجم: 3-5]، وَفِي سُورَةِ الْحَاقَّةِ يَقْسِمُ الْحَقُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، لِيَقِيمَ الْحُجَّةَ عَلَى الْمُكَذِّبِينَ، وَيَذُودَ عَنْ صَفِيهِ -عَلَيْهِ السَّلَام- وَيَنْفِي عَنْهُ الشَّعْرَ أَوْ الْكِهَانَةَ أَوْ أَيَّ شَيْءٍ يَدْفَعُهُمْ أَوْ غَيْرَهُمْ لِلْقَوْلِ بِبَشَرِيَّةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَيَأْتِي بَيَانٌ وَتَفْصِيلٌ، وَوَعِيدٌ لِلْمُكَذِّبِينَ، وَتَثْبِيْتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ، يَقُولُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ۚ ۝٣٨ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ۚ ۝٣٩ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۚ ۝٤١ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذْكُرُونَ ۚ ۝٤٢ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ۝٤٣﴾ [الحاقة: 38-43] ثُمَّ يَرْدِفُ عَزَّ وَجَلَّ مُؤَكِّدًا عَلَى رَبَّانِيَةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَأَنَّهُ لَا مَجَالَ لِلتَّشْكِيكِ فِي أَيِّ جُزْءٍ مِنْهُ، قَائِلًا: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ۚ ۝٤٤ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۚ ۝٤٥ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ۚ ۝٤٦ فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ۚ ۝٤٧ وَإِنَّهُ لَتَذْكُرَةٌ لِلْمُتَّقِينَ ۚ ۝٤٨ وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنْكُمْ مُّكَذِّبِينَ ۚ ۝٤٩ وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ ۚ ۝٥٠ وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ ۚ ۝٥١﴾ [الحاقة: 44-51] .

وبعد وفاة النبي ﷺ قاتل الصحابة الخلفاء كل من سولت له نفسه الطعن في كتاب الله تعالى؛ كقتلهم مانعي الزكاة، وكل من تجرأ على ضرب القرآن بعضه ببعض، وبث الفتنة بين الناس،

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

وقد ذكرنا فيما سبق قصة الفاروق عمر - رضي الله عنه - في ضرب صبيغ بن عسل لما وجده يكثّر السؤال عن مشكل القرآن، ويثير الفتنة بين المسلمين بهذا الفعل؛ فلم يتجرأ الناس بعد ذلك على إثارة الفتنة حول القرآن الكريم، أو أصول الشريعة، يوم كان الإسلام بأهله قوياً عزيزاً.

وحتى بعد تراجع مكانة المسلمين عالمياً، ظلّت قداسة القرآن الكريم محفوظة في أفئدة عامة المسلمين، إلى أن ظهرت الحركات الاستشراقية المتعصّبة، التي عملت جاهدة على تشويه الدين، والتشكيك في أصوله، وادعاء بشريّة القرآن الكريم؛ ومن أمثلتهم "جولد تسيهر" الذي يقول: "إنّ إعجاز القرآن ليس إلّا في تغلّبه على الشعر، وسجع الكهان وليس معجزاً في ذاته"¹؛ وذلك عند تناوله للآية 88 من سورة الإسراء: (قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً⁸⁸) [الإسراء: 88]، ولا يستغرب هذا الكلام عندما يصدر عن كافر، أمّا أن يقوله من يدّعي الإسلام، فثمّة يعظم الاستغراب وتكبر الشبهة والإثم؛ ولأنّ التاريخ يعيد نفسه - كما يقال -، ظهر اليوم - كما بالأمس - شرذمة، سوّلت لهم أنفسهم، وأزّتهم شياطينهم، ليعيدوا اجترار نفس التهم، متمسّكين بأوهى الحجج، وهيهات أن جاؤوا بما لم يأت به الأوّلون؛ ليثبتوا حداقتهم المزعومة، وحداثتهم المرومة، هيهات! بل قلّدوا فيها غيرهم تقليداً أعمى، (وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ³⁹) [النور: 39]، فطعنوا في ربانيّة

1 إجنّس جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، مكتبة الخانجي ومكتبة المثنى، مصر/بغداد، 1374هـ/1955م، ص125.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

القرآن الكريم، وعصمته من التحريف؛ ذلك أنهم تمسكوا بأنّ القرآن أنزل على الحبيب محمد ﷺ - في شكل خطاب شفوي، ثم نقل الخطاب الشفوي إلى نص مكتوب، ولم يجمع في كتاب واحد إلا بعد وفاة النبي عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام، وأنّ الكتابة عمل بشري، وأنّ البشر غير معصومين، وبالتالي فإنّ عملهم لا يستبعد فيه الخطأ، والتقصير، والتحريف! وهذا يدن الكفار والجاهلين، وشفائهم هو التوبة إلى الله، ومعرفة دينهم وربهم؛ فالمؤمن ولو جهل بتفاصيل كتابة الوحي الإلهي ومعرفة تاريخ التشريع الإسلامي؛ فإنّ إيمانه يكفيه لليقين بعصمة القرآن من التحريف، والعالم المنصف ولو كان كافرا بالله تعالى؛ فإنّه يوقن كلّ اليقين أنّ القرآن الكريم يستحيل أن يكون من وضع البشر.

ثمّ إنّ الحديثين يرتكزون على مجموعة خاصة من الخطط الممنهجة¹، يتوسّلون بها لفرض فكرة الأنسنة، ونقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري؛ الذي يتّسم بعدم الاكتمال، والظرفيّة الزمانيّة والمكانيّة، وعدم الاستقلال عن المحيط والثقافة واللغة التي ينتج فيها، وهو ما يفتح النص على تأويلات غير متناهية، تضع بينها المعاني إلى أن تضحل؛ تتجلى تلك العمليات التأسيسية في عدّة مظاهر من أهمها:

1 ذكر بعضها الباحث محمد أحمد الصغير علي عيد في مقال "القراءة الحديثية للنص القرآني بين التأويل والإبداع" ولكنه سردها بشكل مقتضب دون شرح ولا تفصيل يتلاءم مع حجم مقاله، وسنذكرها بشيء من التفصيل والتمثيل بما يتلاءم وحدود البحث.
ر: محمد أحمد الصغير علي عيد: "القراءة الحديثية للنص القرآني بين التأويل والإبداع"، ضمن كتاب: أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد، تقديم: عماد أبو غازي، دار العين للنشر، قصر النيل، القاهرة، ط1، 1436هـ-2015م، ص91-92.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

1- استبدال المصطلحات القرآنية والإسلامية بمصطلحات أخرى موضوعة لأغراض

مدخولة؛ كالتعبير عن "القرآن الكريم" بـ "الظاهرة القرآنية"¹، أو "التراث الحي"²، أو "المنتوج الثقافي"³، أو "التجربة المشتركة"... أو غيرها.

2- حذف عبارات التقديس والتعظيم عند ذكر الله تعالى أو القرآن الكريم أو

الرسول ﷺ... وهذا سوء أدب مع الله تعالى ورسوله الكريم، كما أنه قد يجعل القارئ (العادي) لا يستشعر الانتقال من المستوى البشري في الكلام إلى المستوى الإلهي إلا إذا أمعن في التراكيب والمعاني؛ وهو ما يشوّش على الكثيرين في دينهم وعقيدتهم.

3- تقسيم الخطاب القرآني إلى مستويات، والتفريق بينها؛ كما فعل أركون في

التمييز بين "القرآن الكريم" و"الظاهرة القرآنية"؛ وهو يعني بهذا التمييز "الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى، ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية. ومن المعلوم أن القائلين بخلق القرآن من المعتزلة قد قصدوا هذا التمييز لكيلا تفرض المقدمات الاعتقادية على البحث العلمي. إلا أنّ الجانب الاعتقادي قد تغلب مستعيناً بالسلطان، فأصبحت كثير من الأسئلة والمشاكل فيما يخص القرآن، مما لا يمكن التفكير فيه (Impensable) ومما لم يفكر فيه فعلاً (Impensé) إلى

1 محمد أركون: نزعة الأنسنة تر: عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت-لبنان، باريس-فرنسا، ط3، 1985م، ص19.

2 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص125.

3 مجدي عز الدين حسن: "المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد"، أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد، دار العين للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1436هـ-2015م، ص127.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

يومنا هذا¹؛ هكذا ينظر الحداثيون إلى القرآن الكريم بنظرة تجزيئية بين المستوى الاعتقادي والمستوى الدراسي لنصوص القرآن الكريم؛ حيث يعتقدون بأن استحضار المستوى العقدي عند دراسة النصوص القرآنية هو تقييد للعقل، وإعاقة للبحث العلمي؛ وما هذا إلا نتيجة حتمية عن الجهل بهذا الدين. فالمؤمن المتشبع قلبه بنور الإيمان، يفتح له هذا النور آفاقاً في بحور العلم وأفلاكه لم يكن ليبلغها إلا بسلطان، ولا سلطان إلا بتوفيق من الرحمن.

4- التسوية بين رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، ومن ذلك اعتبار

القرآن الكريم أثراً نثرانياً جاهلياً كغيره من آثار النثر الجاهلي؛ وهو ما صرح به زكي مبارك² قائلاً: "ولا ينبغي الاندهاش من عدّ القرآن أثراً جاهلياً، فإنه من صور العصر الجاهلي؛ إذ جاء بلغته، وتصوّراته، وتقاليده، وتعاييره، وهو - بالرغم مما أجمع عليه المسلمون من تفرّده بصفات أدبية لم تكن معروفة في ظلّهم عند العرب - يعطينا صورة للنثر الجاهلي، وإن لم يمكن الحكم بأنّ هذه الصورة كانت مماثلة تمام

1 مُجّد أركون: نزعة الأنسنة، ص 19.

2 زكي مبارك: أديب وشاعر وناقد وصحفي مصري، ولد عام 1891م، حفظ القرآن وهو ابن سبعة عشر عاماً، حصل على شهادة الأهلية من الأزهر الشريف، ثم نال شهادة ليسانس في الآداب من الجامعة المصرية، ونال أول دكتوراه له من الجامعة ذاتها سنة 1924م، ثم التحق بمدرسة اللغات الشرقية بباريس وحصل منها على دبلوم الدراسات العليا في الآداب سنة 1931م، ثم نال شهادة الدكتوراه في الآداب مرة أخرى من جامعة السربون سنة 1937م، وهو من تلاميذ طه حسين والشيخ المرصفي، توفي عام 1952م، بعد أن خلف ما يناهز بضعا وأربعين كتاباً منها: "النثر الفني القرن الرابع"؛ "اللغة والدين والتقاليد في حياة الاستقلال"؛ "التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق". الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، م ط (غ.م)، ط 15، 2002م، (48-47/3)؛ الموقع الإلكتروني لؤسسة هنداوي: <https://www.hindawi.org/contributors/41796397>، التاريخ: 05-04-2023م.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

المماثلة للصور النثرية عند غير النبي من الكتاب والخطباء¹؛ ولهذا لا يتورّع بعض الحداثيين من الاستشهاد بالقرآن الكريم كنثر أدبي لحقبة زمنية معينة.

5- ادعاء أدبية النص القرآني: يتوهم كثير من الحداثيين أمثال: طه حسين، وأركون، ونصر

أبو زيد...، أنّ الخطاب القرآني كغيره من النصوص الأدبية، نص وليد ثقافة معينة، في حيّز جغرافي معيّن، في حقبة تاريخية معينة، أثر هذا الواقع في مواضيع، ومفاهيم، ولغة، وثقافة النصّ، ومن ثمّ فإنّه يصحّ أن يخضع للنقد ذاته الذي تخضع له باقي النصوص الأخرى ذات الإنتاج البشري. وما ذهب الحداثيون إلى القول بهذا التخريف إلاّ بسبب تبني المناهج الغربية (الميرمينوطيقا خصوصاً) دون مراعاة لخصوصيات نصوص الوحي المقدس؛ حيث يؤكّد بلتمان في كتابه "مشكلة الميرمينوطيقا" على المبدأ البروتستانتي القائل بالحرية التامة في البحث، واستواء الوثائق والنصوص أمام الميرمينوطيقا؛ حيث يخضع الإنجيل كغيره من الكتب والوثائق، لشروط الفهم ذاتها، وللمبادئ الفيلولوجية والتاريخية نفسها². وكذلك فعل الحداثيون العرب مع القرآن الكريم فراموا إلى مساواته بغيره من الكتب والوثائق.

ثانياً: إحياء شبهة خلق القرآن؛ وذلك بالمماثلة بين القرآن الكريم والنبي عيسى -عليه

السلام- من جهة أن كليهما كلمة الله؛ ذهب جماعة من الحداثيين أمثال: مُجد أركون، ونصر أبو زيد، وطيب تيزيني، وهشام جعيط وأشباعهم، إلى استعارة الرأي الاعتزالي القديم القائل بـ"خلق القرآن"، بغية إزاحة البعد القداسي الغيبي المتعالي (الميتافيزيقي) للقرآن الكريم، من خلال المقارنة بين

1 زكي مبارك: الشر الفني في القرن الرابع، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، القاهرة، 2012م، ص 39.

2 عادل مصطفى: فهم الفهم، ص 374.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

عيسى (كلمة الله) وبين القرآن الكريم (كلام الله)، فكما أنّ المسيح عيسى ابن مريم في عقيدة المسلمين هو كلمة الله التي تجسدت بشرا مخلوقا، وليس إلها كما يعتقد غيرهم؛ فإن القرآن الكريم هو أيضا كلام الله تعالى؛ فهو مخلوق، وتثبت له الطبيعة البشرية؛ ومن ثمة فإنّ القول بخلق القرآن يستلزم اتصافه بالنقص كباقي المخلوقات، وهو تماما ما يريده الحداثيون؛ ليتذرّعوا به لممارسة عبثهم على نصوص الوحي المقدّس، فالقول بأنّ "القرآن مخلوق يدلّ على أنّه متجسّد في لغة البشر وهي اللغة العربيّة في هذا المقام، وهذا يسهّل المرور من البعد الوجودي (الأنطولوجي) إلى بعد آخر إبستيمولوجي يصبح القرآن بمقتضاه خطاباً ضمن شروط النقد الإبستيمي دون حاجة إلى مبررات لا معنى لها"¹، وهكذا يعتبر بعض الحداثيين أن المعتزلة قد أدركوا "العلاقة القائمة بين القرآن والعالم، فالقرآن في نظرهم جزء من هذا العالم الأرضي وليس جزء من عالم الأزل أو الملكوت. فهو صوت ونظم، وفصل ووصل وتقطيع، مرئي في الورق، ومسموع في الهواء، يحتمل الزيادة والنقصان؛ وما كان هذا شأنه كان مخلوقا لا محالة"². ويستدلّون على نفي صفة الأزلية على القرآن الكريم بأنّه تضمّن جملة من (التناقضات) منها: "أولاً: أن الأمر لا قيمة له إذا لم يصادف مأمورا؛ فلا يصح أن تصدر "وأقيموا الصلاة" إذا لم يكن هناك إنسان يتوجه إليه هذا الخطاب، ولم يكن في الأزل بشر مخاطبون، ومحال أن يكون المعدوم مأمورا. ثانيا: أنّ خطاب الله مع موسى -عليه السلام- غير خطاب الله مع محمد ﷺ ومناهج الكلامين مختلفة بالإضافة أنّ الخبرين عن أحوال الأمتين مختلفان؛ لاختلاف حال الأمتين،

1 عزوز بن عمر الشوالي: تناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج -البدائل المستعارة والتطبيقات المأزومة-، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، مجمع الأثر للكتاب المختص، تونس، ط1، 03-2017م، ص145.

2 محمد جبريل: "المرتكزات الاعتزالية في مشروع نصر أبو زيد التأويلي"، أبحاث التأويلية ونصر حامد أبو زيد، تقديم، عماد أبو غازي، دار العين للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1436هـ-2015م، ص120.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

فكيف يتصور أن تكون حالتان مختلفتان يخبر عنهما بخبر واحد¹، والجواب عما تُخيل إليهم من غفلتهم أنه تناقض، إنما كان بسبب الأساس الهش الذي بنوا عليه دراستهم وأحكامهم؛ ذلك أنهم ساووا بين القدرات البشرية المحدودة في الصياغة والتعبير وبين علم الله تعالى وقدرته المطلقين، كما أنه؛ أولاً: إذا جاز عقلاً لمن ترشح للانتخابات الرئاسية -مثلاً- وغلب على ظنه الفوز بها وتقلد منصب الرئاسة، أن يُحضّر منظومة دستورية أو تشريعية في شكل أوامر ونواهي يأمل من خلال سنّها حسن سياسة رعيتها، فإنّ سنّها قبل الفوز بمنصب الرئاسة لا يصادف مأموراً، ورغم ذلك يكون فعله (سنّ الأوامر والنواهي) منطقيّاً، رغم أنه أسس تصرفه على الظن الغالب وليس على اليقين؛ ومنه يكون من باب أولى جوازّه منطقيّاً في حق الله تعالى علّام الغيوب؛ فعلم الله تعالى بأنه سيكون هناك بشر يخلقهم في حقبة زمنية محددة في علمه سبحانه وتعالى، يجيب على دعوى التناقض بين صفتي الأزلية لكلام الله تعالى والحدوث للوجود البشري. ثانياً: أن الحكم باختلاف حال الأمتين -أمة سيدنا محمد ﷺ وأمة سيدنا موسى عليه السلام- هو حكم مبني على الظن؛ لعدم القطع بحال أمة سيدنا موسى عليه السلام، أمّا علم الله تعالى فهو قطع يقين، فإذا كان خطابه للأمتين واحداً دلّ ذلك على تشابه الأمتين، وعلى التسليم باختلاف حال الأمتين؛ فإنّه لا محالة دالٌّ على إفادة الغرض منه لدى الأمتين؛ إيماناً بقدرته تعالى المطلقة؛ فبطل بذلك ما استدّلوا به على دعوى تناقض القرآن الكريم.

الحقيقة أنّ محاولة الحداثيين اللعب على أوتار الماضي باستغلال الرأي الاعتزالي القائل بخلق القرآن واتخاذ مدخلا للقول ببشرية القرآن الكريم، محاولة فاشلة من أساسها، وتتجلى المفارقة بين الاتجاهين من عدة أوجه.

1 محمد جبريل: "المرتكزات الاعتزالية في مشروع نصر أبو زيد التأويلي"، ص 120، نقلاً عن: أحمد أمين "ضحى الإسلام".

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

1- من حيث الأصل العقائدي للمسألة؛ حيث بنى المعتزلة رأيهم في كون القرآن مخلوقاً، على أساس أن كلام الله صفة من صفات الأفعال، وليس من صفات الذات كما قال الأشعرية¹؛ حيث أنّ صفات الذات "تمثل التفرد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته؛ أي بصرف النظر عن العالم، أو قبل وجود العالم، بينما تتعلق صفات الأفعال في نظرهم بالعلاقة بين الخالق والعالم بعد أن خلقه وأوجده، وإلى هذا المجال تنتمي صفة الكلام التي تستلزم وجود المخاطب الذي يتوجه إليه المتكلم بالكلام"²، ويعود الاختلاف بين المعتزلة والجمهور في هذه المسألة إلى الاختلاف في حقيقة الكلام؛ حيث ذهب معظم المعتزلة إلى أن الكلام حروف منتظمة ضرباً من الانتظام، والحروف أصوات مقطعة ضرباً من التقطيع، ثم هل يجوز وجود حروف من غير أصوات كما جاز وجود أصوات من غير حروف، فيه خلاف بينهم، بينما صار الأشعرية إلى أن الكلام معنى قائم بذات المتكلم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه، ويجيله في خلقه، وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاماً حقيقياً تردد: أهو على سبيل الحقيقة أم على طريق المجاز، وإن كان

1 الأشاعرة: فرقة كلامية من أكبر الفرق الإسلامية، وأوسعها انتشاراً، تنسب لأبي الحسن الأشعري (260هـ-324هـ) الذي خرج على المعتزلة. وقد اتخذت الأشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية وسيلة في محاجة خصومها من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم، لإثبات حقائق الدين والعقيدة الإسلامية على طريقة ابن كلاب. الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (1/ 28؛ 83).

2 عزوز بن عمر الشوال، التناول الحدائلي للخطاب الشرعي، ص146. ذكر أنه نقله عن ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص32-36، غير أنني لم أجده في المرجع الذي ذكره، ويبدو أن نقله للكلام، نقل بالمعنى، غير أنه من كتاب (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) للقاضي عبد الجبار، وغالب الظن أنّ تشابه اسمي الكتابين أوقعه في فيما وقع والله أعلم. ر: القاضي عبد الجبار وآخران: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ت: فؤاد السيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1439هـ-2017م، ص362-364.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

على طريق الحقيقة بإطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك¹؛ فالجمهور لما أثبتوا الكلام النفسي لله تعالى جعلوا كلامه سبحانه من صفات الذات وبالتالي فالكلام الإلهي قديم وليس محدث مع حدوث العالم، وأما المعتزلة لما جعلوا الكلام حروفاً، نفوا الكلام النفسي عن الله عز وجل، وقالوا بأن القرآن الكريم (كلام الله تعالى) محدث وليس قديم؛ لتعلقه بالعالم الذي يخاطبه. والأرجح هو رأي الجمهور؛ لأنّ الكلام النفسي للذات الإلهية لا يستلزم التجسيم ولا التشبيه كما توهمه بعض المعتزلة، فكلامه سبحانه وتعالى النفسي هو كلام يليق بذاته العلية، وهو ﷻ من أثبتته لنفسه بدليل ما جاء في الحديث القدسي عن أبي ذر، عن النبي ﷺ، فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: {يَا عِبَادِي إِنِّي حَزَمْتُ الظُّلُمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا...}²، فتحریم الله ﷻ الظلم على نفسه هو صنو للكلام النفسي الذي لا يحتاج إلى حروف ولا أصوات. وبالرغم من القول بخلق القرآن فإنّ المعتزلة من أكثر الناس تقديساً للقرآن الكريم وتعلقاً به، على عكس الحداثيين الذين هم أقرب للكفار في انتقاصهم من شأن القرآن الكريم خصوصاً ومن مصادر الشريعة الإسلامية عموماً.

2- يزعم الحداثيون أنّ القرآن مخلوق، ليبرروا افتراءهم بأنّه منتج ثقافي، أو نشر في أدبي، وأقلّهم شراً من يدّعي أنّه بعد نزوله انفصل عن الله ﷻ وأصبح نصّاً لغويّاً في متناول البشر، "فمنذ أن أصبح الوحي موجوداً في لغة، ومنذ أن تحوّل إلى نصٍّ مكتوب، صار بوصفه كتابة هو المتكلّم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلّمة"³؛ وبالتالي يمكن

1 عبد الكريم الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ت: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1430هـ-2009م، ص309.

2 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، (ح 2577، 4/1994)، وصححه الألباني.

3 عزوز الشوالي: تناول الحداثي للخطاب الشرعي، ص149.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

دراسته كباقي النصوص اللغوية لا يفرقه عن غيره شيء، ولكل أهل عصر أن يقرؤوه بما أتيح لهم من الأدوات والوسائل القرائية بغض النظر عن مؤلفه، فهم بذلك لا يقصدون إلى نزع القداسة عن القرآن الكريم فحسب، بل يتجرؤون إلى أعظم من ذلك وهو إلغاء القصديّة الإلهية من الخطاب القرآني من خلال الحكم بموت المؤلف، وهو ما يحشر من تبنى هذا الرأي وعمل به مع الكفار الذي كفروا بالله ﷻ وآياته من بعد ما تبين لهم الحق، بينما كان قول المعتزلة بخلق القرآن الكريم مبالغة في تنزيه الباري ﷻ عن التشبه بالمخلوق أو أن يخاطب المعدوم، وهو وهم وقعوا فيه ثم إزالته سلفاً.

3- ثم هناك فرق بين القول بأن القرآن مخلوق وبين قول أنه منتج بشريّ، فالمعتزلة لما قالوا بأنه مخلوق لم يقولوا بتعرضه للتحريف والتبديل، بل هو مخلوق معصوم محفوظ بحفظ الله تعالى، كما عصم الله ﷻ الملائكة -وهم مخلوقات بالاتفاق- عن المعصية، أما الحداثين فقد قالوا ببشريّته كما قال الكفار؛ فهو عندهم تجربة مشتركة، ومنتج ثقافي يتفاعل مع البيئة التي وجد فيها ولا يجاوزها إلى غيرها إلا كأثر من الآثار التراثية التي ميّزت حقبة تاريخيّة معيّنة؛ ومن ثمّ ينبغي تجاوز بعض أحكامه -بل جلها- وهي نظرة مفارقة كل المفارقة لنظرة المعتزلة للقرآن الكريم.

4- كما أنه من المعلوم لدى جمهور العلماء -ومنهم المعتزلة- أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، وعلى هذا يفسّر كلام الله تعالى، وتستنبط الأحكام منه على العموم -مع مراعاة أسباب النزول (خصوص السبب)-، أما الحداثيون فقد خالفوا هذا الأصل وجعلوا الأحكام تقف عند خصوص السبب، وإن تعدته فهي لا تخرج عن دائرة

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الحقبة الزمنية الأولى التي نزل فيها القرآن الكريم، ولذلك جعل شحور السنة القولية - التي يطلق عليها السنة النبوية في مقابل السنة الرسولية -، غير ملزمة إلا لمن عاصر الرسول ﷺ.

فظهر بما تقدّم وهنّ الاستناد إلى القول بخلق القرآن، مهما حاولوا مقارنة المصطلحات، واستعارة الوسائل من المعتزلة في محاولة بائسة لإشغال الرماد الذي قد فقد مادته العضوية القابلة للاشتعال منذ أمد بعيد.

ثالثاً: ركيزة القابلية للنقد والتكذيب:

وهو مبدأ ينبني على الشكّ في كلّ شيء، وقابلية كل شيء للنقد والتكذيب، ولذلك يعتقد أركون أنّ مهمة الباحث "تكمّن في أشكلة كلّ الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكلّ الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى"¹، ويوضح هاشم صالح المقصود بالأشكلة هنا؛ بأنّ "مصطلح الأشكلة يعني نزع البدهة عن التراث ووضعه على محك التساؤل والنقد من جديد. وهذه العملية النقدية ينبغي أن تطبّق على جميع الأنظمة الفكرية التي تعاقبت على البشرية، فكلّ نظام عقائدي أو فكري ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة تطول أو تقصر، ولكنّه ينتج أيضاً آثار المعنى: أي الآثار السلبية والإيديولوجية المرافقة حتماً لكلّ معنى"². هكذا يساوي أركون - وشارح أعماله - بين جميع الأنظمة الفكرية والعقدية - بما فيها القرآن الكريم - من حيث القابلية للنقد والتكذيب، ووجوب التشكيك في جميع تلك الأنظمة؛ وهو تصريح بإمكانية

1 محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ت: هاشم صالح، دار الساقية، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص22.

2 المرجع نفسه، ص22.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

تعرض القرآن الكريم للتحريف والزيادة والنقصان، وهذه ركيزة أخرى تتداخل مع ركيزة القابلية للنقد والتكذيب، وهي ملازمة لها، وهدفهما واحد؛ وهو التشكيك في ألوهية القرآن الكريم، وفي سلامته من التحريف، وكلّهما شبهات مستعارة من المستشرقين وبعض الفرق الإسلامية - كـبعض الطوائف الشيعية -.

إنّ أساس هذه الفكرة يعود إلى الشك في الكتاب المقدس لدى اليهود والنصارى؛ لذلك جعل أركان الركيزة الأولى في مشروعه الحداثي هي تخليص القرآن الكريم - التراث الحي - من الاستخدام الإطلاقي أو المطلق الذي كرّسته التولوجيا الدوغمائية لأديان الوحي الثلاثة، وذلك عن طريق إعادة بلورة مفهومه. وإنّه لمن المعلوم دينا وبقينا أن تلك الكتب قد تعرضت للتحريف والتغيير والتبديل، ولذلك جاز بل وجب التشكيك فيما فيها؛ لتمحيص الغث من السمين منه، ولا يصحّ ذلك في حق القرآن الكريم المحفوظ بحفظه ﷺ. فلمّا استعار الحداثيون مناهج الهيرمينوطيقا الغربية المبنية على الشك والتفكيك؛ لم يكلّفوا أنفسهم - قصداً أو غباءاً - عناء تمحيص تلك المناهج، وراحوا يطبقونها كما هي على الكلام الرباني الحق اليقين المعصوم من أي تحريف، المنزّه عن أي نقص، المتعالي عن كلّ شك أو نقد. وما ذلك إلّا لسوء نواياهم التي تظهر في نفورهم من تقليد علماء السنة المسلمين، بينما لا يجدون تلك الغضاضة في تقليد تجارب فلاسفة الغرب مهما كانت نتائجها على أنفسهم وعلى دين الله تعالى، انبهاراً بال مخلوق الغربي الأبيض، وهروباً وانسلاخاً من المنهج القويم الطيب.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

رابعاً: شبهة تكافؤ الأديان.

يتوهم بعض الحداثيين أمثال أركون وحسن حنفي وشحرور وأتباعهم، أنهم قد تفردوا بكشف ما لم يطلع عليه من قبلهم أحد من العالمين؛ ذلك أنهم زعموا أن كل دين متولد عن سابقه، فلا بد للجدید من أرضية سابقة ينبني عليها، ومن ثمة جعلوا الإسلام اختياراً حرّاً من بين عدة خيارات متاحة للتدين؛ يقول حسن حنفي: "لقد خرجت المسيحية من رحم اليهودية، والسيد المسيح قارئ روحي للتوراة، بعد أن حولها اليهود إلى مجرد شعائر. والإسلام نفسه خرج من رحم اليهودية والمسيحية، (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ) [النحل: 126]، هذا ما تقوله الشريعة اليهودية، والمبدأ نفسه نجده في المسيحية. والإسلام هو هذا الاختيار الحر بين الشريعة، والمحبة، والطاعة، فالجدید لا بد له من أرضية، وهو سيخرج من الآخرين، ولو أبقى القديم على ما هو عليه، فستقوي الحركة السلفية، ومن ثم لا حيلة لك إلا أن تحاول تحقيق التغير من خلال التواصل، وليس من خلال الانقطاع"¹. هكذا يدعي الحداثيون أن بحثهم التاريخي أو الأنثروبولوجي؛ أوصلهم إلى نتيجة هي تكافؤ الأديان وتعادها فيما بينها، وتتمثل نظرتهم في "أن التوراة والأنجيل والقرآن كانت قد رسخت شهادات حيّة خاصة بأحداث ذات أهمية مثالية - نموذجية - للوجود البشري. تولت هذه الأحداث إلى نصوص، وأصبحت هذه النصوص تقرأ فيما بعد من قبل الأمة المؤمنة ليس كوثائق تاريخية تخص

1 حوار مع حسن حنفي، حول تحديد الفكر الإسلامي، حاوره بسام الجمل، 09 يونيو 2017، مؤسسة مؤمنون بلا حدود: <https://www.mominoun.com/articles/حوار-مع-المفكر-المصري-الدكتور-حسن-حنفي-حول-تحديد-الفكر-الإسلامي-5138>

حول-تحديد-الفكر-الإسلامي-5138

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

أمم الأزمنة الغابرة، وإثماً ككلام حي باستمرار"¹، بل ويجعلون ما فيها من قصص عن الأمم الغابرة، وعلم غيبي يتعلّق بالجنّ والملائكة -مثلاً- من قبيل الأساطير. يقول أركون في كتابه "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد": التاريخ يعلمنا أنّ الإسلام قد احتفظ بالكثير من الشعائر والعقائد الخاصة بالدين العربي السابق عليه. فمثلاً شعيرة الحج إلى مكة، والإيمان بالجنّ، والتصورات الأسطورية المكوّنة للشعوب القديمة والكثير من القصص التربويّة ذات العبرة، كلّ ذلك مرتبط بثقافات سابقة على الإسلام"²، ولا عبرة لمحاولة أركون اللعب على أوتار المعاني لتمرير مصطلحاته الصريحة والملمغة، حينما يدّعي أنّ معنى الأسطورة في هذا المقام "يطابق معنى القصص في القرآن، لا معناها الشائع في اللغة العربية: أي الحكايات الخرافية العارية من الحقيقة"³؛ ذلك أنّه عطف (القصص التربويّة ذات العبرة) على (التصورات الأسطورية المكونة للشعوب القديمة)، ومن المعلوم أن العطف دليل على المفارقة، ثمّ إنّ استعماله المتعددة للفظ في أكثر من سياق تدلّ على المعنى ذاته وهو المرادف للخرافة العارية من الحقيقة، وقد ذكر هذا المعنى في الهامش "المقصود بالأسطوري هنا أنّه خيالي أكثر مما هو تاريخي واقعي"⁴، فلا حجة له عدا هذا، في ادعاء أنّه قصد معنى القصص وليس معنى الخرافة، كما أنّه لو قصد فعلاً بالأسطورة مرادف معنى القصص في القرآن الكريم لاستعمل مصطلح القصص لأنّه أدلّ على المعنى وأبعد عن الشبهة، وأسلم من النقد والمعارضة، لكنّه قصد إلى استعمال مصطلح الأسطورة

1 مُجّد أركون: تاريخيّة الفكر العربي، ص125.

2 مُجّد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص144.

3 المرجع نفسه، ص144.

4 المرجع نفسه، الهامش رقم (94)، ص209.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

الذي استعمله قبله الكافرون - تشابهت قلوبهم -، كما أخبر الحق ﷻ عنهم في غير ما آية، منها قوله ﷻ: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَآذًا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ 24) [النحل: 24]، وكذلك قال أركون أن ما أنزل من القصص القرآني هو أساطير ثقافات سابقة عن الإسلام. كما أن النص القرآني واضح في عدم تكافؤ الدين الإسلامي مع الديانات السماوية السابقة، فقد جعله الله تعالى خاتم الرسالات السماوية، والمهيمن عليها، وجعله للناس كافة، وتوعد بحفظ كتابه الكريم ولم يتركه للعابثين، وجعل الإسلام هو الدين الأوحد المرضي عقيدةً وشرعةً لكل من جاء بعد محمد ﷺ وبلغته الرسالة، قال الله ﷻ: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ 84) [آل عمران: 84].

[84].

خامساً: الخرافة والأسطورة.

لم يكتف الحداثيون باستعارة شبهة (خلق القرآن)، ولا ادعاء تكافؤ الأديان، بل وصل بهم سوء حالهم إلى اجتزار ما قاله كفار قريش، والمستشرقون من بعدهم، بأن القصص القرآني التي تحدت فيها عن الأمم السابقة، والغيبيات التي أخبر عنها سبحانه وتعالى في كتابه العزيز - كالإخبار عن عالمي الجن والملائكة، والجنة والنار وغيرها - هي مجرد خرافات وأساطير أخذها النبي محمد ﷺ عن غيره، سواء من اليهود أو النصارى، أو حتى المعتقدات العربية الجاهلية؛ فهذا طه حسين مثلاً يصرح: "للتوراة أن تحدت عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدت عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدت بها بجملة إسماعيل بن

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها"¹، فورود قصص الأنبياء في القرآن الكريم بالنسبة لطفه حسين لا يكفي لإثبات التحقق الواقعي لتلك القصص، وهذا الكلام لا يصدر من مؤمن بالله وبكلامه، فكيف لا تكون لدى المؤمن ثقة بكلام الله تعالى، فأَيَّ إيمان لمن يدعيه ويقول بمثل هذا الفحش. وهو لا يكتفي بالتشكيك في صدق الخبر فحسب، بل يعتبر قصة هجرة إسماعيل وما فيها من أحداث، وقضية العرب العاربة والعرب المستعربة، هي مجرد (حيلة) ظهرت قبيل الإسلام، تحيّل بها بعض العرب لتقريب اليهود منهم، وعقد الصلح والمخالفة أو المهادنة معهم، بعد أن أخذ اليهود يغيرون على شمال البلاد العربيّة ويستوطنون بها، فاختلقت هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء عمومة فلا يتقاتلون، ساند على نجاح القصة كون الفريقين ساميون. فقبلت قریش هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم، كما قبلت روما أسطورة أخرى يونانيّة الصنع، تثبت أنّ روما متصلة بإينيّاس ابن بريام صاحب طروادة²؛ ومن هنا كان من الجلي لطفه حسين أنّ قریش قبلت القصة لأسباب سياسية واقتصاديّة ودينيّة، كما (استغلها) الإسلام لإثبات صلته الوثيقة بالديانتين السماويتين الساميتين اليهوديّة والمسيحيّة، منتهيا إلى أنّ هذه القصة ومثيلاها والصلة بين العربيّة الفصحى واللغة التي كانت تتكلّمها القحطانية في اليمن، كل ذلك

1 طه حسين: في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط غ م، ت غ م، ص 38.

2 طروادة: مدينة تركية قديمة اشتبك أهلها في حرب ضد اليونان.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

حديث أساطير لا خطر لها، ولا غناء فيها¹، ولا ريب أن هذا الافتراء والتجروء على كلام الله تعالى، والتشكيك في أمانة وصدق الرسول ﷺ في أداء الرسالة، وجعل ما أنزل الله تعالى، وما بلغه رسوله ﷺ من قبيل الخرافة أو الأسطورة ذات المنشأ العربي الجاهلي، لغايات سياسية واقتصادية، ودينية...، كَلِم لا يرقى أن يُردَّ عليه، إلا أنه لا يصدر عن مؤمن.

ويزعم أركون أنه "من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع نجد أن كل شعب سواء أكان ذلك كتابة أم لا، يدعي الانتساب إلى تراث "حي": أي إلى نظام من القيم المركزيّة التي ترجع بشكل متصل ومتواصل إلى أصل أسطوري ومتعالٍ والتي يتم تأييدها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي"³؛ ولذلك اعتبر الخطاب القرآني خطاباً ذي بنية ميثية أسطورية، وعدّه بمعيرة الحكايات التوراتية نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي (الأسطوري)⁴. ويحاول أركون تهدئة الوضع مدعياً أن الإشكال في فهم قصده من مصطلح (الأسطورة) يعود إلى الترجمة - إذ إن أغلب كتبه باللغة الفرنسية -؛ ذلك أن "العرب إذ ترجموا الكلمة الأجنبية (mythe) بالأسطورة قد منعوا أنفسهم من التفكير بهذا المصطلح ووظائفه التي لا تعوّض لبناء المتخيل الديني (...). ارتكبوا خطأ فادحاً؛ إذ فهموا

1 ر: طه حسين: في الشعر الجاهلي، ص 38-41.

2 وينبه الباحث عزوز الشوالي أنّ طه حسين لم يخترع هذه الشبهات بل هي شبهات أخذ معظمها عن المستشرق "مرجليوث". ر: تناول الحداثي للخطاب الشرعي، ص 154.

3 أركون: تاريخية الفكر العربي، ص 125.

4 المرجع نفسه، ص 210.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الأسطورة بمعنى الحكاية الأسطورية أو الخرافة التي لا أساس لها. وهذا ما يؤدي بالطبع إلى تدمير الغنى الأسطوري للقصص القرآني¹. لكنّه ما يلبث أن يهدم بنيانه بيده؛ لما يذكر -في الهامش- أنّه استعار بعض العبارات من كلود ليفي ستروس في تعريفه للأسطورة، ثمّ يذكر تعريف الأسطورة بالمعنى الأنثروبولوجي للفظّة، فيعرّفها بأنّها: "تجميع ذكي وناجح لتنف متفرقة من حكايات قديمة تعود إلى عهود قديمة، ولا يهمّ في الأسطورة مطابقتها للواقع والتاريخ، وإنّما في تشكيل (قصر إيديولوجي) منيف وناجح من عناصر متفرقة"²، فنستطيع إذا من خلال هذا التعريف بالإضافة إلى استقراء استعمالات أركون للفظّة (الأسطورة) في بعض مؤلّفاته، أن نخلص إلى أنّ معنى الأسطورة عند أركون -في أحسن التقديرات- أقرب إلى الخرافة منه إلى القصص، بل إنّه يمكن الجزم بأنّه يقصد بالأسطورة الخرافات التي لا تحقّق فعلي لها في الواقع؛ ذلك أنّه جعل الفائدة منها هي رسم صورة مثاليّة ومتعالية بغض النظر عن تحقيقها التاريخي والواقعي. كما أنّ مترجم أعماله هاشم صالح، يعرف (الميث) استناداً إلى معجم لاروس الكبير للغة الفرنسية طبعة 1975م، وما نقله أركون ذاته، بمجموعة تعريفات أغلبها تصبّ في معنى الخرافة، أو على الأقل معنى مضخم أو متغيّر بنوع من التغيّر الذي يجعله أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع، منها: "1- الأسطورة mythe هي تقديم تصوّر ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي ولكنّ تدخّل الخيال الشعبي قد غيّر إلى حدّ كبير من صفته الواقعيّة (باتجاه التضخيم طبعاً). 2- عرض

1 محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 144.

2 المرجع نفسه، الهامش رقم 96، ص 209.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

فكرة أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية وشعرية. 3- تقديم تصوّر مثالي عن حالة معينة من حالات البشرية في الماضي. 4- صورة المستقبل التي تعبّر عن الطموحات العميقة لطبقة اجتماعية ما، وتقوم بوظيفة النابض لعملها. 5- تصوّر تبسيطي ومشوّه قليلاً أو كثيراً لواقعة ما (حادثة، فكرة، عاطفة) معترف بها من قبل أعضاء الجماعة والتي تشرط آراءهم وأعمالهم. 6- ما هو خيالي صرف وعارٍ عن كلّ حقيقة¹، ثمّ يعقّب: أنّ هذا التعريف الأخير يطابق المعنى العربي لكلمة (أسطورة)، بينما يناقض التعريف الأنثروبولوجي لها، والذي يعتبر أنّ الأسطورة ليست كلّها حكايات خرافية محضة كما ورد في المعاجم العربية، بل لا بدّ فيها من جزء ولو ضعيف من الحقيقة². لقد أراد أركون وشارح أعماله أن يأنفا عن الاعتراض والاستنكار، وحاولا تيمم المعاني من موارد نائية ومختلفة، لكنّهما أغرقا نفسيهما في مستنقع الجاهلين، فلم تزل تلطخهما أحواله ما استمر ذكر أعمالهم. فما جزاء من يستخفّ بكلام الله تعالى ويجعله - كله أو بعضه - من قبيل الأسطورة!

سادساً: إنكار حجّية السنة وضرب القرآن ببعضه ببعض.

يستهدف الحداثيون باستماتة الطعن في أصول الشريعة الإسلامية؛ ومن ذلك زعمهم أن لا حجّية للسنة النبوية؛ وهي ركيزة أولى عند معظم القراءات المعاصرة، خاصة الحداثيين، والطائفة التي تسمي نفسها بالقرآنيين، مستدلين في إنكارهم لحجية السنة النبوية

1 كلام هاشم صالح، على الهامش شارحاً لمصطلح الأسطورة (الميث)، : نجد أركون: تاريخيّة الفكر العربي، ص 210-211.

2 ر: المرجع نفسه، ص 211.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

وأنّ القرآن الكريم هو المصدر الوحيد للإسلام، ببعض الآيات القرآنية المبتورة عن سياقاتها، لتخدم غاياتهم في انكار الأصل الثاني من أصول الشريعة الإسلامية، منها قوله ﷺ: «أَوَّلُ مَا يَكْفِيهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرًا لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» [51] العنكبوت: 51؛ ففهموا من ظاهر الآية، وجوب الاكتفاء بالقرآن الكريم أصلاً ومصدرًا وحيداً للتشريع. كما يسعى بعضهم إلى تشويهها والطعن والتشكيك فيها، عن طريق التركيز على بعض الأحاديث الضعيفة، أو التي تتعارض ظواهرها، أو التي قد يفهم من ظاهرها أن السنة النبوية ليست وحياً ربانياً.

يرجع البعض فكرة استبعاد السنة النبوية من أصول التشريع الإسلامي إلى ملل ونحل قديمة تعود إلى الصدر الأول من الإسلام، ويعتبرون أن مقولة "حسبنا كتاب الله"¹ هي مقولة الخوارج القدامى²، ثم وئدت بعضاً من الزمن ثم عادت لتظهر من جديد من خلال إثارة قضيتي تأخر تدوين السنة وروايتها بالمعنى التي أثارها المستشرقون، ثم استعارها الحداثيون لخدمة مخططاتهم في هدم الشريعة

1 الأصل في هذه "المقولة" أنها للفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهي جزء من حديث فقد ورد في صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: لما حضر رسول الله ﷺ وفي البيت رجال، فيهم عمر بن الخطاب، قال النبي ﷺ: «هلم أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده» فقال عمر: إن النبي ﷺ قد غلب عليه الوجع، وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت فاختصموا، منهم من يقول: قريوا يكتب لكم النبي ﷺ كتاباً لن تضلوا بعده، ومنهم من يقول ما قال عمر، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي ﷺ، قال رسول الله ﷺ: «قوموا» قال عبيد الله: فكان ابن عباس، يقول: «إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب، من اختلافهم ولغظهم». صحيح البخاري: باب قول المريض فوموا عني، ح 5669، (7/120).

2 عثمان بن معلم محمود بن شيخ علي: شبهات القرآنيين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ط (م)، التاريخ (غ م)، ص 70.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الإسلامية.

"إن شأن الحديث لعجيب حقاً! فلقد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهي الرسول -ﷺ- عن تدوينه، وأمره بالألّا يكتب عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيتّه من الأساس. أراد النبي أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته، وألّا تكون لأقواله هو صبغة معيارية ملزمة، وأراد المسلمون غير ذلك بل عكسه"¹، هكذا يعبر عبد المجيد الشرفي عن عدم اعترافه بالسنة النبوية، وإنكاره لحجيتها، وهو من أبرز من تصدّى لنقد السنة النبوية، وإثارة الشبهات والشكوك حولها، بل تجرأ أيضاً على الصحابة² بل على النبي الكريم ﷺ³ ومن مظاهر ذلك:

1 عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، تموز (يوليو) 2008م، ص 176-177.

2 حيث اتهمهم في الجملة بعدم العدل في تقسيم الغنائم، واستيلاء الأكابر القرشيين منهم فقط عليها، بينما كان أغلب العرب والأعاجم الذين أسلموا يعيشون ظروفًا اقتصادية عسيرة، ولم يكونوا يستفيدون لا من الغنائم ولا من تبعات الفتوحات المتمثلة في العطاء والأراضي والضيعات واتساع سبل التجارة، فضلاً عن تولي المناصب الحكومية في مختلف الأقاليم التابعة للخلافة، في حين كان كبراء القوم القرشيين يتمتعون بذلك كله ويظهر عليهم في تعدد زيجاتهم وتعالى مبانيهم، واتساع أراضيهم وانتعاش تجارتهم. الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 113-114، وهذا الكلام ولا شك افتراء عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، ومخالفة لأمره ﷺ في عدم الإساءة إلى صابته عليهم رضوان الله تعالى.

3 ومن ذلك أنه زعم أن قوانين الاجتماع الإنساني تفرض أن النبي ﷺ كان في طفولته على دين قومه، وقدم قرباً إلى أحد الآلهة آنذاك؛ واستدلّ على ذلك بما أورده ابن الكلبي دون اسناد، عن العزى آلهة قريش "وقد بلغنا أن رسول الله ﷺ ذكرها يوماً فقال: لقد أهديت للعزى شاة عفراء وأنا على دين قومي" الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 32.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

- يرى الشرفي أنّ نهي النبي ﷺ عن كتابة ما سوى القرآن الكريم أمر مطلق، لا خشية من ضياع القرآن واختلاطه بغيره، بل تنبيه على أنّه المصدر الأوحد للشرعية الإسلامية؛ ولذلك ما فتى يعتقد أن من محاسن الجيل الأول من المسلمين أنّه كان ملتزماً التزاماً تامّاً بالنهي الذي ورد عن النبي ﷺ في عدم تدوين السنّة النبويّة، وحتى القلة الذين دوّنوا ما سمعوه من الأحاديث مشافهة عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم لم يكن إلاّ بغرض التبرّك بها، إلى أن جاء خرق هذا المبدأ عن طريق الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز، وكان الزهري من المنظور السنيّ هو الذي قام بمهمة التدوين فاتحاً الباب لغيره من الثقات والوضاعين على السواء لولوجه¹.

- تشكيكه في نسبة بعض الأحاديث إلى الرسول ﷺ، فجعلها من مقولات الخطباء أو من استنباطات العلماء واجتهاداتهم²؛ ومن ثمّ يسقط الاحتجاج بها كدليل شرعي ملزم حتى لمن يعتبر السنّة أصلاً شرعياً. ومما ردّه الشرفي حديث: {مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ}³، بيد أنّه حديث نبوي صحيح، وإن تكلم بعض العلماء في بعض طرقه، فإنّ شواهد متوافرة، ومعناه قريب من المتواتر، فقد ورد من طرق عدة، بهذا اللفظ وبغيره،

1 الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 177.

2 ومن ذلك أنّه اعتبر أن حديثه ﷺ "كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار" من مقولات الخطباء المنتشرة في الوعي الجماعي، عبد المجيد الشرفي: لبنات - في المنهج وتطبيقه -، دار المدار الإسلامي، ط 1، كانون الثاني (يناير) 2013م، (49/1)؛ وعدّ حديث "ما أسكر كثيره فقليله حرام" من اقرارات واجتهادات الفقهاء؛ الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 198.

3 رواه أبو داود في سننه (ح 3683، 368/3)، والترمذي في سننه، (ح 1865؛ 292/4).

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

وصححه الألباني في صحيح الجامع¹، رواه أحمد، وأبو داود في كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، وحسنه الترمذي في سننه، ورواه النسائي، وابن ماجه والدراقطني.

كما اعتبر محمد خيرى قرياش أوغلو السنة النبوية التي بين أيدينا اليوم "غير صالحة لزماننا هذا؛ لأنها وليدة ظرف زماني انقضى، فانقضت صلاحياتها معه، وهي ليست وحيا كما يزعم رواتها، بل هي تجربة بشرية محضة"².

إنّ ما ذكره الشرفي أو غيره من الحداثيين والقرآنيين من الشبهات والشكوك حول السنّة النبويّة لن تزيدها إلّا رسوخا في أذهان النّاس، وتشجيعاً لهم على البحث في هذه الشبهات، والذود عن سيرة صفي الرحمن شفيع الأمة ﷺ، ولن يزيدهم في قلوب النّاس إلّا بغضا وبعدا ونفوراً جزاءً بما كسبت أيديهم³.

الفرع الثاني: مميزات التأويلات الحديثية للنص القرآني.

إنّ أهمّ ما ميّز التأويلات الحديثية للقرآن الكريم، هو وقوعها في كثير من التناقضات والمفارقات، والعثرات المعرفية، والمنهجية، يمكن إجمالها فيما يلي:

1 الألباني: صحيح وضعيف الجامع الصغير، (ح10467، 1047/1).

2 عزوز بن عمر الشوالي: تناول الحديث للخطاب الشرعي، ص224.

3 وقد تكفّل الباحث سامي عامري -أثاب الله جهده- بتتبع افتراءات الشرفي على السنة النبوية، وزلاته في دراستها ونقدها، وفصّل في الرد عليه ونقض دعواه في كتاب خاص مطبوع عن دار البصائر عام 2012م، وسمه بـ "جهالات وأضاليل: نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية".

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

أولاً-التقليد الأعمى: فلم يأت الحداثيون بجديد يذكر، فكلّ ما قاموا به هو استعارة مناهج الغرب، وتنزيلها تعسفاً على النصوص الشرعية، ومن مظاهر التقليد:

1-إعادة إحياء نفس الشبهات التي أثارها المستشرقون والكفار عمومًا.

2-عدم إبداع مناهج جديدة، والتشبث بالمناهج الفكرية الغربية وتقليدها دونما نقدها، أو تطويرها، أو التعديل فيها، بما يناسب خصوصيات المواضيع المدروسة، والمجتمعات، والتطور الذي حصل بعد صدور هذه النظريات.

3-استغلال نفس الفتاوى الشاذة والآراء الواهية التي استعملها المستشرقون.

ثانياً-الجرأة والتطاول على الأصول: ويظهر ذلك من خلال التجليات الآتية:

1-عدم الاعتراف بقدسية القرآن الكريم ومساواته بالنص الإنساني: وذلك برفع " الميثية" أو "عائق القدسية" عن النصّ القرآني، واعتباره نصّاً لغوياً كسائر النصوص اللغوية البشرية، وبالتالي فهو مرتبط بالحالة النفسية للمؤلف، ومحكوم بالسياق الاجتماعي والثقافي والعلمي في البيئة التي "أنتج" فيها، وأنّ عملية فهمه يجب أن تكون وفق هذه المعطيات، ومنهم من يجعله نصّاً مستقلاً عن مصدره، منفتحاً على احتمالات متعددة وتأويلات غير متناهية ترجع كل

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

منها لاجتهاد القارئ الإنساني وفهمه له، فيعتبر أن النصّ القرآني إنّما هو حصيلة لممارسات الاستنتاج التي يقوم بها القراء في إطار المرجعية الثقافية والخلفية المعرفية، والوضعية الاجتماعية والسياسية، بحيث تكون هذه الحصيلة مجرد إبداع لمضامين إنسانية صريحة¹.

2- اتهامه بالتحريف والنقص: فبعض القراء يزعمون أن المصحف العثماني الإمام، لا يعكس الحقيقة التاريخية التامة التي نزلت مع الوحي، وأنّ النصّ القرآني بصفته الحالية يشمل الوحي وغيره من أقوال الصحابة! وهو ما نتج عنه غياب الاتساق التاريخي والمنطقي في ترتيب السور والآيات². وهناك من سولت له نفسه عنوانه مقالته بـ: " فراغات النصّ القرآني ... من يملؤها وكيف؟"³ يقول: " لا يوجد نص متماسك..، أقصد لا نصّ من غير فراغات متغلغلة بين تصورات وأفكاره وجملته"⁴.

ثالثاً- التعامل الانتقائي مع نصوص الوحي وكذا اجتهادات الفقهاء والمفسرين. إذ نجد أن أغلب التأويلات الحداثيّة تمسّ مواضيع بعينها دون المواضيع الأخرى: كالحجاب،

1 ر: عبد المجيد الشرفي وآخرون: في قراءة النصّ الديني: الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1990م، ص95، طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص181.

2 طيب تيزيني: النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1997م، ص253.

3 المقال لصاحبه غالب حسن الشابندر وهو منشور بجريدة إيلاف الإلكترونية الصادرة يوم الثلاثاء 10 مارس 2009، الساعة 20:00 GMT. <https://elaph.com/Web/ElaphWriter/2009/3/416830.htm>

4 غالب الشابندر: "فراغات القرآن..." <https://elaph.com/Web/ElaphWriter/2009/3/416830.htm>

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

والجهاد، والربا، والميراث...؛ ثم قلّما تذكر الآراء الفقهية المعتدلة المبنية على أدلة شرعية وأساسات لغوية متينة، بل أغلب المسائل تذكر فيها الآراء الشاذة ويبنى عليها، أو تتخذ كأئها الرأي الفقهي المعتمد ثم يُنتقد العقل الفقهي من خلالها.

رابعاً- الفوضى وعدم الانضباط، والتغير المستمر غير المستند إلى دليل معتبر، وتضارب أقوالهم: فتجد الواحد منهم يشكك في القرآن في موضع، ثم يعظمه ويستدل به في موضع آخر، والأمثلة على ذلك كثيرة في مؤلفات أركون، ونصر أبو زيد، وحسن حنفي، وعلي حرب، وحوارات يوسف الصديق.

خامساً- التلاعب بالألفاظ والمصطلحات، وهدم الثوابت، وكثرة التأويلات الفاسدة.

سادساً- الروح المنهزمة والتجرد من الذات، وفقدان الشعور بالانتماء في الطرح والنقاش، في مقابل الانبهار بالآخر وتقمص شخصيته والدفاع عنه والتبرير له.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

المبحث الثالث: أبرز دعاة تطبيق مناهج الحادثة على النص الشرعي.

لقد اقتحمت الحادثة عالمنا العربي والإسلامي عن طريق جملة من المستشرقين، والعرب المستعربين، والأدباء والإعلاميين المسيحيين والمسلمين المنهزمين فكرياً، أمثال: طه حسين¹، وأدونيس² وزوجته خالدة سعيد، ويوسف الخال³، وكمال أبو ديب، ومحمد عفيفي مطر، وعبدالعزیز المقاح⁴،

1 طه حسين (1889م/1973م) هو طه بن حسين بن علي بن سلامة، أديب ومفكر مصري، أصيب بالجدري في الثالثة من عمره، فكفّ بصره، وهو أول من نال شهادة الدكتوراه من الجامعة المصرية القديمة سنة 1914م، وتخرج من جامعة السربون سنة 1918م، وعين محاضراً في كلية الآداب بجامعة القاهرة، ثم كان عميداً لتلك الكلية فوزيراً للمعارف، وهو من أبرز دعاة التغريب في العالم الإسلامي، حيث تلقى علومه على يد المستشرق دور كايم وقد نشر أخطر آرائه في كتابه: "الشعر الجاهلي"، و"مستقبل الثقافة في مصر"، من كتبه "في الأدب الجاهلي"، و"في الشعر الجاهلي"، و"آلهة اليونان"، و"فلسفة اليونان"، ر: الزركلي: الأعلام، (231/3-232)، الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (2/ 700).

2 أدونيس: هو علي أحمد سعيد إسبر ولد سنة 1930م وهو شاعر نصيري سوري لبناني، تبنى اسم أدونيس تيمناً بأسطورة أدونيس الفينيقية، ويعد المروج الأول لمذهب الحادثة في البلاد العربية، وقد هاجم التاريخ الإسلامي، والدين والأخلاق في رسالته الجامعية التي قدمها لنيل درجة الدكتوراه من جامعة "القديس يوسف" في لبنان وهي بعنوان "الثابت والمتحول"، ودعا بصراحة إلى محاربة الله عز وجل. وسبب شهرته فساد الإعلام بتسليط الأضواء على كل غريب. ر: مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، ص184.

3 يوسف الخال: الشاعر النصيراني وهو سوري الأصل رئيس تحرير مجلة شعر الحداثيّة. وقد مات منتحراً أثناء الحرب الأهلية اللبنانية. ر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (2/ 868)؛ مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، ص184.

4 عبدالعزیز المقاح: كاتب وشاعر يمني، ذو فكر يساري، شغل منصب مدير جامعة صنعاء. ر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (2/ 868)؛ مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، ص184.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

وعبد الوهاب البياتي¹، ومحمود درويش²، وكاتب ياسين³، وصلاح عبد الصبور⁴... وغيرهم كثر⁵. والذين دعوا إلى تطبيق أدوات وأساليب الحداثة الغربية بحذافيرها على العلوم العربية الإسلامية، دونما تنقيح ولا تمحيص ولا تعديل. وبعد الرفض العام الذي واجهه هذا الاتجاه، من قبل المثقفين، والعلماء، والمفكرين، والعامّة أيضاً، تغيّرت الدعوة من التصريح بضرورة تطبيق المناهج الحداثيّة الغربيّة بحذافيرها والتخلي عن المناهج (التقليديّة) الإسلاميّة، إلى تغطية الدعوة باسم الإسلام، فيسمي بعضهم الحداثة اجتهاداً، والديمقراطية شورى... إلخ، بينما يدعو البعض الآخر إلى إبداع حداثة جديدة تتلاءم مع المبادئ الإسلاميّة، سمّاها (الحداثة الإسلاميّة).

وقد خُصّص هذا المطلب لدراسة أبرز دعاة تطبيق مناهج الفكر الحداثي في تأويل النصّ الشرعي - إذ يتعدّد رصد جميع الأسماء، وهم كثر، مدسوسون بين أروقة الجامعات، وغرف التحرير الإعلاميّة، ومراكز التقرير السياسيّة... إلخ -؛ لذلك سيتمّ التركيز - بصفة أكبر - على من لهم أثر فعلي كبير في الساحة الفكرية

1 عبد الوهاب البياتي: شاعر عراقي ماركسي : الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (2/ 868).

2 محمود درويش: كاتب وشاعر فلسطيني، وكان عضواً بالحزب الشيوعي الإسرائيلي أثناء إقامته بفلسطين المحتلة. ر: المرجع نفسه (2/ 868)؛ مصطفى حسية: المعجم الفلسفي، ص184.

3 كاتب ياسين: كاتب جزائري ماركسي. ر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (2/ 868).

4 صلاح عبد الصبور: شاعر مصري وهو مؤلف مسرحية الحلاج. ر: المرجع نفسه، (2/ 868).

5 ر: رضا محمود فرحان: الحداثة في منظور إيماني، ص34؛ ومصطفى حسية: المعجم الفلسفي، ص184؛ عمار التميمي: التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في النصّ القرآني، ص25.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

العريّة والإسلاميّة، ثمّ -بصفة أقل- على أتباعهم ممن تيسّر معرفتهم جهد الطاقة. وإن الغرض من بحث هذه الشخصيات؛ هو تمكين الباحثة من معرفة تكوينهم العلمي عامّة، والشرعي بصفة خاصّة، ومن ثمّ تصنيف توجهاتها، وبحث أهليتها في الاجتهاد -إن ادعت ذلك-، أو التجديد كما يدعي أغلبهم، واختيار من يرقى فكره للمناقشة، ممن لا يعدو كلامه على أن يكون لغوا وتخريفاً يدفع إلى الشفقة على صاحبه، أكثر ممّا يدعو إلى إضاعة الوقت والجهد في مناقشة أقواله أو الرد عليها، من جهة، وتعريف طلاب العلم بهذه الأسماء كي لا يختلط على المبتدئين الأمر فيتبعوهم، ويضلّون ضاللاً بعيداً من جهة أخرى.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

المطلب الأول: الحديثون الفلاسفة والأدباء.

إن أغلب الحديثين الذين تصدروا للتأويل الحديثي للشرعية الإسلامية هم من أهل الفلسفة والأدب، وإن ضموا إلى تخصصهم حفظ بعض المعلومات الشرعية، ليجادلوا بها علماء الشريعة، ويشوّشوا بها على العامة.

الفرع الأول: الفلاسفة المؤولة للنص الشرعي.

اهتمّ كثير من المتخصصين في الفلسفة، بنقد الخطاب الديني، وكانوا هم الأكثر جرأة على اقتحام هذا المجال، من ناحية التنظير والتطبيق أيضاً، وفيما يأتي رصد لأبرز المختصين في الفلسفة، أو الحاصلين على شهادات جامعية فيها، من الذين حملوا هم إعادة فهم وتأويل الخطاب الديني:

أولاً: محمد الطالبي: مفكر وفيلسوف تونسي ولد سنة 1921م، بتونس العاصمة ودرس بالمدرسة المرموقة الصادقية في تونس، ثم التحق بجامعة السوربون بفرنسا حيث حصل على شهادة الدكتوراه. ودرس التاريخ الإسلامي، وتولى منصب عميد كلية الآداب في جامعة تونس سنة 1955م، كما عين عميداً لكلية الآداب والعلوم الانسانية في سبعينات القرن الماضي. تولى الطالبي في الثمانينات رئاسة اللجنة الثقافية الوطنية، ثم انضم عام 1995م للمجلس الوطني للحريات في تونس. كما ترأس بيت الحكمة بقرطاج (المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون) عام 2011م. عرف بآرائه المثيرة للجدل ودعواته إلى التجديد في قراءة النصوص الدينية، ويصف الطالبي نفسه بأنه "مسلم قرآني"، وأسس في

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

2012م الجمعية الدولية للمسلمين القرآنيين، وترأسها إلى غاية 2016م حيث قدم استقالة من إدارتها بسبب الشيوخوخة والمرض. ولا يعترف الطالبي بحد فاصل بين حرية الرأي والعقيدة ولا بتأويل الشريعة للقرآن، وكانت أكثر آرائه إثارة للجدل تلك التي صرح بها في 2015م، واعتباره بألا موانع صريحة في النص الديني تحرم "البغاء وشرب الخمر"، توفي يوم الاثنين الأول من ماي 2017م، عن عمر ناهز 96 سنة.

ثانيا: محمد أركون: مفكر جزائري فرنسي ولد سنة 1928م بتاوريرت ميمون بالجزائر، يسعى أركون لنقد الخطاب الديني، موظفا المنهج الشكي والتاريخي، ويدعو إلى إعادة فهم النص القرآني؛ له توجه ما بعد حداثي؛ ينقد العقل الإسلامي وفكر الحداثة اعتمادا على الأنثروبولوجيا التاريخية، ويسعى إلى تأسيس علم "الإسلاميات التطبيقية".

درس أركون المرحلة الابتدائية في عين تموشنت، ثم الثانوية في وهران على يد الآباء البيض. ثم درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر، وأكمل دراسته بجامعة السوربون بباريس، وتدخل من المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون Louis Massignon قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربية، حصل على دكتوراه في الفلسفة من ذات الجامعة سنة 1968م. وعمل أستاذ فيها من 1961-1991م، كما عمل أستاذا زائرا في جامعات عديدة حول العالم. شغل عدة مناصب أخرى منها: مستشار علمي للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن، عضو مجلس إدارة في عدة معاهد وهيئات علمية، والمدير العلمي لـ مجلة Arabica منذ سنة 1980م. توفي في 2010/09م، ودفن بمقبرة الشهداء بالرباط، من مؤلفاته: "الفكر الأصولي واستحالة

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

التأصيل"، "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، "نزعة الأنسنة في الفكر العربي"، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"¹.

ثالثاً: طيب تيزيني: فيلسوف ومفكر سوري ماركسي معارض، عرف باعتماده على المنهج المادي الجدلي، اقترح مشروعاً "لصياغة وبناء المشروع النهضوي للأمة النابع من صميمها والمنفتح على الحضارة الكونية.. ولد تيزيني في 1934م في مدينة حمص السورية، بدأ دراسته فيها، ثم انتقل لدراسة الفلسفة بجامعة دمشق، ومنها إلى تركيا وبريطانيا وألمانيا التي حصل فيها على دكتوراه الفلسفة عام 1967م، من مؤلفاته: "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط"، "من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في التراث العربي"، "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة" في 12 جزءاً، "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي"².

رابعاً: حسن حنفي: مفكر مصري، ولد بالقاهرة سنة 1935م، وهو أحد منظري تيار اليسار الإسلامي، معروف بمشروع التراث والتجديد، ويعتمد بشكل أساسي على مناهج التأويل والظاهرية. تخرج من كلية الآداب، قسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام

1 محمد أركون: موقع فلاسفة العرب: http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophes/Arabic_Article_Arkoun/Arabic_Article_Arkoun.htm ؛ محمد أركون: موقع: فولة بوك: <https://foulabook.com/ar/author/محمد-أركون>

2 طيب تيزيني: الموقع الإلكتروني لليومية الإلكترونية "إيلاف" https://elaph.com/Web/Culture/2019/05/125_0672.html ؛ طيب تيزيني: موقع الجزيرة نت: <https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2019/5/18> يل-الفيلسوف-والمعارض-طيب-تيزيني-في

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

1956م، سافر إلى فرنسا في نفس العام على نفقته الخاصة للدراسات العليا، حيث حصل على الماجستير ثم درجة دكتوراه الدولة من جامعة السوربون عام 1966م. درّس حنفي بعدّة جامعات منها: كلية الآداب جامعة القاهرة، وأستاذ زائر في الولايات المتحدة (فيلادلفيا) في الفترة من 1971م إلى 1975م، وجامعة طوكيو باليابان في الفترة بين (1984م-1987م)، كما عُرف بنشاطه الجمعوي؛ فقد انضم إلى حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، (اليساري). أشرف مع آخرين على إعادة تأسيس الجمعية الفلسفية المصرية عام 1989م وشغل منصب السكرتير العام للجمعية منذ هذا التاريخ، من أبرز مؤلفاته: "التراث والتجديد" 1980م، "من النص إلى الواقع" 2003-2004م، "من النقل إلى العقل" 2009-2010م، وغيرها كثير¹.

خامساً: محمد عابد الجابري: مغربي ولد عام 1936م، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام 1967، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970م من كلية الآداب بالرباط، شغل منصب أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي بالرباط منذ عام 1967م، له عدة مؤلفات منها: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بنية العقل العربي -دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في إشكاليات الثقافة العربية- (نقد العقل العربي)، تكوين العقل العربي، الخطاب العربي المعاصر².

1 ر: حسن حنفي: الموقع الإلكتروني "فلسفة العرب": http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Hassan_hanafi/Hassan_Hanafi.htm

2 ر: غلاف كتابه، التراث والحداثة -دراسات ومناقشات-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الفرع الثاني: الحداثيون ذووا التخصص الأدبي العربي.

إنّ من أهمّ شروط بلوغ درجة الاجتهاد -المتفق عليها-، أن يكون المرء عالماً باللغة العربية وآدابها، بالإضافة إلى العلم بعلوم القرآن وأسباب النزول والورود... وغيرها من الشروط الضرورية، غير أنّ البعض توهم أنّ مجرد علمه باللغة يؤهّله ليصبح مجتهداً، يؤوّل كلام الله تعالى ويستنبط منه الأحكام، ولا شكّ أن هذا لا يصحّ؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لكان كفار قريش أولى بتأويله منّا، ولا يعقل منطقاً أن يؤوّل كلام الله من لا يؤمن به، بل لا بدّ من إيمان وتقوى وصدق نيّة...، فيدرك المرء أنّه يتعامل مع كلام الخالق؛ فيحذر، لا مع كلام الخلق فينتقد ويجرأ، ولكنّ هذه الفئة -التي سنذكر بعضاً ممن برزوا منها- لم تحسن التعامل مع كلام الله تعالى، فاجترأت عليه بالنقد والأخذ والرد، ومن أولئك:

أولاً: عبد المجيد الشرفي: كاتب ومفكّر تونسي، من أبرز المنادين بتطبيق المناهج الحداثيّة على الإسلام، ولد في 23 يناير 1942م في صفاقس، تخرّج من جامعة تونس عام 1963م مُتخصّلاً على الإجازة في اللغة والآداب العربيّة. وحصل على الرتبة الأولى في مناظرة تيريز بياريس عام (1969م)، ثم حصل على دكتوراه الدولة في الآداب عام (1983م). شغل عدة مناصب منها: عميد كلية الآداب بجامعة تونس منذ عام (1983م) وإلى عام (1986م)، وأستاذ الحضارة العربيّة والفكر الإسلامي بكلية الآداب بجامعة تونس بمنوبة منذ عام (1986م) وإلى عام (2002م)، ورئيس بيت الحكمة منذ

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

2015م خلّفًا لهشام جعيط. من مؤلفاته: «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، و«الإسلام والحادثة»¹.

ثانيًا: نصر حامد أبو زيد: مفكر مصري، ولد يوم 10 جويلية 1943م، بطنطا، بالمحافظة الغربية، توفي عام 2010م، أحد أبرز دعاة تجديد الخطاب الديني، ركّز أغلب اهتمامه وجهوده التأليفية على محورين اثنين هما: التأويل، ودراسة النص،² رحل إلى اليابان لتدريس اللغة العربية، ثم عاد إلى مصر، أين صدر حكم قضائي بتكفيره والتفريق بينه وبين زوجه ابتهال يونس عام 1995م، فهاجر إلى هولندا واستقرّ بها، ودرّس بجامعة³. تكوّنه العلمي: تحصّل على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام 1960م، ثمّ ليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة 1972م، بتقدير ممتاز، ثم ماجستير من نفس القسم في الدراسات الإسلامية، عام 1976م، بتقدير ممتاز، وأكمل البحث في نفس التخصص ليحصل على الدكتوراه عام 1972م، بتقدير مرتبة الشرف الأولى⁴، شغل عدة مناصب بذات الجامعة، وتحصّل على مجموعة من الجوائز والمنح من مختلف الجهات والدول. قارب إنتاجه الفكري خمسة عشر كتاباً، والعشرات من المقالات

1 عبد المجيد الشرفي: "ملاحم الثقافة الإسلامية السائدة"، 16-03-2021م، <https://www.mominoun.com/articles/الثقافة-الإسلامية-السائدة-529>، التاريخ: 15-02-2022م، طارق محمد حجي: "عبد المجيد الشرفي القرآن وتحديث الإسلام"، سلسلة القراءات الحداثيّة للقرآن (5)، موقع تفسير للدراسات القرآنية: https://tafsir.net/article/5116/abd-al-mjyd-ash-shrfy-al-qr-aan-wthdyth-al-islam#_ftnref1

2 مجموعة من الأساتذة: أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد، ص9.

3 المرجع نفسه، ص10.

4 المرجع نفسه، ص10.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

والبحوث العلميّة المنشورة في المجلات والدوريات المختلفة، وكذا جملة من المحاضرات في المناسبات والمؤتمرات المختلفة، ومن أهم مؤلفاته: "الاتجاه العقلي في التفسير"، "فلسفة التأويل"، "مفهوم النص"، "نقد الخطاب الديني"، "المرأة في خطاب الأزمة"، "الخطاب والتأويل"، "التجديد والتحريم والتأويل - بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير"¹.

ثالثاً: جابر عصفور: كاتب ومفكر مصري، ولد يوم 25 مارس 1944م، رئيس المجلس القومي للترجمة، وكان أميناً عاماً للثقافة بمصر، ووزيراً للثقافة سنة 2011م، ثمّ سنة 2014م، متحصّل على شهادة الليسانس في اللغة العربية، من كلية الآداب، جامعة القاهرة، بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف، سنة 1956م، ثمّ نال درجة الماجستير بتقدير ممتاز في يوليو 1969م، ثمّ الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى، عام 1973م. من مؤلفاته: "الصورة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي"، "أنوار العقل"، "غواية التراث"، "نقد ثقافة التخلف"، "دفاعاً عن المرأة"، "مواجهة الإرهاب - قراءات في الأدب العربي المعاصر" كما قام بترجمة عدة كتب منها: "عصر البنيويّة"، "الماركسيّة"، "اتجاهات النقد المعاصر"².

رابعاً: هاشم الصالح: مفكر وكاتب ومترجم سوري؛ ولد سنة 1950م، متخصص في قضايا التجديد الديني ونقد الأصولية ونقاش قضايا الحداثة وما بعدها. نال شهادة الدراسات العليا من كليّة الآداب، من جامعة دمشق، ثمّ حصل على الدكتوراه في النقد

1 نصر أبو زيد في سطور، مجموعة من الأساتذة: أبحاث مؤتمر التأويليّة ونصر حامد أبو زيد، ص 10 .

2 جابر عصفور، لموقع الإلكتروني: المعرفة، https://www.marefa.org/جابر_عصفور، جابر عصفور الموقع الإلكتروني: أبجد: <https://www.abjjad.com/author/2196373504/جابر-عصفور/books>.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

الأدبي العربي تحت إشراف أركون سنة 1982م، من جامعة السربون، وهو يؤيد أفكار أركون، ويعمل على نشرها من خلال ترجمتها إلى اللغة العربية، ويظهر ذلك جلياً في شروحاته، وتعليقاته على كلام أركون، من مؤلفاته: كتاب "مدخل إلى التنوير الأوروبي"، وكتاب "معضلة الأصولية الإسلامية"، وكتاب "الإنسداد التاريخي".¹

خامساً: المنصف بن عبد الجليل: من مواليد 1953م بمدينة ماسكن بتونس، تخرّج من دار المعلمين العليا بتونس في اللغة والآداب العربيّة سنة 1975م، ثمّ تحصّل على شهادة التبريز في اللغة والآداب العربيّة من كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بتونس سنة 1984م، ونال دكتوراه الدولة في الآداب من كليّة الآداب بمَنوبة، سنة 1997م، عمل بعدة مناصب منها: أستاذ التعليم العالي بالجامعة التونسيّة، وأستاذ زائر بجامعة ليون 2، ومستشار وزير التربية والعلوم مكّلف بإصلاح التعليم الديني بالمدراس الابتدائيّة والثانويّة، من 1992م إلى 1994م، ومستشار وزير التعليم العالي والبحث العلمي مكّلف بإصلاح التعليم بجامعة الزيتونة، من 1994م إلى 2000م، وتولى عمادة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة من 2011م إلى 2017م، كما درّس بجامعة آغاخان، ومعهد دراسة حضارات المسلمين بلندن، وحاضر بجامعة جاكارتا، ومالنج، وبامبرج، ونيودلهي الحكوميّة، وإكس، وبايروت.

1 هاشم الصالح، الموقع الإلكتروني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود: <https://www.mominoun.com/auteur/337>، هاشم

الصالح، الموقع الإلكتروني: فولة بوك: <https://foulabook.com/ar/author/%D9>

%87%D8%A7%D8%B4%D9%85-%D8%B5%D8%A7%D9%84%D8%AD

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

المطلب الثاني: المؤرخون والقرآنيون والإعلاميون.

إنّ من أكثر الحداثيين تأثيراً على العامة: المؤرخون؛ حيث يحتلون مراتب الصدارة في الدعوة إلى التأويل الحداثي للنصوص الشرعية، مستغلين جهل أغلب الناس بالتاريخ عامة وتاريخ التشريع على وجه الخصوص، وباستعمال ألفاظ وأساليب خاصّة، يتمكّنون من اقناع جمهور الناس بكلامهم. وكذلك القرآنيون؛ ذلك أن هذه التسمية المنسوبة للقرآن الكريم، تعطيهم حظاً أكبر في القبول لدى الناس، كما أن حرصهم على رفع التكاليف - بتأويل الآيات وردّ الأحاديث -، يوافق أهواء النفوس وشهواتها، ما يغري الكثيرين باتباعهم. وكذلك الإعلاميون؛ فلهم اليد الطولى في التأثير على العامة، ونشر الأفكار الحداثيّة، وتغيير الذهنيات، وتهيئة النفوس والأذهان لتقبّل الأفكار الجديدة بكلّ ما فيها.

الفرع الأول: الحداثيون ذووا التخصص الإعلامي والتاريخي.

وهم من أخطر الحداثيين، وأكثرهم تأثيراً على العامة لتمكّنهم من وسائل الاعلام والاتصال، وبراعتهم في أساليب التواصل، واستغلالهم لبعض الخلافات التاريخية للانتقاص من علماء المسلمين، من بينهم:

أولاً: عبد الله العروي: مفكر وروائي ماركسي مغربي، من مواليد سنة 1933م، بمدينة أزموور المغربية، من أنصار القطيعة المعرفيّة مع التراث العربي الإسلامي، ومن أبرز دعاة تبني قيم الحداثة الغربية، والتوجّه التاريخي تحديداً، كما يدعو إلى تبني الفكر الماركسي بصورته الفلسفية الحداثيّة. تلقى العروي تعليمه بمدينة الرباط، ثمّ بجامعة السربون، ومعهد الدراسات السياسية بباريس. حصل على

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

شهادة العلوم السياسية سنة 1956م، وعلى شهادة الدراسات العليا في التاريخ سنة 1958م، ثم على شهادة التبريز في الإسلاميات عام 1963م، ثم دكتوراه الدولة من السوربون سنة 1976م، وهو أستاذ جامعي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، من مؤلفاته: "أزمة المثقفين العرب"، "مفهوم العقل"، "مفهوم الإيديولوجيا"، "عوائق التحديث"¹.

ثانياً: هشام جعيط: مفكر ومؤرخ تونسي، ولد بتونس العاصمة سنة 1935م، بتونس العاصمة، تلقى تعليمه الأول بالمدرسة الصادقية باللغتين العربية والفرنسية، وتابع دراسته الجامعية في باريس، حصل على الإجازة في اختصاص التاريخ عام 1962م، ثم الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة باريس سنة 1981م. درّس جعيط في جامعة الزيتونة للشرعة وأصول الدين وفي كلية الآداب بتونس، كما عمل أستاذا زائراً بكل من جامعة ماك غيل (مونتريال)، وجامعة باركلي الأمريكية في كاليفورنيا وفي معهد فرنسا، وفي فبراير/شباط 2012م عُيّن مديراً على الأكاديمية التونسية للعلوم والآداب والفنون المعروفة باسم "بيت الحكمة"، توفي سنة 2021م بعد مرض عضال. من أهم مؤلفاته: ثلاثية "في السيرة النبوية"، و"الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر"، و"الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي"، و"أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحضارة"، و"الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية"، و"أزمة الثقافة الإسلامية"².

1 ر: عبد الله العروي: الموقع الإلكتروني: فلاسفة العرب: http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/ABDALLAH%20LAROUUI/Abdalla_Laroui.htm

2 هشام جعيط، موقع: الجزيرة نت: <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2015/3/3/> هشام-جعيط

الفصل الأول: مفهوم الهداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

ثالثاً: أحمد عصيد: إعلامي بارز، وناشط حقوقي وأمازيغي، وأكاديمي مغربي ولد يوم: 14 يوليوز/تموز 1961م، بمدينة تاوريت المغربية، حصل على الإجازة في الفلسفة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط عام 1984م، وفي عام 1988م حصل على شهادة التخرج في كلية علوم التربية، عمل أستاذاً بالتعليم الثانوي، وترأس خلال الفترة 1996م-1998م الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة. وشغل لعدة سنوات عضوية المجلس الإداري للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية الذي أنيطت به مهمة الارتقاء بالثقافة الأمازيغية. كما كان عضواً في العديد من المنظمات الحقوقية والثقافية المغربية، من بينها المرصد الأمازيغي للحقوق والحريات. شغل منصب الأمين العام للمجلس الوطني لجمعية البحث والتبادل التاريخي (أمريك) إلى غاية يوليوز/تموز 2003م. له مؤلفات وبحوث ومقالات منها "الأمازيغية في خطاب الإسلام السياسي"، و"أسئلة الثقافة والهوية في المغرب المعاصر"، و"رسائل إلى النخبة المغربية". وعلى المستوى الأدبي، ألف: "حمو أونامير" (قصص شعبية)، و"الرايس الحاج محمد الدمسيري" وهي قصائد أمازيغية مختارة¹.

رابعاً: إسلام البحيري: إعلامي ومفكر وكاتب وباحث مصري؛ ولد بتاريخ 5 أبريل 1974م، بقرية سفلاق بمحافظة سوهاج، تخرج من كلية الحقوق بجامعة القاهرة سنة 1996م بتقدير مقبول، ثم سافر إلى لندن أين حصل على ماجستير في "طرائق التعامل مع التراث" من جامعة "ويلز" بإنجلترا. سافر إلى الكويت وعمل بها باحثاً في وزارة الأوقاف الكويتية، كان يكتب في جريدة "الأسبوع" ثم توقف، ثم كتب في صحيفة "اليوم السابع" بعد عودته إلى مصر، ثم توقف أيضاً؛ لأنه لم يحقق الهدف الذي يصبو إليه، وتولى رئاسة "مركز الدراسات الإسلامية" التابع لنفس الجريدة "اليوم

1 أحمد عصيد، موقع الجزيرة نت: <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/11/6> /أحمد-عصيد

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

السابع". ورغم الفشل الذي لاقاه البحيري في مختلف محطات مشواره، غير أنه لم يستسلم بل توجه إلى قناة "القاهرة والناس" أين قدّم برنامجه "مع إسلام البحيري"؛ أين بثّ فيه على المباشر شبهات تمسّ العقيدة الإسلامية ومسائل حساسة في الفقه الإسلامي ومصادر الشريعة الإسلامية "السنة بصفة خاصّة"، كما اتهم العلماء المسلمين باتهامات لا تليق، واقترح حرق كتب التراث عامة والفقه بصفة خاصة، الأمر الذي أثار جدلاً كبيراً بسبب توجهه النقدي الحداثي لأصول الشريعة الإسلامية وفروعها؛ مما دفع بالأزهر الشريف إلى رفع دعوى قضائية ضده، على أساس "تشويهه الرموز الدينية والأئمة وكبار العلماء، استناداً إلى بعض النصوص قانون العقوبات المصري"، يطالب فيها بإيقاف برنامجه ومحاسبته على ما صدر منه من إفتراءات وأباطيل وطعن في الإسلام وعلمائه، وهو ما تمّ إثباته أمام المحكمة المصرية، التي أصدرت حكماً بإيقاف البرنامج وسجن البحيري خمس سنوات، غير أنّ الأخير قام باستئناف الحكم، فخفف الحكم إلى السجن لمدة عام واحد فقط، ثمّ أطلق سراحه بعدما أصدر عبد الفتاح السيسي عفواً رئاسياً في نوفمبر 2016م¹.

الفرع الثاني: القرآنيون دعاة التأويل الحداثي.

وهم كلّ من اكتفى بالقرآن الكريم مصدراً للتشريع، وأنكر السنّة النبويّة المطهرة بوجه من الوجوه، ومن أبرزهم:

1 ر: إسلام البحيري، موقع ويكيبيديا https://ar.wikipedia.org/wiki/إسلام_البحيري، 4_8_2021، 10:57.

<https://www.youtube.com/watch?v=xyuFAkTMj58> بتاريخ 2021-08-04؛ إسلام البحيري، موقع جريدة المصري اليوم: <https://www.almasryalyoum.com/news/details/688078>، التاريخ: 2021-08-04م.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

أولاً: محمد شحرور: ولد محمد شحرور ابن ديب في الحادي عشر من شهر أفريل سنة 1938م، بدمشق، أين تلقى تعليمه الابتدائي والإعدادي والثانوي إلى غاية عام 1957م، ثم سافر إلى الاتحاد السوفياتي ببعثة دراسية لدراسة الهندسة المدنية، حيث تخرج من جامعة موسكو سنة 1964م، وعين معيداً في جامعة دمشق في الفترة من 1965م إلى 1968م، ثم أوفد إلى دبلن بإيرلندا أين تحصل على شهادة الماجستير عام 1969م، ثم الدكتوراه عام 1972م، في الهندسة المدنية تخصص ميكانيك تربة وأساسات. بدأ اهتمامه بدراسة التنزيل الحكيم سنة 1967م وهو في إيرلندا، وأصدر كتباً عديدة يدعو فيها إلى تجديد قراءة الشريعة الإسلامية، منطلقاً من التفسير اللغوي والتراكم المعرفي في كافة العلوم، وهو من طائفة القرآنيين الذين يكتفون بالقرآن الكريم مصدراً وحيداً للتشريع، ولا يرون للسنة النبوية إلزاماً تشريعياً مستقلاً، توفي بـ: أبو ظبي عام 2019م¹.

ثانياً: محمد أبو القاسم حاج حمد: كاتب ومفكر سوداني، ولد في كانون الثاني / ديسمبر سنة 1941م، في شمال السودان، لعائلة يغلب عليها تصوف الطريقة "الحتمية"، ساند الثورة الإريترية وهو في مقتبل العمر، إلى أن نالت استقلالها، فعيّنه الرئيس الإريتريري مستشاراً اقتصادياً له، استقرّ حاج حمد في لبنان، وأسس بها المكتب العالمي للبحوث، كانت الصوفية متجذرة عميقة فيه؛ فكان زاهداً في متاع الدنيا وملذاتها، صدر له عدة مؤلفات منها: "العالمية الإسلامية الثانية"؛ الكتاب الذي بلور فيه خلاصة فكره عن إسلامية المعرفة، تناول فيه الثالوث الوجودي (الغيب-الإنسان- الطبيعة)؛ الإنسان بصفته تائراً على نفسه، والطبيعة بصفته تائراً على الإنسان، والغيب الذي يوازن بين هذه المكونات الثلاثة، وهو من أكثر الكتب إثارة للجدل، نظراً لما جاء فيه من مفاهيم، ومعاني؛ "منهجية

1 ر: سيرته الذاتية في موقعه الرسمي على شبكة الأنترنت: https://shahrour.org/?page_id=2، 04-08-2021م.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

القرآن المعرفية، "الحاكمية"، "القرآن والمتغيرات الاجتماعية"، "تشريعات العائلة في الإسلام"، "جذور المأزق الأصولي"، "حرية الإنسان في الإسلام"، توفي بتاريخ 20 ديسمبر 2004م¹.

ثالثاً: أحمد صبحي منصور: مفكر إسلامي مصري من طائفة القرآنيين، بل يعدّ الزعيم الروحي لهم في مصر، ولد سنة 1949م، أزهرى التكوين، وحصل منه على الإجازة العلمية مع مرتبة الشرف عام 1973م، ثم على درجة الماجستير في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية بامتياز. وأخيراً حصل على الدكتوراه في قسم الحضارة والتاريخ الإسلامي بمرتبة الشرف، بعد صراع مع شيوخ الأزهر، الذين اضطروه أثناء المناقشة لحذف ثلثي رسالته. عمل بجامعة الأزهر الشريف، ثم فصل منها بسبب إنكاره للسنة النبوية القولية، وتأسيس المنهج القرآني الذي يكتفي بالقرآن مصدراً للتشريع الإسلامي. كما طرد من عدة مساجد، ثم من مركز ابن خلدون، بعد المشكلات القضائية التي واجهها المركز ومديره في عام 2000م. هاجر إلى الولايات المتحدة، ليعمل مدرساً في جامعة هارفارد، وفي الوقفية الوطنية للديمقراطية، ثم أنشأ مركزه الخاص تحت اسم "المركز العالمي للقرآن الكريم" ينشط اليوم في نشر مقالاته في بعض مواقع الإنترنت، واشتهر بموقفه المعارض لفكر الجماعات الإسلامية.

رابعاً: سامر إسلامبولي: هو سامر بن محمد نزار، من مواليد دمشق 1963م، سوري الجنسية، مقيم بالسويد، باحث ومحاضر في الفكر الإسلامي المعاصر، عضو في اتحاد الكتاب العرب في سوريا

1 ر: محمد أبو القاسم حاج حمد، موقع مؤمنون بلا حدود: <https://www.mominoun.com/auteur/261>، 05-08-2021م؛ "حاج حمد.. ابن عربي مرة أخرى في السودان"، حسن العدم، الجزيرة نت الوثائقية، <https://doc.aljazeera.net/تقارير/حاج-حمد-ابن-عربي-مرة-أخرى-في-السودان/>، 20-12-2024م.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

منذ عام 2008م، بلغت مؤلفاته حوالي عشرين مؤلفاً في مختلف المواضيع القرآنية من أهمها: "علمية اللساني العربي وعالميته"، "دراسة إنسانية في الروح والنفس والتفكير"، "القرآن من الهجر إلى التفعيل"، "تحرير العقل من النقل"، "اليهودية انغلاق فكري وإرهاب اجتماعي"، "دراسة نقدية لمفاهيم أصولية"، من الحداثيين المهتمين بنقد السنة، والأصول، وهو من طائفة القرآنيين المنكرين لحجية السنة النبوية¹.

خامساً: عدنان إبراهيم (1966م-1386هـ): طبيب ومفكر إسلامي فلسطيني، ولد بغزة، له علم بالفلسفة والفيزياء، وعلم الاجتماع وعلم النفس، والتربية والأدب والتاريخ، وعلم الأديان المقارن، يجيد لغات عديدة منها العربية والانجليزية والألمانية، والصربو كرواتية. بالإضافة إلى شهادته في الطب، حصل الدكتور عدنان على البكالوريوس في الدراسات الشرعية في كلية الإمام الأوزاعي ببلبنان مع مرتبة الشرف، ثم أتمّ دراسته العليا في النمسا، وحصل على درجة الماجستير من جامعة فيينا، أين تناول موضوع "عمر أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عندما بنى بها الرسول ﷺ"، ثم الدكتوراه من نفس الجامعة، تناول فيها قضية "حرية الاعتقاد ومعتزلاته في القرآن الكريم". وعُيّن أستاذاً محاضراً بالجامعة ذاتها. وهو خطيب مسجد الشورى بفيينا، ورئيس جمعية لقاء الحضارات فيها، التي أسسها سنة 2000م من أبرز دعاة التجديد والحداثة في العصر الحالي، أثار جدلاً واسعاً بسبب آرائه ومواقفه حول الشريعة الإسلامية ومصادرها؛ كمنقده للسنة، وتبنيه لنظرية التطور والدفاع عنها، وغلبة الأفكار والنظريات العقلية المثيرة للجدل، وتركيزه على الفتاوى الشاذة، وتضخيم بعض المواضيع،

1 ر: غلاف كتابه دراسة نقدية لمفاهيم أصولية، مركز ليفانت للدراسات الثقافية والنشر، الإسكندرية، مصر، ط2، 2020م؛ وغلاف كتابه "مفهوم السنة غير الحديث"، مركز ليفانت للدراسات الثقافية والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2019م.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق مناهج النص القرآني

وانتقاء المواضيع المثيرة للجدل؛ كالألحاد، ومفهوم الجهاد، وختان النساء، والأحاديث المعلقة في البخاري... وغيرها. وهو سبب اتهامه في عقيدته¹.

الفرع الثالث: الدعاة والفقهاء والمفتون.

لقد تبنى جماعة من المتخصصين في الشريعة الإسلامية مناهج الحادثة في فهم تأويل النص الشرعي، على اختلاف بينهم في طريقة التوظيف، وموقفهم من ضرورة التعديل من عدمها، لعل من أبرزهم:

أولاً: حسن الترابي: ولد حسن عبد الله الترابي يوم 1 فبراير/شباط 1932م في مدينة كسلا شرقي السودان لأسرة متدينة ميسورة تنتمي إلى قبيلة البديرية، وكان والده قاضياً وشيخ طريقة صوفية فحفظ القرآن الكريم بعدة قراءات، ودرّسه علوم اللغة العربية والشريعة، ثم درس القانون في جامعة الخرطوم فتخرج عام 1955م، ثم نال الماجستير من جامعة أكسفورد البريطانية 1957م، ودكتوراه الدولة من جامعة السوربون الفرنسية 1964م، انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين، وأصبح من زعمائها في السودان سنة 1969م، لكنه انفصل عن الجماعة فيما بعد واتخذ سبيله مستقلاً. كان الترابي أستاذاً في جامعة الخرطوم، ثم عين عميداً لكلية الحقوق بها عام 1965م، فكان أول سوداني

1 من هو عدنان إبراهيم؟ اموقعه الرسمي: <http://www.adnanibrahim.net/%d9%85%d9%86-%d9%87%d9%88-%d8%b9%d8%af%d9%86%d8%a7%d9%86-%d8%a7%d8%a8%d8%b1%d8%a7%d9%87%d9%8a%d9%85/>

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

يشغل هذا المنصب، عُين سنة 1979م رئيساً للجنة مراجعة القوانين لأسلمتها، ثم وزيراً للعدل عام 1981م، فمستشاراً لرئيس الدولة للشؤون الخارجية سنة 1983م، وصار في سنة 1988م نائبا لرئيس الوزراء الصادق المهدي، ووزيرا للخارجية في حكومته الائتلافية، واختير بعدها بثمان سنوات رئيساً للبرلمان، وظل في هذا المنصب حتى عام 1998م ليكون الأمين العام للمؤتمر الوطني الحاكم، وتوفي في الخامس من مارس 2016م¹.

ثانيًا: طه جابر العلواني: مفكر وفقيه عراقي النشأة (1935م-2016م)، أزهري

التعليم، أمريكي الجنسية، حصل على الدكتوراه في أصول الفقه من جامعة الأزهر، قسم الشريعة والقانون، سنة 1973م، عمل أستاذا لأصول الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وشارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا وكان رئيسا له، كما كان عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي الدولي بجدة، ترأس المجلس الفقهي بأمريكا، وجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية (SISS) بجردين فرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية، توفي سنة 2016م².

ثالثاً: عبد الكريم سروش: هو الاسم المستعار لحسن حاجي فرج

الدباغ، من مواليد طهران 1945م، تتلمذ على السيد محمد حسين الطبطبائي،

1 نبذة عن حسن الترابي، موقع NEWS BBC عربي: https://www.bbc.com/arabic/middleeast/2016/03/160305_hassan_turabi_profile، "حسن الترابي.. المفكر والمجدد والسياسي السوداني"، الجزيرة نت: [https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/10/18/](https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/10/18/https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/10/18/) حسن-الترابي

2 ر: موقع مؤمنون بلا حدود: طه جابر العلواني: <https://www.mominoun.com/auteur/8>

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

وآية الله مرتضى مطهري، وكانت أولى لبنات تكوينه العلمي بالحوزة الشيعية بـ "قم"¹، حيث أخذ العلوم الشرعية وحفظ المؤلفات العقيدية والأصولية، وتعلم القراءات، وتمرس على الذوق العرفاني، إضافة إلى تعلمه للعلوم المعاصرة. سافر إلى بريطانيا عام 1973م، والتحق بجامعة لندن وتابع بها دراسته في علم الصيدلة والكيمياء، ودرس فلسفة العلوم في جامعة تشيلسي، وحصل على شهادة الدكتوراه؛ فكان إضافة لتخصصه في الكيمياء والصيدلة متبحراً في التاريخ وفلسفة العلوم، وعلم المعرفة (الإبستمولوجيا)، كما أنه ناشط سياسي، وله علم بأصول الفقه، والتفسير، وعلم الكلام، متذوق لأدبيات العرفان الصوفي، ومطلع على معطيات أحدث تياراتها النقدية الحديثة وتراث المدرسة الوضعية. كان سرور قريباً من علي شريعتي ومرتضى مطهري، وهما وجهان محوريان في فترة ما قبل الثورة في إيران، وبعد الثورة عاد إلى بلده وشغل مناصب عليا في الدولة وأخرى بحثية أهمها الأبحاث والدراسات الثقافية. وهو من أبرز دعاة التجديد والاجتهاد في الأصول، خلافاً لشريعتي ومرتضى مطهري الذين يريان أن الاجتهاد يكون في الفروع فقط².

1 محافظة إيرانية تقع شمال البلاد، من أهم المراكز العلمية والثقافية للشيعية في العالم، تحوي العديد من الحوزات العلمية لمختلف المستويات -من الابتدائي إلى الدراسات العليا-.

2 ر: مقدمة كتابه: القبض والبسط في الشريعة الإسلامية، بقلم رشا الأمير ولقمان سليم، تر: دلال عباس، دار الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، نبذة عنه في موقع أبجد: <https://www.abjjad.com/author/2293727232> ، 26-03-2025، وترجمته في المجلة الإلكترونية "أوراق ثقافية": <https://www.awraqthaqafya.com/870> ، 26-03-2025.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

رابعاً: علي جمعة: مفتي مصري، ولد يوم 3 مارس/آذار 1952م، في مدينة بني سويف، حاصل على بكالوريوس التجارة من جامعة عين شمس عام 1973م، قيل أنه التحق بكلية الدراسات الإسلامية والعربية في جامعة الأزهر، واستكمل الدراسات العليا في تخصص أصول الفقه بكلية الشريعة والقانون، وحصل على الماجستير عام 1985م بتقدير ممتاز، ثم الدكتوراه عام 1988م مع مرتبة الشرف الأولى، شغل علي جمعة وظائف عديدة، من بينها عضوية لجنة الفتوى بالأزهر (1995م-1997م)، ثم عمل مستشاراً للوزير الأوقاف (1998م-2003م)، وعمل مفتياً لجمهورية مصر ما بين (2003م - 2013م)؛ من مؤلفاته: "آليات الاجتهاد"، و"القياس عند الأصوليين"، "الطريق إلى التراث"، "الكلم الطيب.. فتاوى عصرية"، الكامن في الحضارة الإسلامية"، "ترتيب مقاصد الشريعة الإسلامية"، "المتشددون"¹.

يلاحظ من خلال رصد أبرز المتصدّرين لإعادة فهم وتأويل الخطاب الشرعي عمومًا، والقرآن الكريم خصوصاً، أنهم ليسوا أهلاً للاجتهاد بالمعنى الأصولي، ولا للتجديد الديني بالمعنى الوضعي، إذ إنّ أغلبهم غير متخصصين في الشريعة الإسلامية؛ فهم من أهل الفلسفة، والأدب، والتاريخ، وغيرها، بل حتى من له شهادة عليا في العلوم الإسلامية، نجد أنّه بُني على أساس غير متين، حيث

1 ر: موقع علي جمعة على الأنترنت: <https://www.draligomaa.com/index.php/> حول/السيرة-الذاتية

موقع الجزيرة نت: <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2016/8/5/> علي-

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

أنّ تكوينه في مراحل الأولى "الليسانس أو البكالوريوس" في تخصصات أخرى؛ كالحقوق، أو القانون، أو التاريخ أو الأدب... وغيرها -إلا ما ندر-، ثم إنّ أغلبهم تلقى تكوينه في جامعات غربيّة -السوربون مثلاً-، التي عرفت بعدائها التاريخي للإسلام، فتشبعوا بدراسة الفلسفات الماديّة، وأغرقوا في العقليات حتى كاد بعضهم أن يكفر بالغيب والروحانيات -بل قد وقع- أو ما يسمّونهم بالميتافيزيقا، وعالم المثل، في مقابل تشبعهم بتلك الفلسفات الغربيّة -بغض النظر عن إيجابياتها وسلبياتها- فإنّ ضعف التكوين الشرعي، بالموازاة مع دراسة هذه العلوم، يجعل المرء يخطئ أكثر ممّا يصيب -وهذا ما حدث بالفعل-، ولا يشفع لهم كثرة كتاباتهم، ولا وفرة عباراتهم، ولا زخرفة أسمائهم على واجهات الصحف، أن يكونوا مجتهدين أو مجدّدين، أو أن يكون ما يقولونه حق وصدق -كما لا يعني ذلك أنّ كلّ ما يقولونه خطأ-، فأغلب من يلقى الدعم الإعلامي، والتمويل لمشاريعه؛ هم الأقلّ علماً، والأقلّ نفعا، والأبعد عن حسن الخلق، والواقع خير شاهد وخير حَكَم. ولا يقبل عاقل أن يقوم شخص غير متخصص في مجال معيّن -وإن كانت لديه ثقافة فيه-، بالتجديد فيه. يقول أحد الباحثين متحدثاً عن أهميّة دراسة التاريخ: "ولا يُدرس التاريخ عفواً، ولا يُكتب اعتباطاً، وليس كلّ من يحاول الكتابة في التاريخ يصبح مؤرخاً، كما قد يتصوّر بعض النّاس، أو كما يتخيّل بعض الكتاب، حينما يسطرون صفحات طويلة عن حوادث ماضية أو معاصرة، ويعتقدون بذلك أنّهم يكتبون تاريخاً، ما داموا قد أمسكوا بالقلم والقرطاس، ودارت لهم المطابع، ومالأت كتاباتهم رفوف المكتبات! فلا بدّ أن تتوفّر

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

في المؤرّخ الصفات الضرورية، وأن تتحقّق له الظروف التي تجعله قادراً على دراسة التاريخ وكتابته"¹، فالمؤرّخ لا يرضى أن يتدخّل غيره في تخصّصه، والطبيب كذلك، والمهندس، وعالم الاقتصاد، والفيلسوف... جميعهم لا يرضون غير المتخصّصين في تخصّصهم، ولو كان مهتماً بالجمال، ومحّباً له؛ فالأمر كذلك تماماً بالنسبة للعلوم الشرعيّة، وخاصّة مسألة "التأويل"، التي هي من أخطر المسائل، وأدقّ المسالك في علم الأصول، والتي يتنزّه عن الخوض فيها كثير من علماء الشريعة؛ تُقَى وخشية من أن يتأوّلوا كلام الله على غير ما أَراده سبحانه وتعالى.

وإذا كان دعاة تطبيق الحداثة على العلوم الإسلاميّة، هم أنفسهم لا يرضون أن يتدخّل غير أهل الاختصاص في تخصّصاتهم، فكيف يسوّغون لأنفسهم التدخّل في تخصّصات غيرهم! أحلال علينا حرام على غيرنا؟! مالكم كيف تحكمون! فنجد مثلاً - أن عبد الله العروي - وهو المؤرّخ الحداثي الذي يقحم نفسه في فهم وتأويل النصوص الشرعيّة - ينقل نصّاً عن بيير شونو²، الذي يدّعي أنّ للمؤرّخ الحق في ولوج كافّة التخصصات والعلوم، سواء الإنسانيّة منها أو التجريبيّة، وأنّه "لا أحد ينازع اليوم حقّ بل واجب المؤرّخ في أن يدرس كلّ شيء، ويستغلّ مناهج كلّ العلوم، الإنسانيّة بالطبع، وكذلك الدقيقة والإعلاميّة

1 حسن عثمان: منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط8، التاريخ (غ م)، ص18.

2 بيير شونو: كاتب ومؤرّخ ومفكّر فرنسي.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

والبيولوجية¹، ويعقب العروي على ذلك بقوله: "قد يتحوّل عالم الطبيعيات إلى مؤرّخ، ولكن في حقله وميدانه، دون أن ينجم عن فعله هذا أي تفاهم فعلي مع المؤرّخ المحترف. والقول نفسه يصدق على طبيب النفس، واللغويّ، والإعلامي... فيبقى المؤرّخ متخصصاً خبيراً في حقله -تحقيق النصوص-، ومتطّلاً على الميادين الأخرى"²؛ إذن هو يعترف بأنّ ما يفعله من التدخّل في تأويل النصوص الشرعيّة، هو محض تطفّل! وإذا كان الأمر كذلك؛ حُقّق للمرء أن يتعجّب، كيف يتجرّأ أهل العلوم الأخرى على ادعاء التجديد في العلوم الإسلاميّة، بل وإعادة فهم وتأويل الخطاب الشرعي!! وقت أنّا لا نكر أنّ فهم النصّ الديني ليس خاصّاً بفئة دون أخرى، بل هو متاح للجميع مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [القمر: 17]، لكن عمليّة فهم هذا الوحي الإلهي المقدّس، تتطلّب التزوّد بالزاد المعرفي الأدنى -على الأقل-؛ معرفة لغة القرآن، وأسباب النزول، وزمن النزول، حتى لا يقع المدكّر في التقوّل على الله -عزّ وجلّ- ورسوله -عليه السلام-، أو يكون من الذين قال فيهم البارئ تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ [الحج: 8].

1 عبد الله العروي: مفهوم التاريخ -الألفاظ، والمذاهب، المفاهيم والأصول-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2012م، (193/1).

2 المرجع نفسه، (193/1).

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

المبحث الرابع: القرآنيون والحادثة والنص القرآني.

يقول الحكيم ﷺ: (إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا¹ 144) [النساء: 144]، ذلك أن أخطر الأعداء من أضمر عداوته، وأظهره حبه ونصحه ونصرته، وقد ظهرت في عصرنا هذا شرذمة ادعت أنها ليست من الحداثيين وهي منهم، أسموا أنفسهم بـ "القرآنيين" أو أهل القرآن - كما يسمون أنفسهم على وسائل التواصل -؛ انتسابا للقرآن الكريم، وهم أبعد ما يكونوا عن القرآن.

القرآنيون طائفة ينسبون أنفسهم إلى القرآن الكريم¹، وهذه النسبة توهم المتلقي بالالتزام بالقرآن الكريم التزاماً كبيراً في الظاهر والباطن، يصل إلى حدّ التطابق. هذا الاسم اللامع البراق -الذي يغري كثيراً من الناس بالاستماع إليهم، والأخذ عنهم، واتباع أفكارهم- يدسّ من وراءه نفاقاً وكفرًا، ومكرًا عظيمًا. فحقيقة "القرآنيين" أنهم من أشدّ الناس بعدًا عن القرآن الكريم وهديه؛ ذلك أنهم ينكرون الكثير من الأحكام القرآنية، ويؤوّلون الآيات بما يخدم أهواءهم، ومن ذلك أنهم ينكرون حجية السنة النبوية وقد نزل القرآن الكريم بالأمر باتباع النبي ﷺ وطاعته في غير ما آية، فقال: (قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ² 32) [آل عمران: 32]، وقال ﷺ: (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ

1 ولعلّ أصل هذه الفكرة يعود إلى وصف أمنا عائشة رضي الله عنها لخلق النبي محمد ﷺ وبيان شدة التزامه بما في القرآن الكريم من الأحكام الأخلاقية على غرار غيرها من الأحكام. بقولها: "كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ"، والحديث صحيح؛ أخرجه البخاري في الأدب المفرد (ح308)، ورواه أحمد في مسنده من غير ما طريق (ح24269-ح24601-ح24658-ح24810-ح25302).

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق مناجاة على النص القرآني

لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿132﴾ [آل عمران: 132]؛ وأمر بالإيمان به واتباعه وتوقيره ﷺ فقال ﷺ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً ۖ ۸ لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ [الفتح: 8-9]، وجعل طاعته ﷺ سبباً في الهداية فقال: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ [النور: 52]، وحذر من مخالفته في غير ما آية منها قوله ﷺ: ﴿وَمَا آتَايَكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَايَكُم عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۖ﴾ [الحشر: 7]. لكن "القرآنيين" تغافلوا عن هذه الآيات وغيرها جميعها، ثم تأولوا الأمر فيها بطاعة الرسول، أنه خاص بمقام الرسول ومهمته - في هذا المقام - تبليغ ما أوحى إليه من القرآن فقط، دون ما عداه، وأصروا على أن القرآن الكريم هو المصدر الأوحى للتشريع الإسلامي، واحتجوا بقوله ﷺ: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرًا لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۖ﴾ [العنكبوت: 51]؛ ومنه أعلنوا اكتفاءهم بالقرآن الكريم وإعراضهم عن السنة النبوية الشريفة، متناسين أن السنة النبوية هي - أيضاً - وحي الله تعالى إلى رسوله مصداقاً لقوله ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۖ﴾ [النجم: 3-4]، واللفظ عام يستغرق جميع ما ينطقه ﷺ إلا ما ثبت الدليل باستثنائه. فالمشكاة التي يصدر منها القرآن الكريم هي نفسها التي تصدر منها السنة النبوية، وهم جميعاً وحي إلهي مقدس معصوم، والقرآن شاهد على ذلك بالنص المذكور وبغيره، وقد حذر الله تعالى من التفريق بين ما جاء به الرسل بلفظهم، وما جاؤوا به بلفظ ربهم فقال ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ۖ﴾ [النساء: 149]، فمن ادعى الإيمان

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

بالقرآن ثم أعرض عن السنة النبوية، دخل في زمرة من آمن ببعض الوحي وكفر ببعضه، وتأول الآيات على غير وجهها خدمة لهواه. ولقد أوحى الله لنبيه ﷺ بحدوثهم بعده، فعن المقدام بن معدي كرب عن رسول الله ﷺ أنه قال: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يؤشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه، وإنّ ما حرّم رسول الله كما حرّم الله" ¹، ولم يفهم أنه ﷺ أخبر بحدوثهم بعده وهم على حال من أخير! وإنهم بعد ذاك عن السنة المطهرة لمعرضون؛ ولا شك أن من يطعن في السنة النبوية وحجيتها، إنما يطعن في الدين كلّ، ويطعن في القرآن الكريم وفي أمانة الرسول ﷺ والأمناء من بعده من صحابته رضوان الله تعالى عليهم، والتابعين، وتابعيهم بإحسان، والسلف من الأمناء والصالحين. لأنهم جميعا طريق وصول القرآن والسنة إلينا، ولذلك كان القرآنيون أشدّ ارتباطا بالحدثيين؛ فكلاهما منكر لأصول الشريعة، مشكك في وحي الله تعالى إلى رسوله، وإن اختلفت وجوههما ظاهراً، فإنّ هدفهما واحد.

1 أخرجه أحمد في سننه، (ح17174)، وأبو داود في سننه كتاب السنة، "باب في لزوم السنة"، (ح4604-4436)، وابن ماجه في سننه، باب تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتغليظ على من عارضه، (ح12/1، 12)، والترمذي في سننه، كتاب العلم، باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ، (ح2664، 38/5)، والمروزي في "السنة" (ح244، 70/1)، وهو حديث صحيح؛ صححه الألباني في تعليقه على سنن أبي داود، وابن ماجه، والترمذي.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

المطلب الأول: القرآنيون والحادثة.

يعود نشوء فرقة "القرآنيين" إلى الربع الأول من القرن الرابع عشر للهجرة -أي حوالي نهاية القرن التاسع عشر للميلاد-، في شبه القارة الهندية على يد شذمة من أبنائها المتأثرين بالفكر الغربي، الذين يرون في التشريعات التفصيلية المقررة في السنة النبوية الشريفة عقبة تعيق المضي نحو التقدم، ومن ثمة قامت فكرة التخلص منها عن طريق إنكار حجيتها والتشكيك فيها¹، ولقد انتسب لهذه الطائفة العديد من الأسماء في جميع أنحاء المعمورة؛ أمثال: غلام أحمد برويز²،

1 ر: عثمان بن معلم محمود بن شيخ علي: شبهات القرآنين، ص 3-4.

2 غلام أحمد برويز: بن فضل دين بن رحيم بخش، ولد سنة 1903م، بالجانب الهندي من إقليم البنجاب، تلقى علومه الدينية على يد جده، ثم أكمل بالمدارس النظامية، وقد اتجه إلى الوظائف الحكومية قبل أن يكمل تعليمه الثانوي، ف قضى حياته الوظيفية بالمطبعة الحكومية حيث وصل إلى وظيفة مدير المطبعة. قرأ للقرآنيين واقتنع بأرائهم، ثم أعلن انضمامه إليهم عن طريق بعض الخطب والدروس المنبرية بالمسجد، ثم تولت مجلته "طلوع الإسلام" نشر أفكاره والدعوة لها، جعل الدين يختص فقط بالكليات بينما أوكل الجزئيات إلى اجتهاد ولي الأمر، ما أعطاه مكانة مرموقة لدى السلطة التي تكفلت بحمايته وأتباعه ونشر أفكارهم، في الهند وباكستان وأوروبا عبر رحلات الطلبة للعمل والدراسة، وقد أفتت جبهة عظيمة من العلماء بتكفيره بعد دراسة آراء جماعته، والتي تعد من أنشط الجماعات وأشدّها تأثيراً في العالم بأسره عامة، وفي باكستان والهند وضواحيهما خاصة. ر: محمود محمد مزروعة: شبهات القرآنين حول السنة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ط (غ م)، التاريخ (غ م) ص 66-74.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

وسيد أحمد خان¹، وعبد الله جكرالوي²،

1 هو السيد أحمد خان بن أحمد مير المتقي بن عماد الحسيني، ولد في مدينة دهلي في أكتوبر 1817م. بدأ دراسته بالقرآن الكريم، ثم تعلم العربية والفارسية، ثم درس العلوم الدينية، وعندما توفي والده، وكان في الحادية والعشرين من عمره التحق للعمل بشركة الهند الشرقية، وكان ذلك بداية اتصاله بالإنجليز الذين أعجبوا بذكائه وطموحه، ورأوا فيه ضالته التي يبحثون عنها. ومنذ اللحظة الأولى أعلن ولاءه لسلطات الإنجليز، ومن ثم رفعوه إلى درجة مساعد قاض في المحاكم الإنجليزية، وأغدقوا عليه المال والحماية، وقد عرف هو فضلهم عليه فتفانى في خدمتهم ومعاونتهم، والدفاع عن سياستهم الاستعمارية، ووقف معهم صفًا واحدًا ضد أمته ودينه، إلى حد أنه وضع كتابًا عن ثورة الأمة ضد الإنجليز في مايو 1857م، ألقى فيه كل التبعة على الأمة الهندية، وانتصر للإنجليز، ووضع لهم مقترحات انتفعوا بها في سياستهم ضد الأمة... وكان نشطًا في التأليف والكتابة وإصدار المجلات العلمية، مسخرًا ذلك كله لخدمة أهدافه وأهداف ساداته، وفي سبيل ذلك أنشأ الكثير من المعاهد والمدارس، ثم ختم كل ذلك بتأسيس جامعة «عليكرة» هذا على المستوى العام، وعلى المستوى الشخصي، قد شهد القرييون منه أنه ما كان يصلي ولا يصوم، ولا يهتم بشعائر الدين. وقد توفي «أحمد خان» في مارس 1897م، ودفن بجوار المسجد الذي بناه وسط جامعة عليكرة. ر: محمود مُجَّد مزروعة: شبهات القرآنيين حول السنة النبوية، ص 47.

2 عبد الله بن عبد الله الجكرالوي: ولد حوالي سنة 1830م، في أسرة علم ودين، وكان والده يتبع مشيخة إحدى الطرق، فلما ولد ابنه وسماه عبد الله، حمله إلى شيخ الطريقة فباركه ودعا له وسماه: " غلام نبي " أي خادم النبي، أو " عبد النبي "، والجكرالوي نسبة إلى بلدة (جكرالة) التي ولد بها، وهي إحدى قرى إقليم " البنجاب " بباكستان حاليًا، وعاصمته " لاهور. تلقى علومه بالمدارس الأهلية، ثم سافر بعد ذلك إلى مدينة "دهلي" لدراسة الحديث الشريف والتخصص فيه، وبعد أن أتم دراسته، عاد من "دهلي" مدرسًا ومعلمًا للحديث النبوي، ثم دخل مجال التأليف والكتابة فيما تلقاه وتخصص فيه من علوم الحديث الشريف. وقد ظل على ذلك زمانًا يزاول تعليم الحديث وخدمة السنة تعليمًا وتأليفًا ومناظرة مع الآخرين؛ حتى اصطدم ببعض مشكلات من متشابه الحديث الشريف، فخرج على الناس بعقيدته الجديدة التي أعلن عن شعارها بمقولته الشهيرة " هذا القرآن هو وحده الموحى به من عند الله - تعالى - إلى مُجَّد - ﷺ - أما ما عداه من السنة فليس بوحى "، ومن عجيب أن يتحول هذا الذي سمي "عبد النبي" إلى عدو للنبي - ﷺ - ويعلن الحرب على رسول الله - ﷺ - وعلى سنته، ويخلع طاعته، ويصبح في رأس قائمة منكري السنة النبوية المطهرة، توفي عام 1914م. ر: محمود مُجَّد مزروعة: شبهات القرآنيين حول السنة النبوية، ص 52-63.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

وأحمد الدين الأمرتسري¹، ومُحمَّد شحرور، وسامر إسلامبولي، وإبراهيم عدنان وغيرهم في قارة آسيا، وياشر نوري، ومُحمَّد خيرى قرباش أوغلو في أوروبا، وفي قارة إفريقيا نجد أحمد صبحي منصور في مصر، وحاج حمد في السودان، والطالبي في تونس وغيرهم كثير. ونجد أغلبهم متأثرين بالحداثة خادمين لها، داعين إليها، فلا تكاد تجد قرآنياً إلا وهو حدائي، ولا حدائياً إلا ويلتقي في بعض روافده واستمداداته مع القرآنيين.

الفرع الأول: النص عند القرآنيين.

النص عند القرآنيين هو القرآن وحسب؛ ومن ثمة فإنَّ جميع اجتهاداتهم النصية تختصّ بكتاب الله وحده، فلا تلزمهم سنة النبي ﷺ، ويكفيهم كتاب الله وعقولهم (النيرة) لفهم شرع الله ومعرفة أحكامه حسب زعمهم. ولما كان القرآن الكريم لا يخالف العقل، بل يشيد به ويمجِّده ويدعو باستمرار إلى التفكير والتدبُّر، يزعم الطالبي أنَّه انطلاقاً من هذا الأساس، فهم -أي القرآنيون- يقرؤون كتاب الله تعالى قراءة عقلانية، حداثة، مقاصدية، محيَّنة (actualisée)، سهمية، متجهة

1 هو الخواجة أحمد الدين بن خاجة ميان مُحمَّد بن مُحمَّد إبراهيم الأمرتسري؛ نسبة إلى مدينة "أمرتسر" التي ولد بها سنة 1861م، بدأ تعليمه بالقرآن المجيد، ثم العلوم الدينية عند بعض المشتغلين بذلك، ثم التحق بمدرسة المبشرين - المنصرين - فدرس هناك كتاب النصارى المقدس وبعض العلوم العصرية - ثم اعتمد بعد ذلك على جهوده الخاصة في اكتساب العلوم والمعارف، مما مكَّنه من تحصيل كثير من العلوم الحديثة كالتاريخ والجغرافيا والفلك والاقتصاد والمنطق والرياضيات بجانب العلوم الإسلامية التي كانت عنايته الأولى، كذلك كان يجيد العربية والإنجليزية والفارسية والأردية وبعض اللهجات الإقليمية. أسس جماعته الخاصة وسماها "أمة مسلمة"، وأنشأ مجلة تنشر أفكار هذه الجماعة، كان يتميز بأسلوب هادئ، ويفضل التورية وعدم المواجهة، مما جعل الكثيرين ينضمون إليه ويغترون بظاهره، توفي عام 1936م. ينظر في ترجمته: محمود مُحمَّد مزروعة: شبهات القرآنيين حول السنة النبوية، ص 64-65.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

دوماً في اتجاه السهم (vecteur)، الموجه بهداية الله¹. وهكذا يلتقي القرآنيون مع الحداثيين في انكار سنة سيّد المرسلين، وقد تناولوها جميعاً بنفس الأدوات والأساليب المستعارة من المستشرقين، ولعل من أبرزهم المستشرق الألماني اليهودي جولد تسيهر الذي "يعتبر القسم الأعظم من الحديث بمثابة نتيجة لتطور الإسلام الديني والتاريخي والاجتماعي في القرن الأوّل والثاني. فالحديث بهذا المعنى لا يعدو أن يكون أخبار ومرويات تاريخيّة. ويذكر أن الحديث بقي مائتي سنة غير مكتوب، ثمّ بعد هذه المدّة الطويلة قرّر المحدثون جمع الحديث"²، ومن ثمّة يشكك جولد تسيهر في مصداقية الحديث الشريف، ويزعم أنّه في مرتبة أدنى بكثير من أن يعوّل عليه كدليل شرعي تستمدّ منه الأحكام، وكذلك فعل جوستاف بفان موللر، وجوزيف شاخ، وروبسون، وغيرهم، واتبعهم على ذلك الحداثيون والقرآنيون، وقد ردّ علماء المسلمين عليهم ردوداً كافية لا حاجة للمزيد عليها³.

1 محمد الطالبي: رسالة مفتوحة إلى الرئيس "محمد المنصف المرزوقي" حول تكوين "الجمعية الدولية للمسلمين القرآنيين"، صحيفة التونسية الإلكترونية، تحرير ريم بوركيب، 18 مارس 2013م.

2 جوستاف بفان موللر: الإسلام في الفكر الإستشراقي، تر: محمود حمدي زقزوق، مكتبة المهتدين لمقارنة الأديان، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، ص 124-128.

3 نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: "تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين" لحاكم عبيسان المطيري، "دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه" للدكتور محمد مصطفى الأعظمي، "تدوين وتوثيق السنة النبوية في حياة الرسول والصحابة" لجمال محمود خلف، "الردّ على مزاعم المستشرقين" لعبد الله بن عبد الرحمن الخطيب، "الردّ على شبهات المستغربين والمستشرقين حول السنة النبوية" لمحمد حافظ الشريدة، "بحوث في تاريخ السنة المشرفة" لأكرم ضياء العمري وغيرهم كثير.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

ولا معنى للتفريق بين القرآنيين بالحد الأعلى¹ والقرآنيين بالحد الأدنى²؛ ذلك أنَّ من أنكر جزءاً من السنّة الثابتة عن النبي ﷺ، لمجرد كونها من السنّة القولية أو التقريرية، أو لعدم ذكر نصها في القرآن الكريم، أو غيرها من الذرائع الواهية، حاله كحال الذي أنكر جميع السنّة، إذ هما في إنكار بعض من أصول الشريعة سيان. كما لا يؤثر اختلاف التسميات بين "قرآنيين" أو "حديثيين"، أو "مجددين"، أو "تنويريين"، أو غير ذلك من التسميات مادامت الوسائل متشابهة، والهدف واحد، وهو هدم الدين وتشويهه، والانتصار إلى جهات سياسية أو إيديولوجيات معينة تعادي الإسلام وأهله، وتهدف للقضاء عليه كيفما استطاعت إلى ذلك سبيلاً.

الفرع الثاني: المنهج عند القرآنيين.

ينتهج القرآنيون نفس المناهج الغربية التي يستخدمها الحديثيون في قراءة النصّ الشرعي، والمنبثقة عن العالم الغربي في ظل الحداثة، حيث يحتلّ العقل المكانة الأولى في فهم النص القرآني ومعالجة الظواهر الطبيعية أو الدينية أو غيرها، كما يتولّى الواقع مهمة التشريع، انطلاقاً من الخاصيتين

1 القرآنيون بالحدّ الأعلى: مصطلح يطلق ويقصد به طائفة القرآنيين الذين ينكرون الاحتجاج بالسنّة جملة وتفصيلاً، سواء وافقت ما ورد في القرآن الكريم أو جاءت بتشريع جديد، وسواء منها السنّة القولية أو الفعلية أو التقريرية.

2 القرآنيون بالحد الأدنى: مصطلح يطلق على فرقة القرآنيين الذين يفرقون بين قسمين أو أكثر من السنّة، بين السنّة الفعلية والسنّة القولية، أو بين ما يطبقون عليه السنّة الرسولية والسنّة النبوية، فيتبعون الأوّل ولا يلتزمون بالأخير، أو يجعلون من الأخير ملزماً للمسلمين في عصر الرسالة فقط دون غيرهم من المسلمين الذين جاؤوا من بعدهم، كما يذكر شحرور وغيره.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

اللتين يتميز بهما التنزيل الحكيم "الوحي لا يناقض العقل (Revelation doesn't contradict reason)" و "الوحي لا يناقض الواقع (Revelation doesn't contradict reality)"¹، بينما لا يقرّ القرآنيون على غرار الحدائين بالمنهج الأصولي في استنباط الأحكام، ويتدعون أساليب عليلة في فهم الخطاب الشرعي، تنبني على المناهج الغربية المتعلقة بفلسفة العلوم كاللسانيات، والأنطولوجيا، والإبستمولوجيا وغيرها، وتعارض المنهج الأصولي في الاجتهاد، ومن بين تلك الأساليب:

أولاً: إلغاء حجية السنة وعلاقتها بتفسير القرآن الكريم، في مقابل حاكمية العقل على

كلّ شيء، فله وحده مهمة الفهم والتفسير والاستنتاج؛ إذ لا يمكن فهم التنزيل الحكيم -حسبهم- من خلال أسلوب فهم الشعر الجاهلي أو السنة النبوية، "فمادة الحديث النبويّ مادة تاريخيّة لا قداسة لها أبداً، ولا علاقة لها بالوحي الإلهي التشريعي، وذلك لأنّها نتيجة تفاعل النبي ﷺ مع النصّ القرآني حسب معطيات واقعه، وحسب الأدوات المعرفيّة المتوافرة حينئذ، وهي لذلك غير ملزمة للمجتمعات اللاحقة"²، ولا يمكن فهم أي نصّ لغوي إلّا على نحو يقتضيه العقل؛ ومن ثمة كان فهم التنزيل الحكيم يستوجب فهم لغته بعيون وعقل عصر بعد الرسالات على نحو يقتضيه العقل ويتجاوب مع الواقع، انطلاقاً من كون الرسالة المحمدية رسالة إلهية خاتمة، وأتّما صالحة لكلّ زمان ومكان، إذ لا يمكن أن تكون صلاحيتها إلى يوم الدين، إلّا أن يكون الخطاب الإلهي الذي جاء فيها يستوعب كلّ المستويات الإنسانية، بحيث جاء مستوعباً لمستوى الأوّلين الذين قرؤوه بعيونهم وبمستوى معارفهم،

1 محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم -المنهج والمصطلحات-، ص 37.

2 سامر إسلامبولي: تحرير العقل من النقل -وقراءة نقدية لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم-، مركز ليفانت للدراسات الثقافية والنشر، الإسكندرية، مصر، ط3، 2019م، الصفحات: 7، 14، 15.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

وجاء مستوعباً لمستوانا، وبالتالي علينا أن نقرأه بعيوننا وبمستوى معارفنا، كما جاء مستوعباً لمستويات من بعدنا من الأجيال الذين يجب عليهم أن يقرؤوه بعيونهم وبمختلف مستوياتهم المعرفية¹.

ثانياً: حصر الاجتهاد في تفصيل المحكم فقط، والتجاوب مع الواقع هو معيار صحة

الاجتهاد أو عدمها؛ فيزعم شحرور أنه "يأتي الاجتهاد في النص المقدس حصراً بالاجتهاد في آيات تفصيل المحكم فقط. وصحة نتيجة الاجتهاد تحددها المصادقية بين النص والواقع دون إيقاع الناس في الحرج، وفيه الحد الأدنى من تقييد حرّيته. فالاجتهاد صحيح ومقبول بمقدار ما يتجاوب مع الواقع الموضوعي، وبعبارة أخرى، بمقدار فهم قارئ النص للواقع الموضوعي في لحظة القراءة التاريخية. ومعيار مصادقية فهم المجتهد للنص هو تجاوب اجتهاده مع الواقع، هذا الأمر هو الذي يحدد صحة القراءة أو خطأها، ودرجتها من الصواب والخطأ... بهذا نفهم أنّ صاحب الحق الوحيد في إظهار مصادقية كلام الله هو الخط الكامل للسيرورة والصيرورة الإنسانية كلها، منذ آدم إلى أن تقوم الساعة لقوله تعالى: (قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ 137) [آل عمران: 137]، وقوله تعالى: (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ 19) [العنكبوت: 19] ليس على لسان صحابي أو تابعي أو فقيه².

1 محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم - المنهج والمصطلحات -، ص 20.

2 المرجع نفسه، ص 42.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

ثالثاً: الفصل بين الجانب الإيماني العقدي والجانب التشريعي (العلمنة)، وتوكيل مهمة

التشريع للاجتهاد الإنساني غير المفتقر للتوجيه الإلهي: كما يزعم شحور أن السيرونة والصيرورة الإنسانية جعلت الإنسان في العصر الراهن -مرحلة ما بعد الرسالات- مستقلاً في التشريع والنسخ، بحيث لا يفتقر إلى تشريع أو نسخ إلهي، كما كان يحتاج إلى ذلك إنسان المرحلة الأولى -مرحلة الرسالات-؛ فقد "ختمت الرسالة المحمدية التشريع الإلهي والنسخ الإلهي وبدأت بالتشريع الإنساني والنسخ الإنساني، [...] إنّ الإنسانية اليوم لا تحتاج إلى أيّ رسالة أو نبوة، بل هي قادرة على اكتشاف الوجود بنفسها بدون نبوات، وقادرة على التشريع لنفسها بدون رسالات. والإنسانية اليوم أفضل بكثير مما كانت عليه في عصور الرسالات، لأن البشرية كانت قديماً بحاجة إلى الرسالات لترتقي من المملكة الحيوانية إلى الإنسانية، أما الآن فقد تطوّرت ووصلت إلى مستوى بعيد جداً عن مستوى المملكة الحيوانية، لأنّ المستوى الإنساني والأخلاقي في تعامل الناس بعضهم مع بعض الآن هو أفضل بكثير عن ذي قبل وحتى عن عهد الرسالات، وبالتالي يصبح البكاء على عصر الرسالات لا جدوى منه، لأنّ مستوى الإنسانية الآن أرقى معرفياً وتشريعياً من ذي قبل"¹.

رابعاً: وضع أصول وقواعد جديدة وتحوير معاني المصطلحات؛ كقاعدة "تغير

الأحكام بتغير النظام المعرفي"² التي ذكرها شحور. وجعل الإجماع هو "إجماع الناس الأحياء على تشريع ما)أمر، نهي، سماح، منع(ولا علاقة له بالمحرّمات"³، والقياس هو "ما

1 محمد شحور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم -المنهج والمصطلحات-، ص 19.

2 المرجع نفسه، ص 50.

3 المرجع نفسه، ص 42-43.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

يقوم على البراهين المادية والبيّنات العلميّة التي يقدّمها علماء الطبيعيات والاجتماع والإحصاء والاقتصاد... فهؤلاء هم المستشارون الحقيقيّون للسلطة التشريعيّة والسياسيّة، وليس علماء الدين ومؤسسات الإفتاء، وبواسطة هذه البيّنات المبنيّة على أسس علميّة يكون الاجتهاد في السماح والمنع لا في التحليل والتحرير¹، وقاعدة "الحرية أساس الحياة الإنسانيّة، والعبوديّة غير مطلوبة لا من الله ولا من غيره، وإن طلبت أو وجدت فهي لغير الله حتماً"²، وكذا التفريق بين الحرام والمنهي عنه وغيرها³.

خامساً: تقسيم السنة النبويّة إلى قسمين: سنة رسوليّة تجب طاعته ﷺ

فيها، وسنة نبويّة غير واجبة الإتياع إلا لمن عاصره ﷺ فقط؛ فالسنة الرسوليّة هي "ما ثبت عنه ﷺ من رسالة إلهية موحاة إليه وموجودة في المصحف حصراً، ونجدها في آيات الرسالة، وهي أمّ الكتاب وتفصيلها (الآيات المحكمات وتفصيلها)، وهي من عند الله مباشرة. وقد قام الرسول ﷺ بمهمّة تبليغها فقط لقوله ﷺ: (مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبُلُغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ **(101)** [المائدة: 101]، وهي التي تجب طاعته فيها طاعة متّصلة من قبل أتباعه من أمته في حياته ﷺ وبعد مماته. أمّا السنة النبويّة "فتتمثّل فيما ثبت عنه ﷺ من

1 محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم - المنهج والمصطلحات -، ص 43.

2 المرجع نفسه، ص 38.

3 المرجع نفسه، ص 43-44، وقد خصص نصف كتابه تقريباً، لتحديد معاني المصطلحات كما يراه هو، من الصفحة 51 إلى الصفحة 111.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

أقوال وأفعال جاءت فيها اجتهاداته ﷺ لتنظيم مجتمعه سياسيًا واجتماعيًا، وفق الأعراف التي كانت سائدة يومها، وتمثل هذه الاجتهادات القانون المدني الذي وضعه ﷺ لمجتمعه. وهي اجتهادات إنسانية ظرفية ولا تحمل الطابع الأبدي، لهذا جاءت طاعته فيها ﷺ طاعة منفصلة أي كولي أمر؛ وبالتالي واجبة على من عاصره من أفراد مجتمعه فقط، لأن طاعته فيها جاءت مرتبطة بطاعته فيما أتاها من عنده من تشريعات في قوله ﷺ: (وَمَا آتَايَكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَايَكُم عَنْهُ فَانْتَهُوا) [الحشر: 7]؛ أي فيما سنّ لهم من قوانين باعتباره مشرعاً لمجتمعه، وهي أول اجتهاد إنساني في نصوص الرسالة الإلهية الخاتمة، وأول اجتهاد واجب نسجه لأنه متجاوز زمانياً ومعرفياً¹.

1 محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنازل الحكيم - المنهج والمصطلحات -، ص 24-25؛ ص 46.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

المطلب الثاني: القرآنيون ونصوص الوحي.

إنّهُ لمن الراسخ في الفؤاد يقيناً وإيماناً بالله تعالى ودينه، ومن المعلوم من الدين ضرورة، أنّ نصوص الوحي المقدّس؛ هما القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة الصحيحة معاً، فهما أصيلاً المشكاة ذاتهما؛ إذ لا فرق بينهما في استنباط الأحكام الشرعية - نعم إنّهُ لا يصحّ منهجياً النظر في السنة النبوية قبل النظر في القرآن الكريم أولاً، لكن أيضاً لا يصحّ أن ينظر فيه مستقلاً عن السنة النبوية المطهرة - لتبيّن إن كان فيه بيان أو تخصيص أو تقييد... للحكم الوارد في القرآن الكريم -، وإنّهُ كما لا يصحّ عند الاستنباط النظر في القرآن وحده معزولاً عن السنة النبوية، لا يصحّ أيضاً النظر في السنة وحدها بمعزل عن القرآن الكريم؛ فذاك منهج عليل لا تقوم به الحجة، "فكثيراً ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة، وبأدلة صحيحة اقتصاراً بالنظر على دليل ما، واطراحاً للنظر في غيره من الأدلة الأصولية، أو الفروعية العاضدة لنظره، أو المعارضة له"¹. فليس كون الدليل صحيحاً في ذاته، دالاً على ما استنبط منه؛ وحده كافياً لصحة الاستنباط ومشروعية العمل، إذ لا بدّ من النظر في غيره من الأدلة الشارحة أو المفصلة له أو المخصصة لحكمه... وهذا مما لا يجب أن يغفل عليه طالب الحق. ولذلك بيّن رسول الله ﷺ - في آخر حديثه عن منكري السنة، أنّ السنة لا يقتصر دورها في توكيد أو تفسير ما جاء في القرآن الكريم من أحكام، بل تأتي أيضاً

1 الشاطبي: الاعتصام، ت: محمد الشقيير وآخرون، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1429هـ - 2008م، (8/2).

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق مناجاة على النص القرآني

بتشريعات مستقلة لم ترد في القرآن الكريم، قال رسول الله ﷺ: {أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبَعَانُ عَلَى أُرْيَكَتَيْهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبْعِ، وَلَا لُقْطَةٌ مُعَاهَدٌ، إِلَّا أَنْ يَسْتَغْنِي عَنْهَا صَاحِبُهَا، وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ، فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَهُ أَنْ يُعَقِّبَهُمْ بِمِثْلِ قَرَاهُ} ¹، ففي الحديث محرمات أخرى غير التي ذكرت في القرآن الكريم؛ فانظر إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: 146].

فالسنة النبوية الشريفة تأتي إما مؤكدة لما في القرآن الكريم من الأحكام، كقوله ﷺ: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: 54]، وقوله ﷺ: {بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ} ²، فقد اكتفى الحديث بتأكيد الأمر بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، دونما بيان أو شرح أو زيادة على النص القرآني. وتأني شارحة ومفصلة لجملة، وذلك نحو أمره ﷺ بإقام الصلاة، دون بيان لكيفية إقامتها في الكتاب، وأمره ﷺ بإيتاء الزكاة دون شرح لأنصبتها، والمقدار المفروض إخراجها منها في القرآن الكريم، فجاءت

1 الحديث صحيح، وقد تمّ تخريجه سالفاً.

2 أخرجه البخاري في صحيحه، باب قول النبي ﷺ "بني الإسلام على خمس"، (ح 8، 11 / 1).

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

السنة المحمدية المطهرة ببيان كيفية الصلاة وشرحها¹، وتحديد أنصبة الزكاة وتفصيل مقاديرها². كما قد تستقل السنة النبوية الشريفة بتشريع خاص لم يرد في القرآن الكريم؛ كإباحة أكل الكبد والطحال، وكتحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطيور³؛ ومن ثمة وجب على طالب الحكم الشرعي أن يرجع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية معاً، فلا غنى له عنهما، ولا مناص له من الأخذ بالسنة النبوية؛ لما فيها من تأكيد، أو تفصيل لما في كتاب الله العزيز، أو استقلال بالتشريع فيما لم يرد في التنزيل الحكيم.

الفرع الأول: نصوص الوحي؛ المعنى ومنهج الثبوت.

لم يصرح القرآنيون بإنكار أو التشكيك في القرآن الكريم مباشرة، بل ظاهر حالهم تعظيم كتاب الله تعالى وتقديسه، لكنهم تجرؤوا عليه وطعنوا ولققوا وأولوا وشككوا فيه؛ إذ أنكروا بعض

1 وقد علم رسول الله ﷺ الصحابة كيفية الصلاة من خلال سنته الفعلية، وأمرهم بالافتداء به فقال: "...وصلوا كما رأيتموني أصلي، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، وليؤمكم أكبركم" الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، باب الأذان للمسافر، إذا كانوا جماعة، والإقامة، وكذلك بعرفة وجمع، وقول المؤذن: الصلاة في الرحال، في الليلة الباردة أو المطيرة، (ح 631، 128/1) وله أطراف عديدة.

2 والأحاديث في بيان أنصبة الزكاة ومقاديرها متوافرة منها: ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «لَيْسَ فِيْمَا دُونَ خَمْسٍ دَوْدٌ صَدَقَةٌ مِنَ الْإِبِلِ، وَلَيْسَ فِيْمَا دُونَ خَمْسٍ أَوْاقٍ صَدَقَةٌ، وَلَيْسَ فِيْمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ» الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الورق، (ح 1378، 524/2).

3 ومن ذلك ما جاء في الحديث الذي أخرجه البخاري ومالك وجماعة، أن رسول الله ﷺ نهي عن أكل كل ذي ناب من السباع. الحديث أخرجه البخاري باب أكل كل ذي ناب من السباع، (ح 5210، 2103/5)؛ ومالك في موطئه، (ح 481، 709/3)؛ وابن ماجه في سننه، (ح 3232)، وصححه الألباني.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق مناجاة على النص القرآني

آياته الموجبة لطاعة الرسول ﷺ، وتعتفوا في تأويلها تأويلاً يخدم مصالحهم وأهواءهم، وطعنوا فيه أيضاً؛ حينما أنكروا سنة الصادق الأمين الذي بلغ القرآن الكريم، وأمرنا بالتمسك به وبسنته صلى الله عليه وسلم، فقبلوا منه القرآن وأعرضوا عن السنة، وهو ﷺ القائل: {تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُم بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ} ¹، بل وتبأ بحدوث كثرة الخلاف من بعده، وأرشدنا إلى سبيل النجاة من الخلاف والفتنة، وذلك بالتمسك بسنة أصحابه الخلفاء الراشدين المهديين، من بعد التمسك بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ؛ فقال عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام: {أَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ أُمِرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ فَسَيَرَى اخْتِلَافاً كَثِيراً، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَتُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ} ².

وعلى الرغم من الأدلة -القرآنية والحديثية والعقلية- المتوافرة في وجوب اتباع سنة النبي محمد ﷺ، إلا أنَّ طائفة القرآنيين بقيت على إصرارها في إنكار السنة جملة أو تفصيلاً، وما بني ذلك على علم ولا هدى ولا بصيرة؛ بل أغلبهم غلبتهم شقوتهم فضلوهم وأضلوا.

1 أخرجه مالك في الموطأ، (ح 678، 1323/5)؛ والبيهقي في الكبرى، (ح 20336، 194/10)؛ وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، (1389، 1/755)؛ والحاكم في المستدرک، (ح 318، 171/1) وصحح إسناده، وحسنه في تحقيقه لمشكاة المصابيح للتبريزي، (ح 186، 1/40).

2 أخرجه أحمد في سننه، (ح 17144، 383/28)؛ وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، (ح 4607، 16/7)؛ والترمذي في سننه، كتاب أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، (ح 2676، 44/5)؛ وابن ماجه في سننه، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، (ح 43، 1/28)؛ صححه الترمذي وقال "حسن صحيح" والذهبي والحاكم في المستدرک وقال: حديث صحيح ليس له علة، (ح 329، 1/174).

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

أولاً: معنى السنة: السنة في اللسان العربي من سنّ يسنّ سنّاً¹؛ يقول صاحب المقاييس: "السين والنون أصل واحد مطرد، وهو جريان الشيء واطراده في سهولة²، ومنه قوله سبحانه وتعالى: (سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا 62) [الأحزاب: 62]³، وحديثه ﷺ: {مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ

1 وقد زعم شحور أن من أهم صفات السنة هو "التسنة" أي التغير المستمر بتغير عامل الزمن وظروف المجتمعات، ومتطلباتها، وتطور مستوى وعيها. وهو نقيض معنى سنّ تماماً الذي يعني اطراد واستمرار، واستدلّ على صفة التسنة التي تلازم السنة بغير ما آية؛ أغلبها لا يسعفه في الاستدلال كقوله جلّ وعلا: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنتُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: 38]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا﴾ [الكهف: 55]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء: 26]؛ وكان وجه استدلاله بها، أن الآيات تتحدث عن سنة الأولين وتصريح بأنها قد خلت ومضت، غير أن شحور فاته أن سياق ذكر السنة هنا ومعناها هو التجدد والتكرار والاستمرار؛ إذ إن الله تعالى عندما ذكر سنة الأولين الخالية أو الماضية، إنما ليذكر من بعدهم بتكرار تلك السنن الإلهية إذا تكرّر نفس الفعل، فالسنة جارية ما جرت أسبابها، ومن ذلك سنة الزواج، فكلّما وجد الذكر والأنثى وجد الزواج، وكذلك سنة الموت، فكلّما وجدت الحياة - الدنيوية - وجد الموت...، وبذلك اتضح أن ما استدلّ به شحور استنصاراً لرأيه، إنما هو دليل عليه يبطل ادعاءه. ر: محمد شحور: الإسلام والإنسان - من نتائج القراءة المعاصرة -، دار ساقى، بيروت، لبنان، ط 1، 2016م، ص 97 وما بعدها؛ أكرم بلعمري: "القراءة المعاصرة للسنة النبوية - محمد شحور نموذجاً -"، مجلة الشهاب، العدد 02، (جمادى الأولى 1437 هـ - مارس 2016م)، ص 103.

2 ابن فارس: مقاييس اللغة، (3/ 60).

3 وهو نفس المعنى المذكور في الآية 43 من سورة فاطر في قوله عزّ وجلّ: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: 43]، والآية 23 من سورة الفتح في قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: 23].

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

سُنَّةٌ حَسَنَةٌ فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمَلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ...} ¹؛ أي أن الأمر لا يسمى سُنَّةً إِلَّا إذا جرى العمل به واطرد.

وأما السنة في الاصطلاح فتأتي بمعانٍ عدة، يهمنها منها الاصطلاح الأصولي، وفي مصطلح الحديث ². أما عند أهل الحديث فالسنة هي: "ما أضيف إلى النبي ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفة خلقية أو خلقية، سواء قبل البعثة أم بعدها، سواء صدر على وجه التشريع أم لا، ويطلق تجوزاً على ما أضيف إلى الصحابي أو التابعي ^{3 4}. وهذا المعنى للسنة في اصطلاح أهل الحديث أعم وأوسع من معناها في الاصطلاح الأصولي الذي يهتم بما صدر عن النبي ﷺ على وجه التشريع حصراً، لا ما صدر عنه ﷺ لا على وجه الإعجاز؛ إذ تطلق على "ما ورد عن النَّبِيِّ ﷺ - من قولٍ غير القرآن أو فعل أو تقرير مما

1 أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب العلم، باب: من سنَّ سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة، (ح 1017، 2053/4)، وصححه الألباني.

2 أما السنة بالمعنى الفقهي فتأتي بمعنى الرغبة - وإن كان يشترط في الرغبة أن تظهر في جماعة عند من يفرق بين السنة والرغبة - وبمعنى المستحب والمندوب والنافلة، فهي بهذا المعنى ما دون الواجب، وهي: "ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم وداوم عليه ولم يدل دليل على وجوبه". ر: الخرشني: شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، لبنان، معلومات الطبع والنشر (غ م)، (300/4)؛ النفراوي: الفواكه الدواني، ت: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية، معلومات الطبع والنشر غير متوفرة، ص 158.

3 ولذلك فرّق بعض العلماء بين مصطلح: "السنة" و"الحديث"، و"الأثر"، و"الخبر"، وجعلهم البعض بنفس المعنى تجوزاً، ر: طاهر الجزائري: توجيه النظر إلى أصول الأثر، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، سورية، ط 1، 1416هـ - 1995م، (40/1).

4 ر: نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، سورية، ط 3، 1418هـ - 1997م، ص 29؛ حمزة المليباري: علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد، المكتبة الشاملة، ملتنقى أهل الحديث، (8/1).

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ما فيها على النص القرآني

يخصّ الأحكام التشريعية¹؛ فيظهر بذلك أنّ السنّة في الاصطلاح الأصولي تختصّ بما يصلح أن يكون دليلاً لاستنباط الأحكام الشرعية، من أقواله أو أفعاله أو تقريراته ﷺ، فالسنّة في المنهج الأصولي هي دليل من أدلّة الشريعة الإسلامية، والأصل الثاني من أصولها بعد القرآن الكريم.

قد تتوقّف كثير من البحوث المعاصرة في هذا الموضوع - من قبل الباحثين المتخصصين في الشريعة الإسلامية - عند هذا القدر، بينما يظفر الذكي بنواة خصبّة للبحث؛ ذلك أن محلّ النزاع في مسألة حجّة السنّة، أو قضيّة أحاديث الصحيحين مثلاً، يعود إلى قيد "مما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي" أو "مما يخصّ الأحكام التشريعية"؛ حيث يقع الخلط في تحقيق مناط ما يصلح لذلك وما لا يصلح له، بسبب الافتقار إلى ضبط موازين دقيقة للتفريق بين السنّة التي تصلح دليلاً لاستنباط الأحكام، والسنّة التي لا تصلح دليلاً لذلك؛ ومعايير تصنيف السنّة.

صحيح أنّ الأصوليين - جزاهم الله خيراً - فرّقوا بين أفعاله ﷺ - بموجب مقام الإمامة، وبموجب مقام النبوة، وبين أفعاله ﷺ - الفطرية التي فعلها بموجب إنسانيته، غير أنهم اختلفوا بعد ذلك في نسبة بعض من سنّته: أهى من باب التشريع والنبوة أم من باب الإمامة، أم من باب الأفعال الفطرية البشرية.

1 ر: الشوكاني: إرشاد الفحول، (95/1)، الزركشي: البحر المحيط، (236/3)؛ الإحكام (223/1)؛ السبكي: الإجماع، (263/2)؛ الشاطبي: الموافقات، (289/4)؛ ابن باديس: مبادئ الأصول، ص21، عبد الكريم النملة: المهذب، (234/2)؛ عبد المؤمن البغدادي: تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول، دار ابن الجوزي، ط (غ م)، ص73؛ الجيزاني: معالم أصول الفقه، ص118؛ عياض بن نامي السلمي: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1426هـ-2005م، ص103.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

وكذلك زعم شحرور أنه فعل؛ عندما فرّق بين السنة الرسوليّة، والسنة النبويّة، وبين القول والنطق؛ فالقول عند شحرور هو لغة الإشارة¹، أمّا النطق فيشمل جميع المخلوقات الناطقة بالصوت². وإذا تعلّق الأمر بالنبي -ﷺ- فهما -القول والنطق- عمليتان متباعدتان إذا انفصلتا كان نطقه -ﷺ- -تبليغا للوحي، وبالتالي فهو واجب الاتباع، أما إذا تلازمتا كان نطقه -ﷺ- -تعبيراً عن آرائه واجتهاداته، كأبي كلام إنساني غير معصوم، فلا قدسيّة فيها ولا أبدية ولا يصحّ القول بوجوب اتباعها لغير من عاصره³. وبناء عليه جعل شحرور المقامات المحمّدية ثلاثة:

1- **مُحَمَّدُ الرَّجُل لَا عَصْمَةَ لَهُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ) [الكهف: 105]؛** فهو في هذا المقام كغيره من البشر تماماً⁴.

2- **مُحَمَّدُ النَّبِيِّ؛** يقوم بدورين: (الأوّل تبليغ الغيبات التي ينبئ بها دون أن يفهما أو يقوم بشرحها⁵، والثاني الاجتهاد في الأمور الدنيا التي تتعلق بالسلطة والقضاء وتنظيم المجتمع)؛ فهذا المقام

1 مُحَمَّدُ شَحْرُور: السنة الرسوليّة والسنة النبويّة -رؤية جديدة-، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص57.

2 المرجع نفسه، ص57.

3 المرجع نفسه، ص101.

4 ر: سامر إسلامبولي، تحرير العقل من النقل، ص172. مُحَمَّدُ شَحْرُور: السنة الرسوليّة والسنة النبويّة، ص102.

5 إنّ هذه لجرأة كبيرة وتناول على الله ورسوله، فمن أين جاء شحرور بهذا الافتراء، ومن أخبره بأنّ محمّداً ﷺ لم يفهم ما أخبره به ربّه، أطلع الغيب! ثمّ هل ربّه الذي اجتباه عن العالمين وجعله من رسله المصطفين، عجز عن إفهامه بما نبأه به، ثمّ اجتبي شحرور من بعده وأنبأه بهذا السر الذي لم يكشفه لأحد من العالمين!! سبحانه الله عمّا يصفون.

الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

هو محل اجتهاد ودراسة ونظر¹.

فلقد سَمِيَ نبيًّا؛ لأنَّه ينبأ بالغيب وينبئ به، ولم يسمَّ مخبرًا؛ حيث إن وحي القرآن الكريم إليه ﷺ هو عبارة عن الغيبات (أنباء كونية وتاريخية) المتمثلة في (القرآن والسبع المثاني)، وهذه النبوة تستقر على مرَّ العصور والدهور، فعلاقة تطوُّر المعرفة ونظمها لها علاقة بالنبوة؛ حيث قال تعالى: ﴿لِكُلِّ نَبَأٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [67] الأنعام: 67².

كما أنَّ محمَّدًا النبي ﷺ كان مجتهدًا كأَي نبي من أنبياء (ملوك) بني إسرائيل، فهم اجتهدوا في تطبيق شريعة موسى، وكذلك محمَّد ﷺ - في مقام النبوة اجتهد في تطبيق الشريعة على المجتمع الذي كان فيه، عن طريق ما أوتيته من سلطة وقضاء وقيادة للجيش، وتنظيم لأُمور المجتمع المدني فيما يخصَّ اللباس والسفر والزواج وباقي الأمور التي هي بالأصل حلال، فينطبق عليها تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان. وكل هذه الأمور حدثت في حياته وانتهت بوفاته وهي تقتضي التصديق، لا الطاعة³.

1 ر: مُجَّد شحرور: السنة الرسوليَّة والسنة النبويَّة، ص 102-103، سامر إسلامبولي، تحرير العقل من النقل، ص 173-174.

2 ر: مُجَّد شحرور: المرجع نفسه، ص 102-107؛ وسامر إسلامبولي: المرجع نفسه، ص 173-174.

3 ر: مُجَّد شحرور: المرجع نفسه، ص 102-107، وسامر إسلامبولي: المرجع نفسه، ص 173-174.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

3- محمد الرسول؛ تتمثل وظيفته في هذا المقام في النطق بالذكر لتبينه للناس، أي بإعلامه لمن حوله وعدم كتمانها، لأنّ البيان - كما أوضحنا - هو الإعلان فقط، وهو بمثابة البلاغ فقط وليس الشرح¹.

ومن خلال هذا التقسيم الثلاثي للمقامات المحمدية، خرج بتقسيم ثنائي للسنة المحمدية:

1- السنة الرسولية: هي الرسالة المحمدية التي أنزلت وحياً على قلبه صلى الله عليه وسلم، والواردة في أم الكتاب، وما جاء فيها من منظومة القيم والشعائر ونظرية الحدود، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي مجال الأسوة والطاعة والقدوة والاتباع².

2- السنة النبوية: وتتفرع إلى قسمين:

القسم الأول: القصص الحمدي الوارد في التنزيل الحكيم، وهو جزء من القصص القرآني، والذي جرت أرشفته بعد وقوعه، وهو نسي ولا تؤخذ منه إلا العبر فقط كباقي القصص القرآني، أي أنّ القصص الحمدي هو جزء من السيرة الواجب الإيمان به والتسليم له، لأنّه جزء من القرآن وهو الجانب الديني من السيرة النبوية، أما كتب السيرة فهي الجانب التاريخي من السيرة، والإيمان بها ليس ديناً.

القسم الثاني: اجتهادات النبي ﷺ عينها الواردة في ما صحّ من الأحاديث الواردة في كتب الرواية والسيرة، وتوافقت مع مضمون التنزيل الحكيم ولم تعارضه، ومارس فيها أمور القيادة العسكرية

1 محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 107، سامر إسلامبولي، تحرير العقل من النقل، ص 175.

2 محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 99.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

وتنظيم أمور المجتمع (كوليّ أمر)، والقضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (كقائد اجتماعي) بشكله التاريخي، وينطبق عليها تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان¹.

ومن خلال هذا التعامل على الله ﷻ ورسوله ﷺ، خلص شحورر إلى إزاحة السنّة من أصول الدين، وأبقى على هواه سيّدا وأصلاً لدينه الجديد؛ فظهر بذلك اختلاف الفريقين في المنهج، والمقصد، والنتائج.

ولعلّ مرجع الخلاف - قديماً وحديثاً - بين الفقهاء في فهم - أو تصنيف - بعض الأحاديث هو غياب ضوابط علمية موضوعيّة دقيقة، تفصل خاصة بين ما فعله أو قاله عليه الصلاة والسلام بموجب مقام النبوة، وبين ما فعله أو قاله عليه الصلاة والسلام بموجب مقام الإمامة؛ فثمّة مكن كثير من الخلاف، وعليه بنيت كثير من الأحكام. فحديث الأمر بحلق الشارب وترك اللحية - مثلاً - الذي رواه الشيخان عن ابن عمر مرفوعاً: "خالفوا المشركين: أحفوا الشوارب وأوفوا اللحى"²، قد يفهمه البعض من قبيل اجتهاداته عليه الصلاة والسلام في الأفعال الإنسانيّة؛ كاجتهاده في تأبير النخيل مثلاً، وبه يكون أمرهما راجعاً للعرف والعادة. كما قد يفهمه البعض على أنّه أمر ظرفي أمر به بموجب مقام الإمامة؛ ومنه أمكن للإمام - الحاكم - أن يأمر بما يراه مناسباً لذلك في عصره، بينما يفهمه البعض من قبيل التشريع - أي بموجب مقام النبوة - فيرى وجوب أو استحباب اتباعه، حسب الدليل المرجح. ولو نظر الناظر إلى بداية الحديث، لأدرك أنّ علّة الأمر بالحلق أو الإعفاء: هو مخالفة

1 مُجّد شحورر: السنة الرسوليّة والسنّة النبويّة، ص 99 - 100.

2 روي الحديث بأكثر من لفظ وقد أخرجه البخاري، كتاب اللباس، باب إعفاء اللحى (ح 5893، 7/ 160)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، (ح 259، 1/ 222)، وصحح الألباني في الجامع الصغير وفي غيره.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

المشاركين وعدم التشبه بهم - وهذا ما تنبّه إليه كثير من الفقهاء -، ومن ثمة فإنّ الأمر هنا لا يدخل في أفعاله بموجب إنسانيته، ويبقى البحث بعدها فيما يلزم مخالفتهم فيه، ومتى يلزم ذلك، إلى غيرها من جوانب البحث العميق والجاد الموصلة إلى تحقيق مناط النهي أو الأمر في المسألة.

ولو كان الأمر يتعلّق فقط بالشارب واللحية والصباغ والأسود، وتنفّ شعر الوجه بالنسبة للمرأة؛ لربّما كان الأمر هيئاً - وإن كان الخلاف في بعضها شيئاً -، لكنّ الأمر جلل¹، وهو باب عظيم من أبواب الاجتهاد، ومدخل خطير من مداخل الزلل، لا ينبغي التغافل عنه أو تركه لغير المتخصّصين، فيضلّون ويضلّون، ويفسدون أكثر مما يصلحون - وإن كان لهم أجر المحاولة (الاجتهاد) إذا ما صدّقوا الطلب وأحسنوا النوايا، وما يعلم ذلك إلّا علّام الغيوب ربّ البرايا -.

ولذلك وجب على علماء الشريعة خاصّة، أن يستفرغوا جهودهم مجتمعين في إعادة دراسة الإشكالات التي لم يكن يصغى لها إلى حين قريب، فقد آن أوان العزم على حلّها، والجِدّ في دراستها دراسة علمية معمقة؛ سدّاً لباب الفتنة، وإجهاضاً لمحاولات اغتصاب العقل المسلم، وانتصاراً لدين الله تعالى، وأداء لواجب التدبّر في آيات الله تعالى وتبليغ الرسالة.

ثانياً: منهج ثبوت السنّة النبويّة: لقد تلقّى الصحابة رضوان الله تعالى عليهم السنّة النبويّة القوليّة عن النبيّ عليه السلام مباشرة، وشهدوا أفعاله وتقريراته، فأطاعوا أمره، وحرصوا على الانقياد لكل ما جاء به عليه السلام؛ ذلك أنّه هو النبي المرسل، وهو في الوقت ذاته الإمام الحاكم الذي يجب

1 فبعض الناس أوغل فيه بلا علم ولا كتاب منير؛ فأباح الخلوة وكشف العورة، ولبس الحرير والذهب، وبعض الكبائر كأكل الربا، وشرب الخمر والعياذ بالله.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق مناجاة على النص القرآني

طاعته، لا كما ظنّ البعض بأنّ اتباع الصحابة للنبي ﷺ - في كل شيء - إنّما لكونهم "لم يرتابوا في أنّها دين تعبدهم الله به، وشرع يجب اتباعه كالقرآن الكريم"؛ لأنّهم لو كانوا كذلك، لما راجعوه في بعض المسائل وأشاروا عليه¹، بل وخالفوا بعض أفعاله²، وكانوا لا يجدون حرجاً في إعمال عقولهم والاجتهاد ولو في حضرته عليه السلام، ومن ذلك مراجعات عمر رضي الله عنه للنبي ﷺ في أمر الدعوة السريّة والحجاب وأسرى بدر وغيرها.

1 ومن ذلك حديثه عليه السلام "أنتم أعلم بأمر دنياكم" بعدما نهي عن تأبير النخل فكان نتيجة ذلك أن خرج التاج شيصاً، والحديث صحيح أخرجه مسلم (ح2363، 4/1836)، وابن ماجه (ح2471، 2/825)، وابن حبان (ح22، 1/201) وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، (ح3977، 19/36)، فالحديث وإن أخبر بأن الصحابة اتبعوا النبي ﷺ في هذا الأمر، وخالفوا العقل والمنطق ظلماً منهم أن كلّ ما يقوله عليه السلام هو وحي واجب الاتباع، غير أنّ نتيجة ذلك دلّت على أنّ ليس كل ما يصدر عنه ﷺ - ولو كان أمراً مباشراً - هو وحي واجب الاتباع، وزاده تأكيداً قوله ﷺ: "أنتم أعلم بأمر دنياكم". وقصة غزوة بدر معروفة وهي تدلّ على أنّ الصحابة كانوا يعلمون أنّ ليس كلّ ما ينطقه عليه السلام وحي واجب الاتباع، وذلك حينما نزل رسول الله ﷺ منزلاً ببدر، فقال له الحباب بن المنذر: "يا رسول الله، منزل أنزلك الله ليس لنا أن نتعداه ولا نقصر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال رسول الله ﷺ: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة"، فقال الحباب: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، ولكن انفض حتى تجعل القلب كلها من وراء ظهرك، ثم غور كل قلب بها، إلا قليلاً واحداً، ثم احفر عليه حوضاً، فنقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، حتى يحكم الله بيننا وبينهم، فقال: "قد أشرت بالرأي، ففعل ذلك، فغورت القلب، وبني حوضاً على القلب الذي نزل عليه" - وإن كان الحديث قد ضعفه الألباني في تحقيقه لفقه السيرة للغزالي -.

2 ومن ذلك حديث ابن عباس: "دخلت أنا وخالد بن الوليد مع رسول الله ﷺ بيت ميمونة، فأتي بضرب منخوذ، فرفع رسول الله ﷺ يده، فقلت: أحرام هو يا رسول الله؟ قال: "لا، ولكنه لم يكن بأرض قومي، فأجدي أعافه"، قال خالد: فاجترته فأكلته، والنبي ﷺ ينظر". أخرجه البخاري، كتاب الأطعمة، باب ما كان النبي ﷺ يأكل حتى يسمى له فيعلم ما هو، (ح5391، 71/7)، ومسلم، كتاب الصيد والذبائح: باب إباحة الضبع، (ح1946/44، 3/1543)، وأحمد (4/88-89)، وابن ماجه (ح3241، 2/1079-1080). فخالد أكل لحم الضب ولم يتبع امتناع النبي عليه السلام، لعلمه أن امتناعه إنّما كان لحاجة في نفسه عليه السلام وليس لنهي شرعي عنه، وكان اقتدائه به صلى الله عليه وسلم أولى - على رأي من قال أن الصحابة كان يتدون به ﷺ في كلّ شيء -، وهذا لحضوره معه.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

وقد تناقل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم السنة حفظاً واستظهاراً، وتنافسوا على ذلك سعياً لنيل محبته ﷺ، والفوز بمرضاته عز وجل، ورجاء أن يشملهم قوله عليه الصلاة والسلام: {نُضِرَ الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه} ¹، ولكن لم يثبت أن صحابياً جمع كل الأحاديث حفظاً في صدره كما كان الشأن بالنسبة للقرآن الكريم، بل كان الصحابة يتفاوتون في ذلك، وكان كل صحابي يحفظ شيئاً منها. وإثماً كان اكتفاء الصحابة بحفظ السنة مشافهة للنهي الذي ورد عنه ﷺ عن كتابة الحديث ² -والذي كان تدبيراً مؤقتاً؛ حتى تُفرغ الجهود للعناية الفائقة بالقرآن الكريم-، في حين ثبت -بالأدلة المتوافرة- إذنه ﷺ -لبعض لصحابة رضوان الله تعالى عليهم في كتابة الحديث، كعبد الله بن عمرو ³، وأبي شاه ⁴،

1 أخرجه الترمذي في سننه كتاب العلم عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في الحث على تبليغ السماع، (ح2658، 34/5)، وأحمد في مسنده، (ح13350، 60/21)، والحاكم في المستدرک، (ح294، 162/1) وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وصححه الألباني في صحيح الجامع (ح6765).

2 فعن أبي سعيد الخدري، أن النبي ﷺ، قال: «لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن من كتب عني شيئاً سوى القرآن فليمحاه»، رواه مسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب في كتابة القرآن والتحذير من الكذب على رسول الله ﷺ، (ح1861، 2/492)، وأحمد في مسنده (ح11085، 149/17)، والنسائي في السنن الكبير (ح7954، 254/7)، وأبو يعلى في مسنده (ح1288، 466/2)، والدارمي في مسنده (ح464، 1/412)، وصححه الحاكم في المستدرک (ح337، 216/1) ووافقه الذهبي على ذلك.

3 فعن وهب بن منبه، عن أخيه، قال: سمعت أبا هريرة، يقول: «ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثاً عنه مني، إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب ولا يكتب»، رواه البخاري (ح113، 34/1)، والدارمي في مسنده (ح483، 1/136).

4 فعن أبي هريرة، قال: لما فُتحت مكة قام رسول الله - صَلَّى الله عليه وسلم - فقال: "مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ: إِمَّا أَنْ يُوَدَّى وَإِمَّا أَنْ يُقَادَّ"، فقام رجلٌ من أهل اليمن، يقال له: أبو شاه، فقال: يا رسول الله ﷺ، اكتب لي، قال العباس: اكتبوا لي، فقال رسول الله: "اكتبوا لأبي شاه"، أخرجه البخاري (ح2434، 5/9) ومسلم (ح1355، 989/2) والترمذي (ح2667، 39/5)، وأبو داود (ح3649، 493/5) وصححه الألباني في صحيح أبي داود، (ح1760، 258/6).

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

وغيرهما¹.

ولأنّ النهي عن تدوين السنّة إنّما كان مؤقتاً مرتبطاً بعلّة معينة؛ وهي الخشية من انشغال الناس بالسنّة عن القرآن الكريم، فكّر عمر بن الخطاب رضي الله عنه في جمعها في كتاب، بعدما غلب على ظنه زوال علّة المنع، بعد جمع القرآن الكريم في مصحف بين دفتين، وكثرة حفاظه وقراؤه، فاستشار أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وآله - في ذلك، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق يستخير الله فيها شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له، فقال: {إِنِّي كُنْتُ أُرِيدُ أَنْ أَكْتُبَ السُّنَنَ، وَإِنِّي ذَكَرْتُ قَوْمًا كَانُوا قَبْلَكُمْ كَتَبُوا كُتُبًا، فَأَكْبُوا عَلَيْهَا وَتَرَكُوا كِتَابَ اللَّهِ، وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَلِيسُ كِتَابَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَبَدًا²، وعلى ذلك سار بقية الخلفاء الراشدين.

وفي عهد عمر بن عبد العزيز حينما ظهر الوضع، أصبح الأمر خطراً منبهاً بضرورة تدوين الحديث الشريف، فأحسّ عمر "بالحاجة الملحة لحفظ كنوز السنة فكتب إلى الأمصار أن يكتبوا ما

1 من الصحف التي دوّنت على عهده رضي الله عنه: كتبه رضي الله عنه إلى أمرائه وعماله فيما يتعلق بتدبير شؤون الأقاليم الإسلامية وأحوالها، وفي بيان أحكام الدين، وهي كتب كثيرة تشتمل على مهمات أحكام الإسلام وعقائده، وخطوطه العريضة، وبيان الأنصبة والمقادير الشرعية للزكاة، والديات والحدود والمحرمات وغير ذلك. والصحيفة الصادقة التي كتبها عبد الله بن عمرو بن العاص، وقد انتقلت هذه الصحيفة إلى حفيده عمرو بن شعيب. وأخرج الإمام أحمد في مسند عبد الله بن عمرو من كتابه المسند قسماً كبيراً من أحاديث هذه الصحيفة من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وكتاب عمرو بن حزم الذي فيه الفرائض والسنن والديات وفرائض الزكاة وغيرها، وكتاب الصدقة ونصب الزكاة الذي بعث به أبو بكر رضي الله عنه أنسا رضي الله عنه حين وجهه إلى البحرين، وصحيفة سعد بن عباد، وكتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعنبة بن فرق في بعض السنن، وصحيفة علي رضي الله عنه التي أخبر بها حين سئل هل خصكم رسول الله - صلى الله عليه وآله - بشيء، فقال: لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا ما في هذه الصحيفة، وكان فيها العقول وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر. أخرجه مسلم في صحيحه، (ح78، 86/1)، وأبي داود في سننه، (5/491_492)، وابن الأثير في أسد الغابة في معرفة الصحابة، (3/354)، ونور الدين عتر في منهج النقد في علوم الحديث، ص54 وما بعدها.

2 مصنف عبد الرزاق (ح20484، 257/11)، البيهقي: المدخل إلى السنن الكبرى، (ح731، ص407).

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

عندهم من الحديث ويدونوه حتى لا يضيع بعد ذلك¹، فكتب إلى أبي بكر بن حزم "انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النبي ﷺ، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سرا"². فبدأت حركة جمع السنة وتدوينها، ثم ترتيبها وتبويبها، وفقا لقواعد علم الحديث، في الضبط والتنقيح، والتعديل والتجريح، في المتن والسند جميعاً. وقد كان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم شديداً الحرص على معرفة أحاديثه عليه الصلاة والسلام، حتى ارتحلوا في طلبها إلى الأمصار المتفرقة، فهذا ابن عباس رضي الله عنهما يقول: «كان يبلغني الحديث عن الرجل من أصحاب النبي ﷺ فلو أشاء أن أرسل إليه حتى يجيء فيحدثني فعلت ولكني كنت أذهب إليه فأقيل على بابه حتى يخرج إلي فيحدثني»³، وكذلك فعل من بعدهم من التابعين وتابعيهم.

ولم يكن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بحاجة إلى دراسة السند لاتصالهم المباشر بالرسول ﷺ، ولمعرفتهم بأحوالهم، ورغم ذلك فقد أولوا عناية فائقة في التثبت من المتن وسلامة النقل عن رسول الله ﷺ، ولعل أشدهم في ذلك، وأبرزهم في تقرير هذا المنهج هو الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه، حتى أن رجلاً⁴ جاءه فاستأذنه ثلاثاً فلم يأذن له -لانشغاله-، فلما انصرف أرسل في طلبه فسأله عن سبب انصرافه، فأخبره بأنه سمع رسول الله ﷺ يقول: {إذا سلم أحدكم ثلاث مرات، فلم يجب، فليرجع}، فقال: لتأتيني على ما تقول بينة، أو لأفعلن بك فانطلق إلى مجلس من الأنصار، فقالوا: لا يشهد إلا أصاغرنا، فقام أبو سعيد الخدري فقال: «قد كنا نؤمر بهذا»، فقال عمر: خفي

1 نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص58.

2 ذكره البخاري في صحيحه، باب: كيف يقبض العلم، (31/2).

3 ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ت: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1414هـ-1994م، (393/1).

4 في رواية هو أبو موسى الأشعري، وفي رواية هو عبد الله بن قيس.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

علي هذا من أمر النبي ﷺ، ألهاني الصفاق بالأسواق"¹، وفي رواية قال عمر: "إني لم أهتمك ولكن الحديث عن رسول الله ﷺ شديد"²، وعلى هذا المنهج في الثبوت من النقل، والتحرز من الوهم، ونقد الروايات، سار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، حتى أن الأوزاعي كان يقول: "كنا نسمع الحديث فنعرضه على أصحابنا كما يعرض الدرهم الزائف فما عرفوا منه أخذنا به وما أنكروا تركناه"³.

كما لم يكونوا يكثر من رواية الحديث تحريزاً عن الوقوع في الوهم أو أن يتهموا بالكذب عن رسول الله ﷺ، وهم الأدرى بقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَذِبُونَ﴾ [النحل: 105]، وبحديثه ﷺ المتواتر: {مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ}⁴. ولقد وعى الصحابة أن هذا الحديث كما يحذر من عاقبة الكذب عنه ﷺ، أنه في الوقت ذاته ينبئ بظهور الوضّاعين في زمن ما؛ ومن ثمة بلغ الصحابة والتابعون من بعدهم درجة عالية من الوعي بخطور الكذب عن رسول الله عليه الصلاة والسلام، مما دفعهم إلى التحرز والتشدد في قبول الرواية، وقد روي عن

1 أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثاً (ح 6245، 54/8)، وكتاب الاعتصام بكتاب الله وسنته، باب الحجة على من قال إنّ حكام النبي ﷺ كانت ظاهرة، وما كان يغيب بعضهم من مشاهد النبي ﷺ وأمور الإسلام، (ح 7353، 108/9)، ومسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب الاستئذان، (ح 2153، 1695/3).

2 أخرجه أبو داود في سننه، (ح 5183، 482/7).

3 الحسن الرامهرمزي: المحدث الفاضل بين الراوي والواعي، ت: محمد عجاج الخطيب، ط3، 1404هـ، ص318.

4 أخرجه البخاري في صحيحه (ح 107، 33/1)، وأحمد في مسنده (ح 1414، 3/30)، وأبو داود في سننه (ح 3242، 3/220)، والنسائي في الكبرى (ح 4084، 4/192)، وابن ماجه في سننه (ح 30، 1/13) وهو حديث صحيح متواتر صححه الألباني وغيره.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

ابن سيرين¹، أنه قال: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم"²، وبلغ هذا المنهج العظيم مبلغه في نفوس الناس، حتى شاعت بينهم مقالة "إنما هذه الأحاديث دين فانظروا عمّن تأخذون دينكم"³. ومن ثمّة نشأ علم "الجرح والتعديل" الذي يعنى بالبحث في أحوال الرواة؛ من حيث الدين والأمانة والعدالة، والصدق والتقوى والصلاح، ودرجة الحفظ، ودقة الضبط، وغيرها. فطفق جهابذة النقاد والجرح والتعديل، وكبار الحفاظ والمحدثين على تنقيح الأحاديث المنسوبة إلى رسول الله ﷺ، إسناداً ومتناً ولغةً وغيرها، فصنّفت المصنّفات الصحاح⁴، وجمع البعض الأحاديث الموضوعة في مصنفات خاصّة لكي تعرف فلا يؤخذ بها⁵.

1 محمد بن سيرين، أبو بكر، مولى أنس بن مالك، من فقهاء التابعين، سمع من أنس وأبي هريرة، وابن عمر، وعمران بن حصين، وابن عباس، وعدي بن حاتم، وغيرهم، توفي سنة 110هـ. ر: ابن سعد: الطبقات الكبرى، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1968م، (143/7)؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء، ت: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ/1985م، (606/4).

2 ذكره مسلم في مقدمة صحيحه، باب في أن الإسناد من الدين وأن الرواية لا تكون إلا عن الثقات وأن جرح الرواة بما هو فيهم جائز بل واجب وأنه ليس من الغيبة المحرمة بل من الذب عن الشريعة المكروهة، (15/1).

3 نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص55.

4 ومن أصح المصنفات الأوائل في السنة موطأ مالك بن أنس الذي جمع فيه نحو مئة ألف حديث ثمّ راح ينقّحها حتى وصل إلى ما هو عليه الآن، حتى قال الإمام الشافعي: "أصح كتاب بعد كتاب الله كتاب مالك". : نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص59.

5 فقد أحصى المحدثون لبعض فرق الزنادقة زهاء أربعة عشر ألف حديث مكذوب على رسول الله عليه الصلاة والسلام، ر: ابن الجوزي: الموضوعات، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط1، 1386هـ-1966م، (9/1).

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

ولما تبين بالدليل عناية المسلمين بالسنة النبوية روايةً ودرايةً -سندًا وممتنًا- منذ الصدر الأول من الإسلام في عهده ﷺ، لم يبق في الخلد ريب من صحة ما وصل إلينا من أحاديث صحيحة، بينما يبقى مجال البحث في الأحاديث الآحاد واجباً على مريد الحق. كما يتعين الاعتراف بحسن صنيع علماء الإسلام السابقين عامة، وأهل الحديث خاصة، لما أبدعوه من منهج قويم، وعلم وعمل دقيق، وهو الأمر الذي أقر به بعض العلماء المنصفين، فهذا هو أحد علماء التاريخ يصنف كتاباً في علم التاريخ أسماه "مصطلح التاريخ"، تيمنا واقتداء بعلم "مصطلح الحديث"، ولم يكتف بالعنوان فقط، بل أشاد بعلم مصطلح الحديث في مطلع مقدمة كتابه، واستفاد منه منهجه وأخذ من قواعده أصولاً لدراسة الوقائع التاريخية وتحصيل الحقائق من الأساطير، فقد جاء في المقدمة: "وأول من نظم نقد الروايات التاريخية، ووضع القواعد لذلك؛ علماء الدين الإسلامي، فإنهم اضطروا اضطراراً إلى الاعتناء بأقوال النبي ﷺ - وأفعاله لفهم القرآن - الكريم -، وتوزيع العدل. فقالوا: "إن هو إلا وحي يوحى، ما تلي منه فهو القرآن، وما لم يتل فهو السنة"، فانبثقوا لجمع الأحاديث ودرسها وتدقيقها، فأتحفوا علم التاريخ بقواعد لا تزال، في أسسها وجوهرها، محترمة في الأوساط العلمية حتى يومنا هذا"¹.

الفرع الثاني: موقف القرآنيين من السنة النبوية.

رغم الجهود الجبارة المباركة التي قام بها العلماء المسلمون قديماً وحديثاً في العناية بالسنة النبوية المطهرة، غير أنّ حكمة الله تعالى شاءت أن يوجد شرذمة تظهر في كل زمان تنكر السنة، أو تطعن وتشكك في حجيتها، فقد كان -ولا زال- في كل جيل من ينشئ في الموضوع، يبتغي الفتنة والصد عن سبيل الله تعالى.

1 أسد رستم: مصطلح التاريخ، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط 2020م، ص 7.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

غير أنه لم يكن يسمع لهم صدى، ولا يكاد يعثر لهم على أثر، لما كانت شوكة الإسلام قائمة، ورايته ترفرف عاليًا، وأهل الإسلام عزيزون بإسلامهم، لا يرضون الذلّ ولا المهانة ولا الاستكانة لغيرهم. فما إن يظهر مشكك في سنته -ﷺ- حتى يلقي الردّ الكافي الشافي الذي يلجمه ويفحّمه، لأنهم أيقنوا كلّ اليقين أنّ "هذا الحديث إنما هو دين الله بعد القرآن، وأصل كل فقه؛ فمن طعن فيه، فإنما يطعن في دين الله تعالى"¹. كما أنه لم يكن في القديم كلّ مراتب من السنن مدخول الغرض، بل منهم طلاب الحقّ، الذين إذا تبين لهم الهدى أقبلوا إليه وأعرضوا عن الذي كانوا عليه، فقد ورد في الآثار أنه بينما كان عمران بن حصين² يحدث عن سنة نبينا ﷺ، إذ قال له رجل: "يا أبا نجيد حدثنا بالقرآن"، فقال له عمران: "أنت وأصحابك يقرؤون القرآن، أكنت محدثي عن الصلاة وما فيها وحدودها؟ أكنت محدثي عن الزكاة في الذهب والإبل والبقر وأصناف المال؟ ولكن قد شهدت وغبت أنت." ثم قال: فرض علينا رسول الله -ﷺ- في الزكاة كذا وكذا، وقال الرجل: "أحييتني أحياءك الله"³، وقيل أنه ما مات هذا الرجل -المعتز- حتى صار من فقهاء المسلمين⁴.

وقد حُرّر في "الأم" حوار طويل للإمام الشافعيّ رحمه الله تعالى مع أحد المتردّدين في أمر السنّة النبويّ المطهّرة جاء فيه -مختصراً-: "قال لي قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه: أنت عربي

1 أبو سعيد الدارمي: نقض الدارمي، ت: رشيد بن حسن الألعلي، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، 1998م، (640/2).

2 عمران بن حصين بن عبيد، الخزاعي، الكعبي، فقيه من فقهاء الصحابة، وفاضل من فضلائهم، توفي سنة (52هـ) بالبصرة بالعراق. ر: ابن الأثير: أسد الغابة (4/269)؛ ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ت: عليّ مُحمّد البجاوي، دار الجليل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ-1992م، (3/1208)؛ ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعليّ مُحمّد معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ، (4/584).

3 أخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب العلم، فصل في توقير العالم، (ح 372، 1/192)؛ والطبراني في معجمه الكبير -بلفظ آخر-، (ح 369، 18/166).

4 الحاكم: المستدرک على الصحيحين، (1/192).

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

والقرآن نزل بلسان من أنت منهم، وأنت أدري بحفظه، وفيه لله فرائض أنزلها، لو شك شاك قد تلبس عليه القرآن بحرف منها، استتبتته، فإن تاب وإلا قتلته... أفيجوز أن يفرق بين شيء من أحكام القرآن، وظاهره واحد عند من سمعه بخبر من هو كما وصفتم فيه؟ وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله وأنتم تعطون بها وتمنعون بها؟... قلت: لقد فرض الله جل وعز علينا اتباع أمره؛ فقال: **(وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)** [الحشر: 7]، قال: إنه لبين في التنزيل أن علينا فرضاً أن نأخذ الذي أمرنا به، وننتهي عما نهانا رسول الله ﷺ، قال: قلت: والفرض علينا وعلى من هو قبلنا ومن بعدنا واحد، قال: نعم، فقلت: فإن كان ذلك علينا فرضاً في اتباع أمر رسول الله ﷺ، أنحيط أنه إذا فرض الله علينا شيئاً، فقد دلنا على الأمر الذي يؤخذ به فرضه؟ قال: نعم؛ قلت: فهل تجد السبيل إلى تأدية فرض الله عز وجل في اتباع أوامر رسول الله ﷺ - أو أحد قبلك أو بعدك ممن لم يشاهد رسول الله ﷺ - إلا بالخبر عن رسول الله ﷺ!! وإن في أن لا آخذ ذلك إلا بالخبر لما دلني على أن الله أوجب علي أن أقبل عن رسول الله ﷺ!"¹.

هذا لما كان الإسلام عزيزاً بأهله وأهله عزيزون به، والعكس بالعكس؛ فكلما ابتعد المسلمون عن دينهم، ضعفت شوكتهم، وزادت صولات أعدائه، وجرائهم عليه؛ ومن ثمة أصبح المشككون الرافضون لسنّته ﷺ - في العصر الراهن أكثر جرأة وتطاولاً، فأصبحت لهم أسماء يلتفون حولها - القرآنيون، والحداثيون -، وصار لهم منصات وقنوات خاصة ينتمون إليها أو يمتلكونها، منها يثّون أفكارهم إلى العالم أجمع، ولهم مؤسسات كبرى تدعمهم وتطبع ترهاثم في الكتب والمجالات المختلفة².

1 الشافعي: الأم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 1393هـ، (2736275/7).

2 من تلك الوسائل الإعلامية المختصة في نشر الشبهات والضلالات ضد الإسلام وأهله، نذكر على سبيل المثال لا الحصر: إذاعة مونتيكارلو الدولية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، وكذلك الحصص التي يقدّمها المصري إسلام البحيري، والسعودي الناشط بالإمارات العربية المتحدة سليمان الهتلان، وغيرها.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

أولاً: لماذا السنّة بالذات؟

معلوم أنّ القرآن الكريم هو مصدر الأحكام الكليّة، فلم يفصل إلا في مسائل قليلة - كالميراث والطلاق مثلاً -، كما لا يخف أنّ السنّة النبويّة هي مصدر أغلب الأحكام التفصيليّة - في العبادات والمعاملات، وما يتعلّق بالسياسة ونظام الحكم والعلاقات الدوليّة - . لذلك كان الطعن في حجّيّة السنّة النبويّة، وعدم الاعتراف بها مصدرًا للتشريع الإسلامي، مع الإقرار الظاهري بالقرآني الكريم، مكيدة للذهاب بالشريعة الإسلاميّة، وإحلال فتوى العقول والأهواء البشريّة محلّها، مدثرةً في ثوب الإيمان والتمسك بالقرآن الكريم، الذي يظهره هؤلاء (المجددون لدين الله المنافحون عن كتابه)، وقد حدّثنا محدّث الأمة الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه من هذه الفئة فقال: "إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ فَإِنَّهُمْ أَعْدَاءُ السُّنَنِ، أَعْيَنَتْهُمْ الْأَحَادِيثُ أَنْ يَحْفَظُوهَا، فَقَالُوا بِالرَّأْيِ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا"¹.

كما أنّه بالعودة إلى الوراء قليلاً نجد أنّ مرجع هذه الفرية إلى المستشرقين؛ حيث تناول القرآنيون موضوع السنّة النبويّة بنفس أدوات وأساليب المستشرقين سابقاً كـ "جولد تسيهر"، و"جوزيف شاخ"، و"هاملتون جب"، و"روبسون"...، وأعادوا إحياء نفس الشبهات التي طرحها المستشرقون قبلهم؛ إذ يزعمون أن الحديث لا يعدو أن يكون أخباراً ومرويات تاريخيّة وأنّه بقي مائتي

1 أخرج الدراقطني في سننه، كتاب النوادر، (ح 4280، 5/ 256)؛ والبيهقي في المدخل، باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس في موضع النص، (ح 213، 1/ 190)؛ وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، باب: ما جاء في ذم القول في دين الله تعالى بالرأي والظن والقياس على غير أصل وعيب الإكثار من المسائل دون اعتبار (ح 2004، 2/ 1042)؛ وابن ماجه في سننه، كتاب: الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب: اجتناب الرأي والقياس، (ح 52، 1/ 20)، وصححه الألباني: ينظر تعليق المحقق على سنن ابن ماجه.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

سنة غير مكتوب¹، وأسوأ منه من ادعى أنّ رواة الحديث لم يجمعوا سوى ما يوافق أهواءهم، أو أنّهم كانوا يخترعون الأحاديث للاحتجاج على صحة مذاهبهم - في تدوين الحديث أو عدم تدوينه -²، وقد تكفل العلماء المسلمون بدحض افتراءاتهم، وبيان زيفها، وجاؤوا على بنيانهم من القواعد فلم يبقوا لهم أثراً قائماً.

فهدف هؤلاء هو الوصول إلى إقناع غيرهم بعدم حجّية السنّة، وأنّ القرآن الكريم هو وحده المصدر النقليّ للشرعية الإسلامية، وبما أنّ أغلب أحكامه كليّة مجمّلة، فهي تحتاج إلى بيان وتفصيل، ولا سبيل إلى ذلك - بعد إسقاط السنّة كمصدر للتشريع - سوى بالعقل، مستعيناً باللغة والتراكمات المعرفيّة في شتى العلوم - باستثناء العلوم الإسلاميّة -. ومن ثمّة يجتهد كلّ قارئ للنصّ القرآني في تأويله حسب تخصصه العلمي، وفهمه للغة النصّ، ولا يسع وقتئذ التوصل إلى شريعة واحدة، بل إلى - شرائع - وتأويلات متعدّدة ومتجدّدة ولا محدودة، وهي في الوقت ذاته غير ملزمة؛ لأنّ لكلّ ذي عقل الحق في أن يؤوّل النصّ القرآني كيفما يشاء، فتختفي معالم الدين شيئاً فشيئاً، لأنّه "لو ساغ رد سنن رسول الله - ﷺ - لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب؛ لردّت بذلك أكثر السنن، وبطلت بالكلية؛ فما من أحد يحتاج عليه بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا ويمكنه أن يتشبت بعموم آية، أو إطلاقه، ويقول هذه السنة مخالفة لهذا العموم والإطلاق فلا تقبل"³؛ إلى أن يعود الإسلام غريباً كما بدأ غريباً.

1 جوستاف بفان مولر: الإسلام في الفكر الاستشراقي، ص 124-128.

2 أجنّس جولد تسيهر: دراسات محمّديّة، تر: الصديق بشير نصر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد العاشر، ص 568.

3 ابن قيم الجوزية: الطرق الحكميّة في السياسة الشرعيّة، ت: محمّد جميل غازي، مطبعة مدني، القاهرة، مصر، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، ص 107_108.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

ثانياً: القرآنيون وتأويل النصوص الشرعية.

يقول الإمام الشافعي رحمه الله "لم أسمع أحداً نسبته للناس أو نسب نفسه إلى علم، يخالف في أن فرض الله عز وجلّ اتباع أمر رسول الله ﷺ، والتسليم لحكمه؛ بأنّ الله عز وجل لم يجعل لأحد بعده إلاّ اتباعه، وأنّه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، وأنّ ما سواهما تبع لهما، وأنّ فرض الله تعالى علينا وعلى من بعدنا وقبلنا في قبول الخبر عن رسول الله ﷺ - واحد، لا يختلف في أن الفرض والواجب قبول الخبر عن رسول الله ﷺ - إلا فرقة"¹، ويقول الإمام الشوكاني: "الحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام، ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الإسلام"²، ومن مسميات هذه الفرقة التي لا حظ لها في دين الله تعالى "القرآنيون".

لقد أنكر فريق من القرآنيين الاحتجاج بسنة الحبيب محمد ﷺ، صراحة وبشكل مباشر، تحت ذريعة الاكتفاء بالقرآن، وبرّروا عدم اعترافهم بحجية السنّة مطلقاً، كونها كلام بشري لا قداسة له، يقول سامر إسلامبولي في شرحه لمفهوم النص: "أنّ يكون النص مقدّساً بمعنى نسبته للخالق؛ لأنّ نصّ الناس لا قيمة له، وغير ملزم لأحد (...)", وما سوى نصّ الخالق فلا قداسة له ولا تعظيم ولا تسليم، وينبغي نقده وتعديله، حسب المستجدات من التطوّر"³؛ فإنّ ما سوى كلام الخالق - القرآن الكريم - هو حتماً كلام البشر، وكلام البشر - والرسول ﷺ أحد البشر - لا قداسة له.

1 الشافعي: الأم، (7/ 273).

2 الشوكاني: إرشاد الفحول، (97/1).

3 سامر إسلامبولي: تحرير العقل من النقل، ص 40-41.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

بينما اختار فريق منهم طريقاً آخر في التبرير لإنكار السنّة المطهّرة، فاستعار الشبهات القديمة للمستشرقين وغيرهم؛ كشبهة تأخّر تدوين السنّة النبويّة، وشبهة حجّيّة خبر الآحاد¹، وشبهة معارضة بعض الأحاديث لما في القرآن الكريم، وشبهة تعارض الأخبار في النهي عن تدوين السنّة، مع الأخبار التي تثبت تدوين بعضها على عهده ﷺ، لينتهوا بذلك إلى أنّ "حديث النبيّ: هو كلام صدر من إنسان ومادته في معظمها ظنيّة الثبوت، كما أنّها محلّ للاختلاف من كونها مصدراً شرعيّاً أم لا، ناهيك عن التحريف الذي أصابها من زيادة ونقصان، وغير ذلك من الأمور الإشكاليّة المتعلقة بمادة الحديث التي في النهاية تنفي عن مادة الحديث المقصد من كلمة النصّ"².

ونتيجةً لاستغناء القرآنيين عن السنّة النبويّة المطهّرة؛ لم يبق لهم وقتنذ إلاّ اللّغة العربيّة والعقل سبيلين لتفسير القرآن الكريم، بعيداً عن مدلول الكلمات المرتبط بصناعة اللسان، أو البيان النبويّ لمعانيها. ولذلك نجدهم يعتقدون أنّ كلّ من توصّل إلى إدراك معاني اللّغة العربيّة عن طريق البحث المعجمي في القواميس أو غيرها، وله عقل نيّر يستطيع به ربط الألفاظ بدلالاتها عقليّاً، مخوّل لفهم وتفسير القرآن الكريم³، بعيداً عن شروط الاجتهاد التي اشتراطها العلماء والأصوليون في المجتهد - المفسّر أو الأصولي أو الفقيه-؛ محتجين بقوله ﷺ: **(وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ۖ)** [القمر: 17]. ومن ثمة لم يبق إلاّ الاجتهاد في مدلولات الألفاظ حسبما توصل إليه العقول -أو

11 وقد خصّص القرآني سامر إسلامبولي جزءاً من كتابه "دراسة نقدية لمفاهيم أصوليّة" لدراسة حجّيّة خبر الآحاد في ستّ وعشرين صفحة.

2 سامر إسلامبولي: تحرير العقل من النقل، ص 41.

3 ر: شريف هادي: "تعريف القرآنيين"، الموقع الإلكتروني "أهل القرآن"، 07-10-2006م، https://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=346

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

يسوق إليه الهوى-، ولا شك أنّ العقل وحده يعجز عن إدراك معاني كلام الله تعالى المعجز، فلا بدّ له من توجيه إلهي، وهو ما بيّنه رسوله الكريم ﷺ في سنّته المطهّرة، بما أوحاه الله تعالى إليه، إيماناً بقوله ﷻ: **(وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۖ ۗ)** [النجم: 3-4]. وقد خلف التطبيق المأزوم لهذا المنهج العليل في فهم نصوص الوحي، نتائج تعارض العقل، وتناقض الشرع، ولا يرضى بها إلا ضالّ متبع لهواه.

الفرع الثالث: نماذج من تأويلات القرآنيين للنص الشرعي:

أوغل القرآنيون في التأويلات حتى لم يكادوا يبقوا على الدين القويم من أثر، بل أبدعوا ديناً جديداً لم ينزل الله به من سلطان، فأنكروا السنّة النبويّة، وأولوا الآيات القرآنيّة الأمر باتّباع النبي ﷺ، بأنّ الاتّباع المقصود إنّما يكون فيما بلغه من القرآن فقط. وأعطوا مفهوماً جديداً للإسلام والإيمان، وكذلك فعلوا في الجانب التشريعي: فأباحوا الكبائر؛ كالربا - ما لم يكن أضعافاً مضاعفة -، وشرب الخمر، والزنى - إذا كان بالتراضي -، وجوّزوا كشف العورة، وأسقطوا وجوب الحجاب على المرأة، كما أسقطوا وجوب الصيام، وجعلوه على التخيير بين الفدية والصيام... إلى غير ذلك من البهتات والمفتريات، التي ما أنزل الله بها من سلطان، ولا تقبلها مع القرائح والأذهان. وقد انبرى للردّ عليهم غير واحد من الباحثين والعلماء المسلمين، منهم الباحث اللغوي يوسف الصيداوي في كتابه القيم "بيضة الديك" حيث نقض فيه الأسس اللغويّة التي بنى عليها شحور اجتهداه التشريعي المزعوم، وفي هذا البحث سنذكر بعض الشواهد، ونناقش بعض النماذج التي لم نطلع على مناقشتها من قبل غيرنا من الباحثين.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

أولاً: نماذج من الإنزلاقات المنهجية لدى القرآنيين: لقد وقع القرآنيون في عدّة تناقضات وإنزلاقات منهجية، وفيما يلي بيان لبعض الشواهد في ذلك:

1- نفي الترادف، ثمّ العمل به: لقد بنى القرآنيون تأويلاتهم لكلام الله تعالى على أساس اللغة، ومن أهم منطقتاتهم التي يُكثرون ذكرها والاستدلال بها، مبدأ نفي الترادف¹؛ إذ يعدّون القول بوجود الترادف في القرآن الكريم أحد أهم أسباب تخلف المسلمين، وضياح المفهوم القرآني². وفي ذلك يقول شحرور "جاء التنزيل الحكيم ليطوّر اللغة العربية، بحيث ألغى الترادف في الألفاظ وفي التركيب، وانتقل باللغة العربية إلى مستوى التجريد الكامل بحيث تستوعب أكبر المكتشفات. فاللوح المحفوظ غير الإمام المبين، والكتاب غير القرآن، و(لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) [النساء: 11] لا تعني "للذكر مثلاً

1 الترادف ألفاظ متحدة المعنى وقابلة للتبادل فيما بينها في أي سياق، وقد اختلف العلماء قديماً وحديثاً في وقوع الترادف في اللغة العربية، فذهب قوم إلى إقراره وآخرون إلى إنكاره، وفرّق بعضهم بين الجزئيّ قبله، وبين الكليّ فمنعه، ولكلّ منهم أدلته، ولكن عند تحقيق النظر في كلام أهل اللغة في المسألة، نجد أنّهم يتفقون في دلالة المفردات المتعددة على نفس الذات، ولكن يختلفون في نوع الدلالة فمنهم من يرى أنّها تدلّ دلالة تطابق، ومنهم من يرى أنّها تدلّ دلالة تنوّع، وهذا الأخير الأقرب للصواب، والأرجح عند التحقيق، كما أنّه يمكن الجمع بين الرأيين، فالترادف حاصل في الدلالة على الذوات والعمومات، غير حاصل في الدلالة على التفاصيل والصفات، والله أعلم.

ينظر في المسألة: كتب اللغة والمعاجم، ومنها: أحمد بن مصطفى الدمشقي: اللطائف في اللغة، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، ص 13 وما بعدها. والصاحبي لابن فارس، باب الأسماء كيف تقع على المسميات، الفروق للعسكري.

2 سامر إسلامبولي: "مفهوم الرجال والنساء في القرآن"، موقع أهل القرآن، 18-06-2010م، <http://www.ahl->
[alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=6642](http://www.alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=6642)، بتاريخ: 19-03-2022م.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

حظ الأنثى". ومن يقل بالترادف في المفردات والتراكيب فكأنما يقول إنّ التنزيل الحكيم نزل على مبدأ "ما أعذب هذا الكلام لا أكثر" مقارنة بالشعر الذي لا يعيبه الترادف والكذب والخيال"¹.

لكننا نجده يوظف الترادف في كتاباته، ومن ذلك قوله في نفس الكتاب: "إن الوجود المادي وقوانينه هما كلمات الله"، ويقول بعدها بسطرين "أن التنزيل الحكيم هو كلام الله"، ثم يقول "هذا لإيماننا واعتقادنا بأن خالق الكون بكلماته هو نفسه موحى التنزيل الحكيم بكلامه"، أليس الكلام إلا مجموعة كلمات مرتبة لتفيد معنى؟! وإذا كان الأمر كذلك فكلمات الله هي كلامه عز وجل، ومن ثمة فالوجود المادي وقوانينه هما التنزيل الحكيم!!

مثال آخر عن وقوعه في الترادف وعدم التزامه بمنهجه، أنه قرر في كتابته التفريق بين محمد -صلى الله عليه وسلم- الرسول (المبلغ، المعصوم) وبين محمد صلى الله عليه وسلم النبي (المجتهد غير المعصوم). بيد أنه استعمل كلمة "الرسول" في معرض كلامه عن "النبي" -حسبما يقتضيه منهجه وتقسيمه- فقال: "وهكذا فإن ما عدا الله، ابتداء من الرسل وانتهاء بالهيئات التشريعية، تنحصر مهمته في الأمر والنهي فقط: ﴿وَمَا آتَايُكُمُ الرِّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَايْكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: 7]... لذا فإن الرسول -صلى الله عليه وسلم- لا يحرم ولا يحلل، وإنما يأمر وينهى، وكلّ نواهيه ظرفية لأنها عبارة عن اجتهادات في تفصيل المحكم كما جاء الرسالة المحمدية، وهي قابلة للنسخ لأنها اجتهادات ظرفية وليست وحياً..."

1 محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم - المنهج والمصطلحات -، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2016م، ص29؛ ونفس المعنى ذكره أيضاً فيصل بن فضيل في مقاله "الشعر والقرآن"، موقع: ترتيل القرآن، <https://tartilquran.com/ara/posts/view/achchi3rou-wa-alQURAAN>

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

2- عدم الاعتراف بأغلب السنة وخاصة السنة القولية (النبوية)؛ ثم الاستدلال بها: يقول

شحرور في معرض توكيده أن النبي ﷺ لم يفسر القرآن، "وإلاّ فما معنى قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ نَبَأٍ مُّسْتَقَرٌّ﴾ [الأنعام: 67] فالنبوة غيبات كونية وتاريخية، فكيف له أن يفسرها إذا؟ ولمن هذا التفسير؟ لمعاصريه أم لمن يولد بعد ألف سنة أو ألفي سنة؟ وهنا نريد أن نوضح أن النص ثابت والسامع أو القارئ متغير، ونفهم بالتالي قول النبي ﷺ: ﴿بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، فَرَبِّ سَامِعٍ أَوْعَى مِنْ مَبْلَغٍ﴾ فالسامع في القرن الحادي والعشرين أوعى بكثير ممن بلغه القرآن في عهد النبوة¹. فهذا هو شحرور يخالف مبادئه؛ فمن جهة تجده يجعل السنة النبوية (القولية) غير ملزمة سوى لمن عاصر النبي ﷺ، ومن جهة يستدلّ بها، ويوضح صحة قوله ﷺ: ﴿فَرَبِّ سَامِعٍ أَوْعَى مِنْ مَبْلَغٍ﴾، فإذا اعتبر السنة القولية ملزمة لمن عاصره ﷺ فقط، فليس له الاستدلال بها؛ لأنّه لم يتلقاها مباشرة مع من عاصره ﷺ، بل إن الحديث وصله بعد خمسة عشر قرناً من عهده ﷺ، وهذا يخالف مبدأه في أنّ السنة القولية لا تفيد العمل إلاّ لمن كان في عهده عليه الصلاة والسلام.

3- غياب الموضوعية في الطرح، ومنه المغالطات المعرفية والافتراء على الفقهاء وهذا ينافي

"الموضوعية" التي يدعون الالتزام بها في مناهجهم: يقول شحرور في كتابه "السنة الرسولية والسنة النبوية" مفترياً على الإمام الشافعي وعلماء الأصول: "إن أكبر بهتان نفتره على الله ورسول يتمثل في أطروحة الوحيين التي وضعها الشافعي، وذلك يجعل السنة في المفهوم التراثي وحياً...، فتحوّلت بهذا الزعم الرسالة الإلهية ذات الطابع العالمي، إلى رسالة محلية عربية شرق أوسطية محنطة في نمط حياة

1 محمد شحرور: السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 105.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

القرن السابع"¹، ولا شك أنّ هذه مغالطة معرفيّة كبيرة، فليس الشافعي هو أول من عدّ السنّة وحياً، بل السنّة عقيدة ويقينا هي وحي رباني، آمن بها الصحابة والتابعون ومن بعدهم، وكذلك آمن بها الشافعي، ويؤمن بها كلّ مؤمن منصف، أضواء نور الحق شغاف قلبه - قبل وبعد الشافعي -، إلى يوم الناس هذا، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4]، وهو لفظ عام يستغرق السنّة النبوية، كما لا يصحّ أن يخرج من الآية إلا ما دلّ الدليل على استثنائه، ولكن توافرت الأحاديث النبويّة، كما دلّت الأدلة العقلية على كون السنّة وحيا إلهيا، وليس صنعا بشريا غير معصوم. وما هذا الافتراء الحداثي للقرآنيين، إلا دليل على الجهل بتاريخ التشريع الإسلامي، أو الجحود والاستكبار عن الإقرار بالحق. كما أنّ زعمه أنّ الإسلام بقي محرّجاً على النمط السائد في القرن السابع، محاولة بائسة فاشلة لتغطية الحقائق، لا تحتاج لدليل لبيان هوانها.

وأما عدّ الإسلام ديناً عربياً شرق أوسطياً كما اختلق شحور القول ونسبه للمسلمين، فهذا أوهى من سابقه؛ إذ لو كان الأمر كما ادعى، لاكتفى النبي - ﷺ - بتبليغ الإسلام للعرب خاصّة، أو لألزم غير العرب - من الفرس والروم وغيرهم - باتباع عادات العرب في الملبس والمأكل والمشرب ونمط المعيشة لما بلّغهم دين الله تعالى ودعاهم للإسلام، أو لاشتراط أن يكون أحد الوالدين عربياً مسلماً ليقبل إسلام الشخص، كما يشترط اليهود ضرورة كون الأم يهوديّة لقبوله كفرد يهودي. أمّا إن كان يقصد اجتهادات بعض الفقهاء، أو أقوال بعض المفتين التي لربّما ضيّقت واسعا؛ كمن قصر الحجاب الشرعي في شكل واحد من اللباس، أو غير ذلك، فتلك اجتهادات بشريّة قد تصيب وقد تخطئ؛ ولا يصحّ تعميمها ولا الحكم على الدين من خلالها.

1 محمد شحور: السنة الرسوليّة والسنّة النبويّة، ص 106.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

4- الاضطراب في القراءة حسب ما يخدم مصالحهم الذاتية: فشحور يستدل -

مثلاً - عن قاعدة النظم، وأهمية فهم المسكوت عنه بقوله عز وجل: **(وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ** **إِلْحَاقٍ)** [الأعراف: 31]، إذ يقول ونحن نفهم ضمناً وبالضرورة أن هناك إثماً وبغياً بحق، ولو لم نقل ذلك لفظاً بالنص¹. لكنّه عندما أتى إلى قوله تعالى: **(لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ)** [النساء: 11]، قال: "لا تعني للذكر مثلاً حظ الأنثى"²، وهذا تناقض واضطراب واضح في المنهج عند شحور.

ومنه أيضاً اضطراب سامر إسلامبولي في توظيفه للقاعدة التي سماها "التتابع"³، حيث وظّفها في إثبات كيفية الصلاة وعدد ركعاتها، أين عدّ تتابع فعل الصلاة بتلك الكيفية ونفس عدد الركعات منذ عصر النبوة، إلى يومنا هذا، ينبئنا أنّ فعله -صلى الله عليه وسلم- كان وحياً تعليمياً عملياً، وأنّ حكم الصلاة بالكيفية المعروفة، وعدد ركعاتها المعروفة هو حكم قرآني⁴. غير أنّه تجاهل القاعدة، أو عطّل العمل بها في مسألة تغطية رأس المرأة في الصلاة، فقال "والتطبيق التاريخي لأمر؛ والالتزام به، أو تواتره، ليس مصداً تشريعياً إلهياً"⁵.

1 محمد شحور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، ص 28.

2 المرجع نفسه، ص 29.

3 جعل سامر قاعدة "التتابع" نظيراً وبدلياً عن قاعدة التواتر. ر: سامر إسلامبولي: تحرير العقل من النقل، ص 285-291.

4 ر: المرجع نفسه، ص 165-170.

5 سامر إسلامبولي: مفهوم السنة غير الحديث، ص 89.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

ثانياً: مناقشة لنماذج من تأويلات القرآنيين: لقد خرج القرآنيون بافتراءات ما أنزل الله بها من سلطان، ولم يقل بها من ادعى الإسلام على مرّ الأزمان لا سنة ولا شيعة قبله، فغيّروا في الأصول والفروع جميعها، من ذلك:

1- مفهوم الإيمان والإسلام: لقد عدّ شحور أركان الإيمان وأركان الإسلام التي تعلّمها المسلمون من حديث جبريل عليه السلام، أكبر (كذبة) حَجَرَ بها أتباع الرسول محمد ﷺ - الإسلام فيهم فقط، عندما اشترطوا شهادة أنّ مُحمّداً رسول الله ﷺ، ثمّ ابتدّع معنيين جديدين للإيمان والإسلام، استقاهما - حسب زعمه - من القرآن الكريم.

أ- تذكرة الدخول إلى الإسلام ليست الشهادتان، ورأس الإسلام هو "لا إله إلا الله" فقط؛ فهو يرى أنّ "تذكرة الدخول إلى الإسلام هي الإيمان بالله واليوم الآخر تسليماً، والإسلام يقوم على هذه المسلمة، والعمل الصالح هو السلوك العام للمسلم، وكلّ مؤمن بالله واليوم الآخر تسليماً ويعمل صالحاً فهو مسلم مهما كانت ملته الدينيّة"¹؛ فاليهوديّ الذي يؤمن بالله وبيوم الحساب مسلم، والمسيحيّ الذي يؤمن بالله واليوم الآخر مسلم، وكذا البوذي أو المجوسي أو غيرهم كلّهم مسلمون شريطة الإيمان بالله واليوم الآخر، ولو أشركوا غير الله في العبادة، ولو كذبوا بما أنزل على محمد ﷺ - ولم يشهدوا بأنّه رسول الله.

الحقيقة أنّ شحور كان جريئاً ومتسرّعاً كثيراً في خوضه لهذه التجربة الخطيرة، حيث أنّ من يتبع فكره لا يكون مسلماً لا بالمعنى العام للإسلام ولا بالمعنى الخاص، فقد خرج بمفهوم جديد

1 مُحمّد شحور: دليل القراءة المعاصرة للتّنزيل الحكيم، ص 25.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

وحاول إيهام الناس بأنه على صواب وأنه هو نفسه الإسلام بالمعنى العام عند العلماء، والفرق بينهما بَيِّن وليس بهيِّن.

الإسلام	وفقا لاصطلاح شحور	وفقا لاصطلاح الشرعي العام
مفتاح الدخول في الإسلام	الإيمان بالله واليوم الآخر تسليما، ويكفي أن تشهد أن لا إله إلا الله	الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله ¹ واليوم الآخر والقدر خيره وشره المقترن بعبادته عز وجل وفق ما شرع منذ أن أرسل الله الرسل إلى أن تقوم الساعة ² .
مقتضياته	العمل الصالح	عبادة الله تعالى في كل زمان ومكان كانت الشرعية فيه قائمة صحيحة لم تحرف ولم تنسخ ³

1 والأدلة على ذلك متوافرة منها قوله جل وعلا: ﴿مَا كَانَ لَشَيْءٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ (79) وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 79، 80]

وقوله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرُسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة: 111]؛ وقوله تعالى: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 84]

2 محمد بن الصالح العثيمين: شرح الأصول الثلاثة، دار الثريا للنشر، مكان النشر غير مذكور، ط 4، 1424هـ-2004م، ص 20.

3 محمد بن صالح العثيمين: تقريب التدمرية، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1419هـ، ص 107.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

ب- المؤمن ليس من آمن بأركان الإيمان الستة؛ وإنما هو من اتبع ملة محمد ﷺ، ورأس أمر الإيمان شهادة أن محمداً رسول الله ﷺ؛ ودليل ذلك -حسب رأي شحرور- أن "التنزيل الحكيم سُمي أتباع ملة محمد ﷺ -"مؤمنون" لأنهم بالإضافة إلى إيمانهم بالله واليوم الآخر كغيرهم من المسلمين فإنهم يقتدون بالنبي ﷺ -في الشعائر، لأن اختلاف الملل الدينية يقوم على اختلاف الشعائر في ما بينها، وكل عمل هو وقف على اتباع الملة المحمدية ولا يقوم به غيرهم هو من الإيمان بنبوّة محمد ﷺ"¹.

إنّ في هذا الاستدلال مراوغة ومغالطة؛ فكما يعلم كلّ مسلم أنّ الإيمان بنبوّة محمد -صلى الله عليه وسلم- هو جزء من ركن واحد من أركان الإيمان الستة المعروفة، فالإيمان بالرسول يستوجب الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم، ولا يسمّى الفرد مؤمناً إلا إذا آمن بجميع الرسل، وآمن إيماناً جازماً بكافة أركان الإيمان الستة التي قررها الرسول ﷺ في حديث جبريل عليه السلام المعروف. وشحرور حاول استغلال النصوص الشرعية التي توجب الإيمان بالنبي محمد ﷺ ليوهم غيره بأنّ ذلك هو معنى الإيمان بالاصطلاح الشرعي مطلقاً، وأن من آمن بمحمد هو المؤمن.

ج- الصلوات الخمس وصوم رمضان ونصاب الزكاة وصلاة الجنازة هي أركان الإيمان، وهي ضدّ الفطرة تماماً، حيث إنّ هذه الشعائر هي من أركان الإيمان وليست من أركان الإسلام ويكون الإبداع فيها بدعة ومرفوضاً، ويقصد بكونها ضدّ الفطرة؛ لأنّ الإنسان مجبول على حبّ الراحة

1 محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، ص26.

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

والحرية، وهذه الأركان من صلاة وصيام وزكاة وغيرها تقيّد حريته، وتنعّص على راحته فهي تكليف ومشقة.

وفي هذا القول شقين للنقاش: أولهما ادعاءه أن الشعائر المذكورة هي أركان الإيمان وهذا مخالف لحديث جبريل عليه السلام الذي بيّن وأرسى فيه الفرق بين الإسلام والإيمان والإحسان، وهو نتيجة لجحود حجّة السنّة النبويّة، فلا يناقش في هذه النتيجة بل يناقش في مبدئه وهو إنكار حجّة السنّة. أمّا الشقّ الثاني: هو قوله أنّ هذه الأفعال مخالفة للفطرة، وهذا قول لم يبدعه شحورر، بل هو أمر تحدّث به كثير من العلماء؛ فالنفس البشرية توّاقة إلى الحرية وتميل إلى التنصّل من كلّ قيد خارجي.

بيد أن ذات النفس البشريّة أيضاً حنّانة إلى التقييد والإلتزام والاتباع، وهو الأمر الذي تجاهله كثير من المفكرين والكتاب في مسألة التكليف، ولهذا ساد الظنّ العام أنّ "التكليف يخالف الفطرة"، بينما أراه متوافقاً تماماً مع متطلبات استقرار الروح الإنسانيّة وثبات الفطرة. ألا ترى أنّك كإنسان - مهما كانت توجّهك الديني و"الإيديولوجي" - تملّ من الرتبة المتواصلة، والراحة الممتدة، والوحدة الفكرية المشتتة؛ فأنت ترى مثلاً مكوثك بالبيت لفترة طويلة يشعرك بالملل بل ويسبب لك المرض والأزمات النفسية وغيرها من المشكلات، بل إنّ انزعالك عن الناس واستبدادك بالرأي والتفكير واتخاذ القرارات يشعرك بالقلق والتوتر، ويشعرك في الوقت ذاته باحتياجك لرأي غيرك. وقد تكون دائماً السفر والترحال، وتفعل ما تشاء دونما سابق استئذان أو استئمار، لكنك سرعان ما تمل، وترغب أن يكون معك من يشير عليك، أو حتى يأمرك فتؤتمر وتنقاد، ولعلك تلحظه في رب الأسرة الذي

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق مناجاة على النص القرآني

يستمتع بدلال أهله وعياله عليه، وسعادته حين يوفر متطلباتهم، رغم ما فيها من الكلفة، والأمثلة في ذلك كثير.

وأبلغ من ذلك، أنك حينما تصل إلى مرحلة غاية في القوة؛ حينئذ بالذات تدرك حجم ضعفك وحاجتك إلى خالقك الذي يأمرك فتؤمر، ويقودك فتتقاد، ويكلفك فترتاح وتسعد، مصداقاً لقوله عز وجل: **(إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)** [فاطر: 28]، ولا شك أن العلم قوة، وأن الخشية من الله تعالى هي إظهار للضعف والافتقار.

ولذلك تجد أن الكثير من غير المتدينين (الأحرار من كل قيد وتكليف) يشعرون بالضيق والحرَج، والكآبة والكدر، والشقاء والضجر، ما يدفعهم إلى وضع حد لهذا الشقاء والانفطار الروحي الذي هم فيه، إما بالانتحار -وهو أمر مجرّم في جميع التشريعات التي تحترم الإنسانية-، أو بالبحث عن الحق -الواجب الإلتباع، المشفوع بالتكليف- ومتى وجدوه التزموا به ووجدوا أن سعادتهم وراحتهم إنما هي في هذه التكاليف التي لا حرج فيها عليهم. فالنفس البشرية لا تميل إلى الحرية ولا إلى الاستقلالية المطلقتين، كما لا تنفر من التكليف أو الإلتباع بصفة نهائية، ومن ثمة كانت التكاليف في الشريعة الإسلامية تراعي فطرة البشر في الميل إلى الراحة؛ فلم تشغل كل وقتهم بالتكاليف فوسّعت دائرة المباحات، بل جعلت حتى نومهم وراحتهم وعاداتهم البشرية عبادة ما اقترنت بالنية، كما لم تتركهم للضياع والحيرة والفوضى التي تسببها الحرية المطلقة، وبذلك كان التكليف موافقاً للفطرة البشرية مراعيّاً لاحتياجاتها الروحية والنفسية والعقلية والجسمية معاً.

2- الأساس في الحياة هو الإباحة: "لذا الوحيد صاحب الحق في التحريم هو الله فقط.

ولكنه أيضاً يأمر وينهى، والنبي كان يأمر وينهى. لأن هناك فرقاً شاسعاً بين التحريم والنهي، ويتضح

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

ذلك على أساس أنّ المحرمات قد أغلقت في كتاب الله وحصرت فيه بـ 14 محرّما لا أكثر ولا أقل، وبالتالي تصبح كل افتاءات التحريم لا قيمة لها. وهكذا فإنّ كل ما عدا الله، ابتداء من الرسل وانتهاءً بالهيئات التشريعية، تنحصر مهمّته في الأمر والنهي فقط (وَمَا آتَايَكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَايَكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا^١ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ٧) [الحشر: 7]؛ حيث إنّ كلاً من الأمر والنهي ظرفي زماني مكاني، والتحريم شمولي أبدي. لذا فإن الرسول ﷺ لا يحرم ولا يحلل، وإنما يأمر وينهى، وكل نواحيه ظرفية لأنها عبارة عن اجتهادات في تفصيل المحكم كما جاء في الرسالة المحمدية، وهي قابلة للنسخ لأنها اجتهادات إنسانية ظرفية وليست وحياً، وكانت بمثابة القانون المدني الذي سنّه لمجتمعه بناءً على اجتهاده الإنساني كقائد أعلى للمجتمع، لذا فإن اجتهاداته ليست وحياً، وجاءت طاعته فيه طاعة منفصلة أي واجبة لمن عاصره من أفراد مجتمعه فقط. علماً بأنّ الدين كما جاء في الرسالة المحمدية يأمر وينهى ويحرم لكنّه لا يمنع لأنّه لا يملك أداة الإكراه: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) [البقرة: 255]، أما السلطة في أي دولة فإنها تأمر وتنهى وتمنع عن طريق السلطة التشريعية فيها وذلك لأن الدولة تملك سلطة الإكراه (السلطة التنفيذية) لكنّها لا تحرم لأن الله فقط هو صاحب الحق في التحريم¹.

ومن مآلات تطبيق هذه القاعدة هو إباحة كثير من الأمور المتفق على تحريمها، كإباحة الربا إذا لم يكن أضعافاً مضاعفة، وإباحة الزنا إذا كان بالتراضي، وجعل عورة المرأة هي العورة المغلظة فقط، فيباح لها كشف فخذاها مثلاً أمام

1 محمد شحرور: دليل القراءة المعاصرة، ص22.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

محارمها مثلاً، وجواز كشف رأس المرأة في الصلاة وغيرها... والأمثلة في ذلك كثيرة.

3- القوامة. كتب محمد شحرور في موضوع القوامة وتحدث عن طرحه في غير ما لقاء، ونشر سامر إسلامبولي مقالاً على موقع "أهل القرآن" بتاريخ الجمعة 18 يونيو 2010م، تحت عنوان "الرجال والنساء في القرآن"، وافتتح مقاله بقول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: 34]¹، وخلاصة قراءتهم أن القوامة لا تتعلق بجنس الذكور دون الإناث، بل تتعلق بالذي يبذل الجهد أكثر وينفق أكثر، أنثى كانت أم ذكر.

أ- عرض المسألة: انطلق الباحث بتقرير بعض المقدمات، ثم انتقل إلى تأويل قول الله عز وجل: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34]، فخلص إلى نتيجة أن المقصود بالرجال في الآية ليس جنس الذكور البالغين، بل هو من نوع المقامات الاجتماعية، يشمل الذكور والإناث، والجن والإنس، شرط امتلاك الوعي والمال، ويصير الصنف الآخر (فئة النساء) يشمل المتأخرين، سواء بالوعي أم بالمال أم بسبب ظروف فرضت عليهم التأخر عن القيام بشؤون أنفسهم؛ ذكورا كانوا أو إناثا جنّا أو إنسا؛ فيمكن للمرأة أن تصير رجل البيت إذا امتلكت الوعي والمال، ويصير الزوج من النساء لاعتماده في معيشته وقيادة أسرته على امرأته، ويمكن أن يتقاسم الزوجان - الذكر والأنثى - قوامة البيت إذا اكتسب كل منهما

1 سامر إسلامبولي: "مفهوم الرجال والنساء في القرآن"، موقع أهل القرآن، 18-06-2010م، http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=6642

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الوعي والمال، ويتفقان على دور القيادة والإدارة، مع العلم أن مقام القيادة غالباً حسب فرز المجتمع للرجل الذكر، والإدارة للرجل الأنثى، وقد يجتمع المقامين في واحد منهما لغياب الآخر لظرف ما.

كما أنّ سامر بنى قراءته هذه على جملة من القواعد، بيّنها فيما يلي:

❖ "عدم وجود الترادف في القرآن الكريم: فمن أهم أسباب تخلف المسلمين، وضياع المفهوم القرآني؛ قولهم بوجود الترادف في القرآن الكريم.

❖ يجب دراسة النص القرآني وفق القاعدتين الآتيتين: "ثبات المفهوم اللساني وتحرك المعنى حسب السياق) وهي أصل لقاعدة (إذا اختلف المبني اختلف المعنى)، فهاتان القاعدتان ينبغي أن ندرس النص القرآني على موجبهما.

❖ الجنس الإنساني في القرآن الكريم نوعان: ذكر وأنثى¹، والعلاقة بينهما علاقة زوجية تكاملية في الوظيفة والحياة؛ لا علاقة تفاضل بينهما، فليس الذكر أفضل من الأنثى، ولا الأنثى أفضل من الذكر، ومثلهما

1 يقول سامر: "تدل كلمة ذكر على دفع فعل بشكل شديد ملتصق مع ضغط خفيف منته بتكرار، وظهر هذا المفهوم بالوظيفة الجنسية التي يقوم بها هذا الكائن فُسِّي ذكراً سواء أكان عاقلاً أم بهيمة، وهي تسمية نوعية ووظيفية فاعلة ليس إلا" سامر إسلامبولي: "مفهوم الرجال والنساء في القرآن"، موقع أهل القرآن، 18-06-2010م، <http://www.ahl->

http://www.alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=6642

الفصل الأول: مفهوم الحداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

كمثل فلقتي حبة الفول، فالواحدة منهما لا تسمى حبة فول، ولا يمكن أن تستمر في الحياة وحدها، ولا يصح السؤال أيهما أفضل؟ لأن كليهما ذات القيمة والأهمية، وكذلك لا يصح السؤال أي منهما وُجد قبل الآخر؟ لأن كليهما وُجدا معاً في وقت واحد.

❖ دراسة مفهوم الرجال والنساء من منطلق أن كليهما إنسان

ومستخدمين القاعدتين المذكورتين وهما:

- ثبات المفهوم لساناً وتحرك المعنى.
- إذا اختلف المبنى اختلف المعنى.
- دراسة كلمة "رجل" رجل في اللسان العربي تدلّ على "فعل يصدر من الكائن الذي يتحرك بصورة مستمرة مع بذل الجهد بصورة لازمة".

ذكر النص الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ، ولم يذكر الذكور قوامون على الإناث، ولو حصل ذلك لانتهى النقاش وظهر لنا المعنى تماماً! فمن خلال استحضار احتمالات معاني كلمة الرجال والنساء التي مرت آنفاً، ينبغي أن نبحث عن قرينة في النص لتحديد المقصد منهما؟

يوجد في النص جملة (بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ)، والتفضيل لا يمكن أن يكون خلقاً؛ من حيث أن الذكر والأنثى كلاهما إنسان لا تفاضل بينهما قط، مما يدل على أن التفضيل اكتسابي من خلال المجتمع، وذلك يتعلق

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

بما اكتسب الإنسان في حياته من الثقافة والوعي، وذلك تحت متناول يد الإنسان سواء أكان ذكراً أم أنثى. (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَؤُلُوا الْأَلْبَابِ 10) [الزمر: 10]. ونلاحظ وجود جملة (وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ)، والأموال لا تأتي مع الإنسان ولادة، وإنما تأتي اكتساباً من العمل والجهد أو الوراثة، فالإنسان في الأسرة (ذكراً أو أنثى) الذي يملك المال إضافة للوعي يملك القرار والقيادة.

فمن خلال القرينتين - الوعي والمال - يكون دلالة كلمة الرجال والنساء من نوع المقامات الاجتماعية، بمعنى أن الرجال هم الفئة من الناس ذكوراً كانوا أو إناثاً، جناً أو إنساً إذا امتلكوا الوعي والمال صار بيدهم زمام الأمور. فالقوامة من قوم وقام ويقوم قياماً، وهي غير وقف التي تدل على تسكين الحركة وانقطاعها على الحد الأدنى، بينما قام تدل على حمل الأمر وانجازه بوعي مستمر، والمسؤولية والعناية مقام متحرك بين الذكور والإناث حسب اكتسابهما له، وهو مقام مسؤولية، وليس مقام تشريف أو تعالي على الآخر أبداً¹.

ب- تحليل ونقد المسألة: لقد ظهر من خلال عرض المسألة ان الباحث قد سعى جاهداً للدفاع عن فكرته في جعل القوامة مسألة لا تخص الزوج الذكر، وأنها مسألة مرتبطة بمدى الإقبال على العمل والإنفاق، ولا ريب في بطلان هذا التأويل، بيد أنه لا بد من بيان أوجه بطلانه.

1 سامر إسلامبولي: "مفهوم الرجال والنساء في القرآن"، موقع أهل القرآن، 18-06-2010م، http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=6642

الفصل الأول: مفهوم الدلالة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

أما المقدمة الأولى المتعلقة بقوله بعدم وجود الترادف¹، فهي مسألة قديمة²، اختلف فيها العلماء؛ فذهب جمهور الأصوليين إلى إثبات الترادف في اللغة العربية³، ويرى بعض الباحثين أنه مذهب المحققين من الأصوليين⁴، بينما يذهب جماعة من جهابذة اللغة والأصول؛ كثعلب⁵، وابن فارس⁶، والعسكري⁷، وابن تيمية،

1 الترادف هو: "توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد": جلال الدين السيوطي: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، ت: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 1424هـ - 2004م، (65)/الشوكاني: إرشاد الفحول، (56/1)؛ السبكي: الإبهاج، (238/1).

2 وهي مبسطة في كتب اللغة والأصول وليس هذا مقام البسط فيها.

3 الأمدي: الإحكام، (23/1)، الشوكاني: إرشاد الفحول، (56/1).

4 محمد بن عبد الرحمن الشايع: الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1414هـ - 1993م، ص132.

5 أبو العباس، أحمد بن يحيى بن زيد، إمام الكوفيين في اللغة والنحو، المعروف بثعلب، ولد ببغداد سنة مائتين هجرية، وتوفي فيها سنة إحدى وتسعين ومائتين، وهو حجة مشهور بالحفظ، من آثاره: "قواعد الشعر"، و"الفصيح". ر: الذهبي: تذكرة الحفاظ، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ - 1998م، (20/666)، إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين، وكالة المعارف الجلييلة في مطبعتها البهية، استانبول، 1951م، ومكتبة الإسلامية والجعفري تبريزي، طهران - خيابان بودر جمهوى، ط3، 1387هـ - 1967م، (1/54).

6 هو أحمد بن فارس زكريا، القزويني، الرازي، المالكي، اللغوي، أبو الحسين توفي في الري سنة خمس وتسعين وثلاثمائة هـ، من آثاره: "مقاييس اللغة" "اختلاف النحاة". ر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، (17/103)، إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين، (1/68)، الزركلي: الأعلام، (1/193).

7 جاء في حاشية العطار: "قَالَ الْكَمَالُ قَدْ وَافَقَهُمَا - يقصد ثعلب وابن فارس - الرَّجَّاجُ وَأَبُو هَلَالٍ الْعَسْكَرِيُّ وَصَنَّفَ كُلُّ مِنْهُمَا كِتَابًا مَنَعَ فِيهِ التَّرَادُفَ وَنَمَّى الْعَسْكَرِيُّ كِتَابَهُ الْفُرُوقَ فَيُفَرِّقُ بَيْنَ الْإِنْسَانِ، وَالْبَشَرِ بِمَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ وَبَيْنَ قُعُودٍ وَجُلُوسٍ بِأَنَّ الْقُعُودَ مَا كَانَ عَنْ قِيَامٍ، وَالْجُلُوسَ مَا كَانَ عَنْ نَوْمٍ وَنَحْوِهِ لِدَلَالَةِ الْمَادَّةِ عَلَى مَعْنَى الِازْتِنَاعِ

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

إلى انكار وجود الترادف في اللغة العربية¹. أمّا عن الترادف في القرآن الكريم؛ فيقول بعض العلماء بوجوده² -وأغلبهم من اللغويين- كابن الأثير³، وابن العربي⁴، وأبي بكر الحسيني⁵، وغيرهم، وذهب المحققون من أهل التفسير والأصول؛ كالرازي، والقرافي، وابن تيمية إلى عدم وقوعه في القرآن الكريم⁶، وهو الراجح -والله أعلم-، كما لا يوجد ترادف في اللغة إلا من باب التجويز في الاستعمال، لأسباب:

- قَالَ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الْمُحَقِّقُونَ مِنْ أَلَمَاءٍ وَأَشَارَ إِلَيْهِ الْمُبَرِّدُ وَغَيْرُهُ". ر: حسن العطار: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (غ.م)، س ن (غ.م)، (1/379).
- 1 ر: السبكي: الإبهاج، (241/1)، الشوكاني: إرشاد الفحول، (1/57)، العسكري: الفروق اللغوية، ص22 وما بعدها.
- 2 ر: محمد بن عبد الرحمن الشايع: الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1414هـ - 1993م، ص163 وما بعدها.
- 3 ابن الأثير 558 - 637 هـ = 1163 - 1239 م): هو نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، أبو الفتح، ضياء الدين المعروف بابن الأثير، من العلماء الكتاب المترسلين، من تأليفه "المثل السائر في أداب الكاتب والشاعر"، "كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب"، "المعاني المختصرة". ر: الزركلي: الأعلام، (8/31).
- 4 ابن العربي: (468 - 453 هـ = 1076 - 1148 م): هو محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر ابن العربي: قاض، من حفاظ الحديث وبرع في الأدب، وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين. وصنف كتباً في الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب والتاريخ. من كتبه: "المسالك على موطأ مالك"، "الإنصاف في مسائل الخلاف"، "أحكام القرآن"، ر: الزركلي: الأعلام، (6/230).
- 5 أبوبكر الحسيني: (1262 - 1341 هـ = 1846 - 1922 م) أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد بن شهاب الدين، باعلوي الحسيني، من آل السقاف: فقيه، له علم بالفنون. له نحو 30 كتاباً في الأصول والفقه والمنطق والطبيعة والكيمياء والفلك والحساب والأدب، منها: "الترياق النافع بإيضاح جمع الجوامع"، "نزهة الألباب في رياض الأنساب"، ر: الزركلي: الأعلام، (2/65).
- 6 ر: المرداوي: التحبير شرح التحرير، (1/361 وما بعدها).

الفصل الأول: مفهوم الدلالة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

❖ إنّ كلام الله معجز؛ وإعجازه يستلزم عدم إمكان استبدال لفظة بأخرى مع تأدية نفس المعنى، ولو قلنا بجواز الترادف لأفضى ذلك إلى إبطال صفة الإعجاز اللفظي عن القرآن الكريم؛ لذلك قال الإمام القرآني: "والأصل عدم الترادف ومهما أمكن تكثير فوائد كلام صاحب الشرع وجعل مدلول لكل دليل فهو أولى من الترادف والتأكيد"¹؛ أي أنّه لا يلجأ إلى القول بالترادف أو التأكيد في كلام الله تعالى إلاّ عند العجز عن إدراك المعنى، وإلاّ فالأصل عدم وجود الترادف.

❖ على القول بجواز وقوع الترادف في اللغة؛ فإنّ ذلك إنّما يكون لافتقار الناس وعجزهم عن وزن أشعارهم -مثلاً- إلاّ باختيار لفظة تتناسب مع الوزن والقافية لتؤدي نفس المعنى تقريباً لا حقيقة، والله هو الغني سبحانه؛ لذلك فإنّ ما من لفظة في القرآن الكريم إلاّ ولها معناها الخاص، علمه من علمه وجهله من جهله. وقد ذهب ابن تيمية أيضاً إلى نفي الترادف في القرآن الكريم إذ يقول: "إنّ الترادف في اللغة قليل، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر، وإما معدوم، وقلّ أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه؛ بل يكون فيه تقريب

1 أحمد بن إدريس القرآني: أنواء البروق في أنواء الفروق، ت: خليل المنصور، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1418هـ - 1998م، (204/3).

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

لمعناه؛ وهذا من أسباب إعجاز القرآن؛ فإذا قال القائل: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا ۖ﴾ [الطور: 8] إن المور هو الحركة كان تقريباً إذ المور حركة خفيفة سريعة¹.

❖ أنه حتى من قال بوقوع الترادف في الألفاظ نفاه عند التركيب، فقد نقل الماتريدي عن الزركشي أنه قال: "على المفسر مراعاة مجازي الاستعمالات في الألفاظ التي يظن بها الترادف والقطع بعدم الترادف ما أمكن؛ فإن للتركيب معنى غير معنى الأفراد؛ ولهذا منع كثير من الأصوليين وقوع أحد المترادفين موقع الآخر في التركيب وإن اتفقوا على جوازه في الأفراد"².

وكذلك ذهب جماعة من المتأخرين، أمثال: شحرور وسامر وغيرهم إلى إنكار وجود الترادف في القرآني الكريم، وهو اتجاه عام في التأويلات المعاصرة، وقولهم ليس بالجديد - كما أسلفنا الذكر -، بل إنه الرأي الذي تمّ ترجيحه في هذه الدراسة، وإذا علم ذلك، بقي النظر في أوجه تطبيق هذا المبدأ في تأويل القرآن الكريم.

أما المقدمة الثانية: فيسلم للباحث أيضاً صحتها؛ فالقاعدتان: "ثبت المفهوم اللساني وتحرك المعنى حسب السياق"، و"إذا اختلف المبنى اختلف المعنى"؛ صحيحتان، وهو أمر معلوم متفق عليه لا يحتاج إلى إقامة دليل عليه، لكن الأمر حجة عليه لا له؛ إذ إن الذكر والأنثى كلاهما خلق الله، لكنهما يختلفان في المبنى؛ بدءاً من الصيغة الوراثية، إلى

1 ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (341/3).

2 محمد أبو منصور الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ت: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ - 2005م، (1/ 272).

الفصل الأول: مفهوم الهداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

الهرمونات، إلى الأعضاء، إلى الشكل الخارجي، إلى الميولات... وغيرها، ومنه كان اختلافهما في بعض الأحكام ضروري؛ ليتناسب مع خصوصية كل منهما.

ولنأتي إلى قوله: "الجنس الإنساني في القرآن الكريم نوعان: ذكر وأنثى وأن العلاقة بينهما علاقة زوجية تكاملية في الوظيفة والحياة؛ لا علاقة تفاضل بينهما".¹

نعم؛ إنَّ الجنس الإنساني في القرآن الكريم ذكر وأنثى²، لكن ما نوع العلاقة بينهما؟ وهل التفضيل المذكور في الآية: (بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ)، أنَّه ليس تفضيلاً خلقياً؛ من حيث أن الذكر والأنثى كلاهما إنسان ولا تفاضل بينهما قط، وأن التفضيل أمر اكتسابي يتعلق بالثقافة والوعي، بدليل قوله تعالى: (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ 10) [الزمر: 10] كما ذكر الباحث؟

1 سامر إسلامبولي: "مفهوم الرجال والنساء في القرآن"، موقع أهل القرآن، 18-06-2010م، http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=6642.

2 أنثى: لأن وسهل؛ والانثى، اللين السهل. وسميت المرأة انثى لأنها ألين من الرجل؛ فسميت أنثى للينها. ر: الأزهرى: تهذيب اللغة، (15/ 107)، الزبيدي: تاج العروس، (5/ 159).

الفصل الأول: مفهوم الهاشية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

لبحث نوع العلاقة بين جنسي الذكر والأنثى في القرآن الكريم، وقضية التفاضل، وجب استقراء ورود لفظي "ذكر"، و"أنثى" واشتقاقهما، وكذا لفظة "فضل" في القرآن الكريم، وبحث دلالة هذه الألفاظ:

الجدول الموالي يبين دلالة لفظي "ذكر"، و"أنثى"، واشتقاقهما في القرآن الكريم:

نوع العلاقة	الآية
الأنثى النوع المقابل لنوع الذكر مطلقاً	﴿الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيْسُمُومَنَ الْمَلَكَةِ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى﴾ [النجم: 27]، ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ [الليل: 3]
الأنثى النوع المقابل لنوع الذكر عند جنسي الإنس والجن	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي مَا قُتِلْتُمُ بِالْحَرِّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾ [البقرة: 177]، ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَى بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: 195]، ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي مَا أَؤْتِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى﴾ [النساء: 11]، ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: 123]، ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى﴾ [النساء: 175]، ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97]، ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ

الفصل الأول: مفهوم العداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

فِيهَا بَغِيرٌ حِسَابٍ ۖ ﴿٤٠﴾ [غافر: 40]	
(فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ) [آل عمران: 36]، (وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ ۖ ﴿٤٤﴾ [النجم: 44]، (فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ ۖ ﴿٣٨﴾ [القيامة: 38])	الأنثى النوع المقابل لنوع الذكر عند جنس الإنس فقط
(ثُمَّ نَبَّيْنَا لِلزَّوْجَيْنِ أَنَّكَ أُنْثَىٰ وَلَئِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۖ ﴿١٤٤﴾ [الأنعام: 144]، (وَمِنَ الْأَبْلِ إِنْتَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ إِنْتَيْنِ ۖ فَلِلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْإِنْتَيْنِ ۖ أَمَا اسْتَمَلْتَ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْإِنْتَيْنِ) [الأنعام: 145]	الأنثى النوع المقابل لنوع الذكر عند جنس الحيوان
(وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۖ ﴿٥٨﴾ [النحل: 58])	البنوة "الأنثى بنت الذكر"
(اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ۖ ﴿٩﴾ [الرعد: 9]، (وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ) [فاطر: 11]، (وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ) [فصلت: 46]	خاصية الحمل والولادة عند الأنثى

يظهر من خلال الجدول أنّ علاقة الذكر والأنثى في القرآن الكريم لا تخصّ الوظيفة "الجنسيّة" فقط - كما أراد الباحث أن يوهم بذلك، خاصة في تعريفه للفظي الذكر والأنثى، بل الله عزّ وجلّ يذكر الأنثى والذكر بهاذين اللفظين في سياقات مختلفة:

الفصل الأول: مفهوم الهداثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص القرآني

➤ أنهما جميعا خلق الله تعالى يتساوون من ناحية العبودية لله تعالى ومثال ذلك، قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ۖ﴾ [الليل: 3].

➤ أنهما جميعا خلق الله تعالى يتساوون من ناحية الإنسانية، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ۖ﴾ [النجم: 44]، والإنسانية - كما هو معلوم - موجبة للتكريم، قال الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]، فكلاهما خلق مكرم ذكرا كان أم أنثى.

➤ أنهما جميعا خلق الله تعالى يتساوون في الأجر على أداء العبادات والطاعات والقربات، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ۖ﴾ [النساء: 123].

➤ أنَّ الذكر من الأنثى والأنثى من الذكر بموجب علاقة البنوة، قال الله جلَّ وعلا: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [النحل: 58]، وبما أنَّ كلَّ من الأنثى والذكر يمثلان أبناء للأنثى والذكر الوالدين، فإنَّ العلاقة بين الذكر والأنثى الأبناء هي علاقة أخوة.

➤ أنَّ الأنثى تتميز عن الذكر بخاصية الحمل والولادة، ولا يملك الرجل ذلك، قال الله عز وجل: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾ [آل عمران: 36].

➤ تفاوت الذكر والأنثى في بعض حالات الميراث؛ فالذكر يستحق ضعف نصيب الأنثى إذا تساوا في رتبة البنوة أو الأخوة، كما في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: 175].

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

من خلال تحليل معطيات الجدول، يلاحظ أنّ علاقة الذكر بالأنثى لا تقتصر على الوظيفة الجنسية - وإن كانت مهمة في تكثير النسل والحفاظ على النوع البشري وتحقيق الخلافة في الأرض -، فبالإضافة لعلاقة الزوجية، هناك أيضاً علاقة الوالدية، والبنوة، والأخوة، والإنسانية، والدين (العبادة)، وأتّهما يتساويان في كثير من الأمور، ويختلفان في بعض الأمور والأحكام، وبغية بحث سبب هذا الاختلاف وعلاقته بالترتيب، يجب رصد موارد صيغة "فضل" في القرآن الكريم.

الجدول الموالي يبيّن مواطن ورود صيغة "فضل" في القرآن الكريم:

نوع التفضيل	موضع ورود صيغة "فضل"
تفضيل بعض الرسل والأنبياء على بعض	﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ [البقرة: 251]، ﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ [الإسراء: 55]
تفضيل الأنبياء والمرسلين على سائر الخلق	﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 87]، ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النمل: 15]
تفضيل المجاهدين على القاعدين	﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولِي الضَّرَرِّ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 94]

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

تفضيل بعض الخلق على بعض في الخلق والرزق ²	(قَالَ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَبْغِيَكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ 140) [الأعراف: 140] ¹ ، ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَأْدِ رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعَنَمَةٍ إِيَّاهُ يَجْحَدُونَ﴾ [النحل: 71]، (أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا 21) [الإسراء: 21]
تفضيل الرجال على النساء وتفضيل النساء على الرجال	(وَلَا تَتَّبِعُوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا 32) [النساء: 32] (الرِّجَالُ قَوَمُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) [النساء: 34]

نلاحظ من خلال الآيات - في الجدول أعلاه - أن الله سبحانه وتعالى ذكر لفظة "فضل" في القرآن الكريم، ونسبها لذاته العلية سبحانه وتعالى في جميع المواضع، فالتفضيل المذكور في القرآن الكريم بين الخلق هو تفضيل إلهي من لدنه عز وجل؛ وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَمْرُؤُا إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ خَدًى وَطَهَّرَكَ وَاصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ 42﴾ [آل عمران: 42]، ومن هذا النوع تفضيله سبحانه وتعالى للنبيين على سائر الخلق، وتفضيل بعضهم على

1 جاء تفسير الآية في البحر المحيط: " أي أغير المستحق للعبادة والألوهية أطلب لكم معبودا وهو الذي شرفكم واختصكم بالنعمة التي لم يعطها من سلف من الأمم لا غيره فكيف أبغى لكم إلها غيره ومعنى على العالمين على عالمي زمانهم أو بكثرة الأنبياء فيهم". أبو حيان: البحر المحيط، (5/ 159).

2 "وقد بين تعالى وجه الحكمة في هذا التفاوت فقال: نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا [الزخرف: 32] وقال في آخر سورة الأنعام: ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم في ما آتاكم [الأنعام: 165]"، ر: فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، (319/20).

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

بعض، كما قد يكون سبب التفضيل أمرا اكتسابيا؛ كتفضيل المجاهدين على القاعدين، والأتقياء على غير الأتقياء؛ قال تعالى: **(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ)** [آل عمران: 110]، والعالمين على غير العالمين؛ قال الله عز وجل: **(قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ 10)** [الزمر: 10]، هذا التفضيل خصّ به الله تعالى من يشاء من خلقه، لحكم هو سبحانه يعلمها: **(لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ)** [الأنبياء: 23]، حيث ميّز الله بعض الخلق على بعض؛ ففضّل بعض الأنبياء والرسل على بعض، وفضل الأنبياء على باقي البشر، وفضّل المتقين والعاملين على غيرهم من البشر، وفضل الذكور على الإناث في بعض الجوانب؛ ومن ذلك أنّ للذكر الزوج الأفضلية في حق ردّ المطلقة طلاقا رجعيًا ولو بغير رضاها، وليس للأنثى الزوجة ذلك الحق، وفضّل الإناث على الذكور في بعض الجوانب الأخرى؛ ومن ذلك تفضيل الأنثى الأم على الذكر الأب في حق البرّ بهما؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "جاء رجلٌ إلى رسول الله ﷺ -فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي؟ قَالَ: «أُمُّكَ» قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: «ثُمَّ أُمُّكَ» قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: «ثُمَّ أَبُوكَ»¹، فتفضيل بعض الخلق على بعض في الخلق والرزق أمر معلوم لا يماري فيه إلا مجادل، قال الله سبحانه: **(وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ 57 وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا**

1 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب من أحق الناس بحسن الصحبة، (ح/5971، 2/8)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب بر الوالدين وأنها أحق به، (ح/2548، 4/1974).

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيقها على النص القرآني

أَصْلَحَتْ وَلَا أَلْمَسِيَّ قَلِيلًا مَا يَتَذَكَّرُونَ ﴿58﴾ [غافر: 57-58]، وذلك لحكم قد أحاط العليم بعلمها، ولا إثم في البحث عما أمكن للعقل إدراكه منها؛ زيادة لفهم، وتأكيدها لليقين، وذودا عن الدين.

أما قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34]، فبالنظر إلى الشطر الأخير من الآية؛ ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَفِظَتْ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ [النساء: 34]، وإلى سياقها، يعلم أنّ المقصود بلفظة "الرجال" هم جنس الذكور البالغين بصفتهن أزواجا، وأنّ لفظة "النساء" تدلّ على جنس الإناث البالغات بصفتهن زوجات، ويقوم لهذا المعنى جملة حجج منها:

❖ قوله تعالى: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَفِظَتْ لِّلْغَيْبِ﴾ [النساء: 34] هو جمع مؤنث؛ فدلّ على أنّ المخاطب بالمقابل هم جماعة الذكور ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: 34].

❖ أنّ سياق الآية في الزواج والطلاق فدلّ على أنّ الأحكام تخصّ المطبقين للزواج ذكرانا كانوا أم إناثا؛ ولذلك كان المقصود بـ: "الرجال" هم جنس الذكور البالغين، والمقصود بـ: "النساء" جنس الإناث البالغات.

❖ قوله تعالى: ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ [النساء: 34] دليل على أنّ المخاطبين في الآية هم الأزواج.

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

ظهر إذا أنّ معنى قوله عزّ وجلّ: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: 34]، أنّ الذكور البالغين بصفتهم أزواجاً، قوامون على النساء الإناث البالغات بصفتهم زوجات، وهو أمر منه عزّ وجلّ وليس إخبار؛ قال ابن عرفة: الظاهر أنه حكم فهو خبر في معنى الأمر مقرون بعلته فالفاء للتسبب، ولو كان خبراً حقيقة للزم الخلف عليه في الخبر؛ لأنّ بعض النّاس على العكس يكون النساء قوامات عليهم¹. فإذا علم ذلك بقي البحث في معنى القوامة والتفضيل المذكورين في الآية.

القوامة في الآية هي العزم²، وتحمل الأمور وسياستها³، وإصلاحها⁴، والمواظبة عليها والاستمساك بها والمحافظة عليها⁵، والاعتناء بها⁶، فتدبر معنى القوامة في الآية، يكون مقام القوامة تكليفاً ومسؤوليةً وزيادة عبء، أكثر منها رفع للدرجة؛ فقد جاء في نيل المرام: "﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: 34]: والمراد أنهم يقومون بالذّب عنهنّ، كما يقوم الحكام والأمراء بالذّب عن الرعية، وهم أيضاً يقومون بما يحتجّن إليه من النفقة والكسوة

1 ابن عرفة: تفسير ابن عرفة، ت: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، (2/ 25).

2 ابن منظور: لسان العرب، (12/ 497).

3 الأزهرى: تهذيب اللغة، (9/ 267)، ابن منظور: لسان العرب، (12/ 502).

4 أحمد بن فارس: مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط (غ.م)، 1399هـ - 1979م، (5/ 43)، ابن منظور: لسان العرب، (12/ 497).

5 الأزهرى: تهذيب اللغة، (9/ 268)، ابن منظور: لسان العرب، (12/ 501).

6 ابن منظور: لسان العرب، (12/ 503).

الفصل الأول: مفهوم الهداية ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

والمسكن"¹، وبيان ذلك قوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34]؛ والفضل هو الزيادة وهو ضد النقص²، وإذا استعمل بزيادة أحد الشيئين على الآخر؛ "فعلى ثلاثة أضراب: فضل من حيث الجنس، وفضل من حيث النوع، كفضل الإنسان على غيره من الحيوان، وفضل من حيث الذات، كفضل رجل على آخر، فالأولان جوهران لا سبيل للناقص منهما أن يزيل نقصه، وأن يستفيد الفضل كالفرس والحصان، لا يمكنهما اكتساب فضيلة الإنسان، والثالث قد يكون عرضيا فيوجد السبيل إلى اكتسابه، ومن هذا النحو التفضيل المذكور في قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النحل: 71]؛ أي في المكنة والمال والجاه والقوة، وكل عطية لا يلزم إعطاؤها لمن تعطى له يقال لها فضل، نحو: واسألوا الله من فضله وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [المائدة: 56]؛ متناول للأنواع الثلاثة من الفضائل"³. فأما المقصود بـ " فضل" في الآية؛ هو التفضيل في الخلق، وهو من النوع الأول؛ حيث فضل الله جنس الذكور على جنس الإناث من حيث الاقتدار على الضرب في الأرض، وطلب الكسب، والذب عن عرضه وعرض أهله، وسياسة شؤون أسرته، وهذا المعنى قريب لقول من قال إنَّ

1 محمد الصديق خان البخاري: نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، ت: محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد الزبيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (غ.م)، 2003م، (1/167).

2 ر: ابن فارس: مقاييس اللغة، (4/508)، الزبيدي: تاج العروس، (30/171).

3 الزبيدي: تاج العروس، (30/171).

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيق ناهيا على النص القرآني

وجه التفضيل يعود إلى كونهن ناقصات عقل ودين¹، والرجال عكسهن؛ "ولذا خصوا بالرسالة والنبوة على الأشهر، وبالإمامة الكبرى والصغرى، وإقامة الشعائر كالأذان والإقامة والخطبة والجمعة [...] والاستبداد بالفراق والنكاح [...] وبالشهادة في أمهات القضايا وزيادة السهم في الميراث والتعصيب إلى غير ذلك"²، لكنه لا يطابقه؛ إذ لا علاقة له باختصاص الذكور بالقيام ببعض الشعائر الدينية الأذان والإقامة والخطبة وغيرها من الأمور الميسورة للنساء عقلاً وعادة، ممتنعة عنهم شرعاً. فالكلام هنا عن ناحية معينة هي التفضيل الجسمي خصوصاً، الذي خصّ الله به الذكور عن الإناث، ورتّب عليه زيادة التكليف، بمقابل التخفيف عن الإناث في ذلك، وهذا التأويل مخالف أيضاً لما ذهب إليه الباحث، من أنّ التفضل في الآية أمر اكتسابي محض³؛ حيث فضّل الله الذكور على الإناث من حيث الخلق الجسماني، والبنية الجسدية، فالرجال أفضل من النساء من حيث القدرة على العمل، وتحمل الأوزان والأثقال الكبيرة، والظروف البيئية القاسية، والقدرة على العمل في أقسى الظروف، وهذا يدرك بالعقل ولا يحتاج للبرهنة عليه. ومع ذلك لا ضير من بيانه لمن ادعى

1 والحديث معروف أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحيض، عن أبي سعيد الخدري، قال: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَى أَوْ فِطْرِ إِلَى الْمَصَلَّى، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ» فَقُلْنَ: وَيَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ»، قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ؟» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ؟» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا» (ح 304، 1/ 68).

2 الألوسي: روح المعاني، (3/ 23).

3 سامر إسلامبولي: "مفهوم الرجال والنساء في القرآن"، موقع أهل القرآن، 18-06-2010م، http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=6642

الفصل الأول: مفهوم الهداثة ودعاة تطبيق نتائجها على النص القرآني

مساواة الإناث للذكور في كافة الجوانب؛ فجسم الأنثى يختلف عن جسم الذكر؛ من حيث المظهر الخارجي من جهة، مما يجعل حركة الذكر أخفّ من حركة الأنثى وأقلّ تعباً، وكذلك اختلاف بشرة المرأة عن بشرة الرجل؛ فالأولى حساسة لا تقاوم التعرّض المباشر المستمر لأشعة الشمس عكس الثانية؛ ولعلّ هذا من بين حكم فرض الحجاب على المرأة دون الرجل، وهما مختلفان أيضاً من حيث الأعضاء الداخلية والتي تتحكم بوظيفة كلّ منهما، فتزيد المرأة على الرجل بوجود الرحم، وهو عضو نبيل حساس، ينبغي المحافظة عليه؛ حتى يؤدي وظيفة حضانة الجنين - في حال حصول الحمل - بصفة آمنة وسليمة، وهذا ما يجعل المرأة تعزف فطرياً عن بعض الوظائف الشاقة؛ كالعمل بالمناجم، والبناء، ورفع السلع... وغيرها، كما أن للهرمونات الأنثوية والذكورية دور هام في تمييز كل جنس على الآخر، وأي نقص أو زيادة في أحدها يسبب خللاً وظيفياً أو نفسياً أو كلاهما؛ فمثلاً عند الأنثى توجد فترات الحمل، والرضاعة، والحيض، والنفاس، وكلّها فترات حساسة جداً، تؤثر في الأنثى جسمياً ونفسياً، فتحتاج فيها الأنثى إلى رعاية خاصّة، وراحة إضافية، أكثر من غيرها من الأوقات، وغالباً ما تكون المرأة في تلك الأوقات سريعة الانفعال، شديدة العاطفة، ضعيفة المدارك العقلية؛ ولأجل ذلك ومن رحمة الله تعالى بعباده - وهو العليم الحكيم - أن خفف عليها كثيراً من المشاق التي تحصل بتأدية بعض العبادات، فأسقط عليها وجوب الصلاة دون المطالبة بالقضاء، وأسقط عليها فرضية الصيام مع المطالبة بالقضاء، ومنع طلاقها أيام حيضها... وغير ذلك من الرخص الخاصة بالأنثى رفقا ورحمة بها، وهذه العوارض كلّها - المذكورة سلفاً - لا تعتري الذكر، فيكون متأهباً في أغلب حالاته، مقتدراً أكثر منها على تحمّل مشاق العمل والضرب في الأرض. وهذا هو الوجه الأول الذي

الفصل الأول: مفهوم الهداثة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

استحقّ به الرجال مقام القوامة على النساء، " قال ابن الأثير: القوم في الأصل مصدر قام ثم غلب على الرجال دون النساء.. وسموا بذلك لأنهم قوامون على النساء بالأمور التي ليس للنساء أن يقمن بها"¹. وأمّا الوجه الثاني لنيل القوامة فهو أمر كسبي وليس خلقي، ويتعلّق بالمال خاصّة **(وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ)** [النساء: 34]، فقوامة الرجل على المرأة لا تكتمل ولا تصح إلاّ بتمام هاذين الوجهين، أمّا الوجه الأوّل فهو هبة من المنان ليس لأحد تغييرها، وأمّا الثاني فيتعلّق بالسعي والكسب لتحصيله؛ وهو الأمر الذي على الرجل إذا أراد أن ينال مقام القوامة كاملة أن يسعى إلى اكتسابه، لأن تخلفه أو اختلاله يسبب غالباً النزاع والمشاكل.

فالذكور البالغون بصفاتهم أزواجاً مسؤولون على رعاية وحماية وكفاية الإناث البالغات بصفتهن زوجات لهم، وهم مطالبون بحسن سياسة المؤسسة الأسريّة خاصتهم، والقيام بمختلف شؤونها، وإصلاح الأمور فيها، وذلك لما هيّأهم الله به لتحمل هذه المسؤولية، وما يقومون به من مجهودات في الكسب والانفاق على هؤلاء الإناث البالغات الزوجات، ونلاحظ عدل ورحمة الله تعالى بالعباد؛ فقد أناط الله تعالى الزيادة في الخلق بالزيادة في التكليف، وجعل في كلّ حال أجراً عادلاً، وهذه المسألة هامّة في تقرير مسألة استحقاق الذكر لمثل حظ الأنثيين في الميراث، وسيأتي بيانها في موضعها بإذن الله تعالى.

1 ابن منظور: لسان العرب، (12/ 505).

الفصل الأول: مفهوم الحديث ودعاة تطبيقها على النص القرآني

وتأكيداً للنتيجة التي وصل إليها نقد هذه القراءة، من بيان خطئها، والتعسف في تأويل الخطاب القرآني دون مراعاة لفقه الحال والمآل، يمكن النظر في مآل النتيجة التي خلص إليها الباحث وذلك في قوله: "الرجال هم الفئة من الناس ذكوراً كانوا أو إناثاً، جنّاً أو إنساً إذا امتلكوا الوعي والمال صار بيدهم زمام الأمور، واكتسبوا مقام القوامة على الصنف الآخر الذي هو من فئة النساء بعمومها المتأخرين سواء بالوعي أم بالمال، أم بسبب ظروف فرضت عليهم التأخر عن القيام بشؤون أنفسه؛ فيمكن للمرأة أن تصيرَ رجلَ البيت إذا امتلكت الوعي والمال، ويصيرَ الزوجُ من النساء لاعتماده في معيشته وقيادة أسرته على امرأته، ويمكن أن يتقاسم الزوجان - الذكر والأنثى - قوامة البيت إذا اكتسب كل منهما الوعي والمال، ويتفقان على دور القيادة والإدارة، مع العلم أن مقام القيادة غالباً حسب فرز المجتمع للرجل الذكر، والإدارة للرجل الأنثى، وقد يجتمع المقامين في واحد منهما لغياب الآخر لظرف ما"¹.

فبالنظر إلى ما تؤول إليه هذه القراءة في الواقع؛ يُدرك هوان تأويل سامر للخطاب القرآني في هذه الآية؛ ذلك أنّ الأخذ بها يؤول إل الفوضى والتنازع والتشتت وعدم الاستقرار الأسري؛ وبذلك تختل موازين الحياة، ويتنصل كل طرف من مسؤوليته، وتسقط الأسر في فخ العلمانية؛ حيث يفكر كل شخص في مصلحته منفردة، ولا يهتم لحال الآخر؛ فيختار كلا الطرفين الراحة ويرمي بالمسؤولية على الطرف الآخر، أو يختار كلاهما القيادة ويتنازعان عليها تنازع التيوس، فيضر كلاهما نفسه وغيره. ومن ثمّة تعمّ الفوضى، ولا يجلّ صغيرٌ كبيراً، ولا يرحم كبيرٌ صغيراً، ولا يحترم رجل امرأة، ولا تقدّر امرأة

1 سامر إسلامبولي: "مفهوم الرجال والنساء في القرآن"، موقع أهل القرآن، 18-06-2010م، http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=6642

الفصل الأول: مفهوم العدالة ودعاة تطبيقها على النص القرآني

رجالاً؛ ويتعامل الجميع من منطلقات المساواة والندية والأحقية في كل شيء، وهي منطلقات ظاهرها فيه السلامة، وباطنها من قبلها العذاب والفرقة والشتات والضلال.

فالواقع يخبرنا بحال أغلب الذكور اليوم - وهم مطالبون بالقوامة، ومجبرون على النفقة على الأهل-، حيث تجد أغلبهم -إلا من رحم ربك- يتنصّل من مسؤولياته، ولا يفقه دوره في الحياة كرجل (زوج)، أو يتنصّل منها خلوداً إلى الدعة. ويخبرنا أيضاً بحال النساء (النسويات=الفيمينستات) اللواتي تطالبن بالمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، وتناطحنا الرجال في حقوقهم ومناصبهم مسؤولياتهم الشرعية والطبيعية. فأضحت المحاكم اليوم تضج بقضايا الإهمال الأسري، والخلع بسبب أو بغير سبب، وقضايا الحضانة والنفقة...، ورغم أنّ النساء معفيات شرعاً من واجب النفقة على الأهل، والعمل لجلب القوت لهم، غير أنّنا نجد الحوانيت والأسواق والإدارات والشوارع العامة والخاصة تعجّ بهنّ، لسبب أو لآخر، وما ذلك إلاّ لاتباع الهوى والإعراض عن الدين الذي جاء مناسباً تماماً لفطرتنا؛ فما طغيان النساء ومناطحتهن للرجال إلاّ لتقصير الذكور في القيام بدورهم وتحمل مسؤولياتهم -آباء كانوا، أو أبناء، أو إخواناً، أو أزواجاً...، بل وصار البعض يشترط على البنت - قبل الزواج بها- أن تجد منصب عمل لتعمل وتساعده على النفقة وغيرها، فأغلبهم أخلد إلى الأرض وأذلّ نفسه ولم يصن عرضه، لعرض من الدنيا قليل! ومن الذكور من يرضى بالزواج بشيخة يزهد فيها العجوز الطاعن، طمعا في مالها، وركونا إلى الراحة!! هذا ومزال أغلب الناس وأغلب القوانين تعطي أحقية القوامة للرجل، فما بالك لو كانت القوامة اختيارية بين الذكر والأنثى، كما دعا الباحث لذلك.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني.

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: مناهج نقد الكتاب المقدس.

المبحث الثاني: المنهج اللساني (الألسني L'inguistique).

المبحث الثالث: المبحث الإبستمولوجي (الدلالي Epistimologiei).

المبحث الرابع: المنهج الأنثروبولوجي (Anthropologiei).

المبحث الخامس: المشاريع التأويلية الحديثة في مجابهة التأويلات الحداثية.

المبحث السادس: التأويلات الحديثة للقرآن الكريم: المآلات وعوامل

الإخفاق.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

يقول محمد أركون: "إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض عليّ اختيار المنهج الملائم وليس العكس، بمعنى آخر فأنا لا أطبق المنهج اعتسافاً على النص. هذا الموقف منهجي ذو أهميّة قصوى، ينبغي عدم استيراد المناهج هكذا، وإصاقها لصقاً على النصوص والمادة المدروسة، ذلك أنه ينبغي إعطاء الكلام للنصّ أولاً، وطرح الأسئلة عليه ومن خلاله، قبل تطبيق أي منهجية أجنبية عليه، إنّ المادة إذا هي التي تفرض اختيار هذا المنهج أو ذاك، وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه وقوابله تعسفاً، نقول ذلك بخصوص كل النصوص فكيف إذا كان الأمر يتعلّق بالقرآن"¹، ويقول الجابري: "طبيعة الموضوع هي التي تحدّد نوعية المنهج، وإذن فإننا اختارنا لنوع (القراءة) التي نقترحها عليكم هنا ليس محكوماً برغبة ذاتية ولا بتحزّب لنوع من المناهج دون غيره بل هو اختيار تملّيه علينا طبيعة موضوعنا: التراث"².

رغم أن هذه التصريحات -ومثيلاتها-، توهم القارئ بالعلميّة والموضوعيّة، التي يلتزم بها كل مفكّر في مشروعه النقدي أو التجديدي، غير أنّ الدراسات الحديثة للقرآن الكريم ما فتئت تثير جدلاً واسعاً على كافّة الأصعدة: العلميّة والأكاديميّة، ومخابر البحث الشرعيّ والفلسفية والقنويات الإعلاميّة... وغيرها. وتتراوح المواقف بين رافضٍ مقصٍ لها البتة، وبين

¹ محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، والمركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1996م، ص230.

² الجابري: التراث والحداثة، ص46.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

متبنٍ لها مطلقاً، وبين راضٍ بها مع اقتراح إجراء بعض التعديلات عليها، لتتناسب وخصوصية النصّ الشرعي.

في هذا الصدد خصص هذا الفصل لدراسة المناهج الحديثة عرضاً وتحليلاً ونقداً موضوعياً، وكذا المناهج التأويلية الحديثة المقابلة لها، من أجل الحكم المنصف على هذه المناهج، وبحث قابلية توظيفها في فهم وتأويل الخطاب القرآني. فما هي أبرز المناهج التأويلية المعاصرة للنصّ القرآني؟ وما هي مبررات وحدود توظيفها؟ وهل هي مناسبة لخصوصيته؟ وما مدى الالتزام بها في دراسة النصّ القرآني؟ وما هي أبرز مآلاتها حاضراً ومستقبلاً؟

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المبحث الأول: مناهج نقد الكتاب المقدس والتأويل الحدائي للقرآن الكريم.

تعدّ معرفة تاريخ فهم وتأويل الكتاب المقدّس، ركيزة أساسية في فهم التأويلات الحدائيّة للخطاب القرآني؛ ذلك أنّ فكرة إعادة تأويل النصّ القرآني تأويلاً حدائياً، بهدف التحرّر من القيود التي فرضها السابقون، وإخراج العقل المسلم من ظلمات الجهل والاتباع، إلى نور العلم والإبداع، تعود إلى أفكار (النموذج) الغربي في تعامله مع نصوصه الدينيّة منذ القرون الوسطى إلى يومنا هذا، والمشكلات المعرفيّة التي اكتنفها الكتاب المقدّس المحرّف المشوب بالأفكار الفلسفيّة اليونانيّة، والوثنيّات القديمة، وكذا تعارض الإيمان الكنسي مع العقل والعلوم على مرّ الزمن. لذلك نجد أنّ من أبرز المناهج التي وُظفت في نقد الكتاب المقدّس، هما المنهجان: الفيلولوجي والتاريخي.

لقد وُظفت هذه المناهج في نقد الكتاب المقدّس للحكم على ما فيه من قصص أو أحكام أو تشريعات أو غيرها؛ ولا ريب في أنّ شكّهم ونقدهم لكتّابهم المقدّس مبرّر، لما وقع له من تحريف وزيادة ونقصان وغيرها. بينما رام بعض الجهّال وغيرهم من الحاقدين الأنذال، استصحب نفس التجربة على نصوص الوحي المحفوظ، بوعد الحفيظ الذي قال: **(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ^٩)** [الحجر: 9]، فلا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يقيناً، لأن الله لا يخلف الميعاد.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المطلب الأول: المنهج الفيلولوجي.

يطلق علم الفيلولوجيا ويقصد به معان كثيرة ومتداخلة؛ نحو "علم فقه اللغة"، و"علم الآداب القديمة"، و"علم النحو التاريخي"، و"علم التراكيب"؛ فهو يهتم باللغة والنصوص المكتوبة؛ بحثاً، وفهماً ونقداً، وتركيباً¹.

ولقد ارتبط علم الفيلولوجيا أولاً بما خلفته الحضارة الرومانية الإغريقية من نصوص مكتوبة؛ حيث اهتم الفيلولوجيون بدراسة مصدر تلك النصوص وتاريخها، واختبار صحتها ونقدها، ثم إعادة تركيب تلك النصوص وطبعها. فكان تعامل الفلاسفة الرومانطيين الألمان، -وبصفة خاصة شليغل Shlegel، ودلتاي Dilthey، وشلايرمخر Shleiermacher-، مع الفيلولوجيا بوصفها تأويلاً عاماً للنصوص، بهدف فهم مقاصد الكاتب والنص معاً، فتكون بذلك عملية إعادة تركيب النص متأسسة على ربط التفسيري والنحوي والبلاغي بقواعد التاريخ والفلسفة². فمهمة الفيلولوجيا إذا هي: دراسة النصوص بشكل يؤهل لدراسة الحضارات القديمة، واستثمارها كمادة مساعدة في بناء

1 ر: أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون: معجم اللغة العربية المعاصرة، (3/ 1761)؛ يوسف الكلاّم: القراءات الحداثيّة للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدّس -دراسة تحليلية نقدية-، مجلة البيان، الرياض، ط1، 1434هـ، ص66؛ إسلام دية: "الفيلولوجيا بين نزعتي التأريخ والتأويل"، أعمال الندوة العلمية الدوليّة التي نظمتها الرابطة المحمّديّة للعلماء يومي 17-18 شعبان 1434هـ الموافق لـ 26-27 يونيو 2013م، الرباط، المملكة المغربية، التأويل -سؤال المرجعيّة ومقتضيات السياق-، الرابطة المحمّدية للعلماء، ط2، 2015م، ص248.

2 المرجع نفسه، ص249.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

التاريخ الحضاري¹. ومن ثمة أمكن القول أنّ الفيلولوجيا بمعناها العام هي: "علم اللغة التاريخي والمقارن"².

الفرع الأول: المنهج الفيلولوجي ونقد الكتاب المقدّس.

معلوم أن الفيلولوجيا بمعناها التقني الدقيق "فنّ يشغل على النصوص المكتوبة، قصد تأسيس نصّ علمي ونشره، وهدف الفيلولوجيا بهذا المعنى، هو السعي حسب الوسع للوصول إلى النصّ الأصلي"³. من خلال هذا التعريف للفيلولوجيا يمكن القول أنّها منهج مبني على أساسين هما:

1- فقدان النصّ الأصلي؛ والهدف هو الوصول إليه أو إعادة بنائه.

2- وجود عدة نصوص مكتوبة مشكوك في صحتها؛ وبالتالي تعرض للدراسة والنقد والمقارنة.

ومن ثمة كانت أهمّ المصطلحات التي ميّزت الفيلولوجيا في القرن التاسع عشر، كما تبلورت في دراسات الكتاب المقدس والآداب اليونانية والإغريقية القديمة، هي: (النصّ الأصلي أو الأم، التركيب أو إعادة بناء النص، وتبيين النصّ في السياق أو الكشف عن السياق المقدّر في النصّ، الشاهد التاريخي المادي، النصّ المتلقّى، النموذج الأصلي)⁴. فالنصّ أو النموذج الأصلي هو التوراة أو الإنجيل،

1 يوسف الكلام: القراءات الحداثيّة للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدّس، ص 66.

2 إسلام دية: "الفيلولوجيا بين نزعتي التاريخ والتأويل"، ص 248.

3 المرجع نفسه، ص 248.

4 المرجع نفسه، ص 248.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

والنصّ المتلقى أو الشواهد التاريخية هي النصوص والنسخ والأسفار العديدة المشكوك في صحتها، والتي يشملها النقد التاريخي واللغوي، والمقارنة والبحث في مصدرها إلى غيرها من خطوات الدراسة الفيلولوجية. من هنا كان توظيف الفيلولوجيا في نقد الكتاب المقدس أمراً منطقيّاً ومشروعاً؛ له دوافعه ومسوغاته:

أولاً: غياب النص (النموذج) الأصلي للتوراة والإنجيل: فلا وجود لكتاب (نصّ مكتوب) يقطع بثبوته بالسند المتصل إلى سيدنا موسى أو سيدنا عيسى عليهما أفضل الصلاة وأزكى التسليم أو غيرهما من الأنبياء¹، وجلّ النصوص المكتوبة منقطعة السند لا تقوى لتمثّل نصاً دينياً مصدرها. وهو ما يدفع بالمفكر اليهودي أو المسيحي إلى ضرورة البحث عن النص الأصلي لدينه.

ثانياً: الأعداد الهائلة من مخطوطات الكتاب المقدس: مع تضارب مروياتها، وتناقض الأفكار الواردة فيها²، رغم أنّ الأقوال فيها تنسب إلى جهة واحدة هو الله تعالى. الأمر الذي أوقع الباحثين المهتمّين بدينهم أو موروثهم الحضاري، في حيرة شديدة، تضطّرمهم إلى دراسة جدية مقارنة وناقدة لتلك المخطوطات والمرويات. فكان اختيارهم للمنهج الفيلولوجي موفقاً ومناسباً؛ حيث مكّن من نقد تلك النصوص، والكشف عن بعض أخطائها، ثمّ فرزها وإعادة ترتيبها تاريخياً أو تركيبها حسب اجتهادهم في ذلك.

1 ر: مُجّد رحمت الله الهندي: إظهار الحق، ت: مُجّد خليل الملكاوي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، ط1، 1410هـ-1989م، (109/1-111).

2 المرجع نفسه، (168/1 وما بعدها).

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

ثالثاً: تعدّد الوسائط وكثرة النسخ: إنّ تعدّد الوسائط في أيّ أمر، مع طول المدّة الزمنية بين تلك الوسائط؛ سبب لإعاقة الفهم، ووقوع التحريف والخطأ، ومكمن للارتباك والشكّ. فما بالك إذا تعلّق الأمر بالنصوص اللاهوتيّة؛ حيث إنّ انتقال المخطوط الواحد على أيدي عدد كبير من النساخ عبر السنين المتباعدة، يقوي احتمال الغلط، بل ويضاعف حتماً من حجم الأخطاء التي تكون لسبب أو لآخر، نحو: اختلاط الحروف المتقاربة في الرسم، فيكتب الناسخ حرفاً عوض الآخر مما يغيّر معنى الكلمة. ونحو: الخطأ في قراءة بعض الكلمات نظراً لقدم لغة تلك المخطوطات، مما يدفع ببعض النساخ إلى نقل الكلمات حسب فهمه، أو بعبارة التي قد تفيد معنى غير المعنى المقصود في الأصل. كما قد يلجأ بعضهم -جهلاً- إلى تصحيح ما يعتقد خطأه دون أن يبيّن ذلك، ويعدّ هذا النوع من الأخطاء الأكثر خطراً لما يسببه من ضياع للنص الأصلي. وهكذا تتراكم الأخطاء من ناسخ لآخر، فيضيع الأصل بين النسخ.

رابعاً: مناقضة الأحكام والتشريعات للعقل والمنطق: ومن ذلك اعتقادهم في الرب أنه ثلاثة وأنّ كلّ واحد من الثلاثة إله، وكعقيدة الخطيئة والفداء، وعقيدة محاسبة المسيح للناس فكلّها عقائد تناقض العقل. وهي أمور جوهريّة من الأصول وليست من الفروع حتى يمكن تجاوزها. تبرّر توظيف المنهج الفيلولوجي في نقد الكتاب المقدس.

لكنّ بقاء العمل بهذه الأفكار المناقضة للعقل، يبرهن على حضور الذاتية وغياب الموضوعيّة في دراسة ونقد الإرث الكنسي. حيث طبق المنهج الفيلولوجي بصورة انتقائيّة، أو جزئيّة على أحسن تقدير؛ إذ لو طبق على جميع النصوص بموضوعيّة؛ لأفضى حتماً إلى كشف خطأ تلك الأفكار التي

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

تتخذ كعقيدة وإيمان واجب الاتباع، ولأبأن مناقضتها للعقل؛ ولأفضى إلى ضرورة تجاوزها وحذفها من الإرث الثقافي اليهودي أو المسيحي.

خامساً: اختلاف لغات النسخ: وما يصحبه من مشاكل الترجمة؛ فمن المعلوم أنّ أسفار العهدين القديم والجديد كتبت بعدة لغات (أو لهجات)، منها العبريّة واليونانيّة والآرميّة وهي لغات الكتاب "النسخ"¹. "وليس هناك أي دليل في مدونة التوراة الحاليّة على اللغة التي كتبت بها أصولها الأولى"². الأمر الذي أوقع نقاد الكتاب المقدّس في ريبة من الترجمات المختلفة للكتاب المقدّس؛ ما يبرّر توظيف المنهج الفيلولوجي في دراسة ونقد تراثهم الديني.

الفرع الثاني: المنهج الفيلولوجي في التأويلات الحديثة للقرآن الكريم.

لأن كان توظيف المنهج الفيلولوجي في تأويل روايات الكتاب المقدس مسوغاً بما تمّ بيانه سلفاً من مبررات ودوافع موضوعيّة وعلمية وواقعية، فإنّ توظيفه في تأويل القرآن الكريم لا مبرّر له من جهات:

1 ر: "بأي لغة كتبت الأسفار المقدسة؟"، موقع الأنبا تكلا هيمانوت (تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية): <https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/bible-gospel/language.html>؛ "ما هو مفهوم الوحي في المسيحية، وإن كان الكتاب يقول "كل الكتاب هو موحى به من الله" (2: 16) فكيف يختلف الأسلوب من كاتب لآخر؟"، <https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/bible-gospel/inspiration.html>.

2 عبد العزيز بن عبد الله وآخرون: لغات الرسل وأصول الرسالات موسى . عيسى . نوح عليهم الصلاة والسلام، المكتبة الشاملة الذهبية، ط(غ م)، التاريخ(غ م)، ص23.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أولاً: ثبوت النص الأصلي بالسند المتواتر إلى رسول الله ﷺ: فالقرآن الكريم ثابت لفظاً ومعنى، بالأسانيد المتصلة المتواترة، بشكل قطعي يقيني لا يسمح للريبة أو الشك بالتشويش عليه؛ فقد اتخذ النبي ﷺ كتاباً للوحي، اجتباهم من صفوة القوم أمانة وبراعة في الخط، وبعد وفاة الرسول ﷺ وضع العلماء -منذ عهد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم- شروطاً غاية في التحرز لقبول الرواية.

ولا يخفى على طالب علم أنّ الخليفة أبا بكر ﷺ كلف زيدا بن ثابت ﷺ -وهو من كتاب الوحي زمن رسول الله ﷺ- بجمع القرآن، بعد إشارة الفاروق ﷺ عليه بذلك، فقام زيد ﷺ بالمهمة على أتم وجه؛ فلم يثبت آية في كتاب الله تعالى إلا وقد اطمأنّ إلى إثباتها كما نزلت على المبلغ الأمين عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، بعدما جمع جميع ما كُتب عليه القرآن الكريم -من صحف، ولحاف، وعسب...- لدى الصحابة ﷺ، واستشهد على كلّ آية مكتوبة شهيدين من الصحابة ﷺ على الأقل. فكانت بذلك عملية جمع القرآن الكريم، عملاً جماعياً مشتركاً، حظي بالقبول، وفرض على الناس الثقة به.

فلا مناسبة لتوظيف المنهج الفيلولوجي في دراسة القرآن الكريم، فالنص الأصلي موجود، ولغته واضحة مبينة، وكُتّبه ثقات منذ العصر الأول للرسالة، وقد وصل إلينا متواتراً بالسند المتصل، كما توعد الله بحفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]؛ فلا يملك أحد أن يحرفه أو يزيد فيه أو ينقص.

ثانياً: الدقة والانسجام والإعجاز: لما كان القرآن الكريم كلام الله تعالى، فهو غاية في الدقة والانسجام، وهو معجز في ألفاظه وتراكيبه ومعانيه جميعاً؛ إذ أعجز جهابذة العرب المتناهون في

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الفصاحة والبلاغة وفنون الخطاب عن الإتيان بمثله، ولم يستطع العلماء في أي عصر من العصور تحديده في معنى ولا تركيب، ما جعل بعض العلماء غير المسلمين يقرّون بذلك انصافاً أو استسلاماً¹.

ولما كان القرآن الكريم بارع اللغة، دقيق الألفاظ، منسجم التراكيب، مبدع المعاني، فلا حاجة للبحث فيه بالمنهج الفيلولوجي القائم على النقد والتشكيك والريبة لغويا أو معنويا أو تاريخيا، إنما اللبيب من يستثمر جهده في التلذذ بتلاوته، وطلب فضله وبركته، والتدبر في آيه ومعانيه؛ لاستنباط حكمه وأحكامه، والظفر بقبسات نوره، ولطائف أسرارهِ.

على الرغم من كلّ هذه الحقائق، والفوارق بين الكتاب المقدّس والقرآن الكريم، إلا أنّك تجد كثيرا من الحديثيين، يقحمون أدوات الفيلولوجيا في دراسة النص القرآني تعسفاً، وهم كالمشكك في طلوع الصبح والشمس بازغة. فالقرآن الكريم كتاب يوافق العقل والعلم ولا يناقض الفطر السليمة، ونصّه ثابت بالتواتر الذي يفيد القطع واليقين. ولا معنى لاستصحاب بعض الحديثيين لتاريخ نسخ الكتاب المقدّس - وما صاحبه من تحريف وزيادة ونقصان - على تاريخ تدوين القرآن الكريم؛ إذ لو كان الصحابة بالفعل يتدخلون في القرآن الكريم بالزيادة أو النقصان كما يدعي الحديثيون، لما وجدت هناك قراءات شاذة، ولا حديث قدسي، ولا حديث نبويّ، ولأثبتوا كلّ ما قاله - ﷺ - قرآناً، ولأضافوا عليه ما أضافوا، ولكن حاشى الله أن يخلف وعده وهو القائل: **(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ^ط 9)** [الحجر: 9].

1 من أولئك العلماء العالم الفرنسي موريس بوكاي، الذي أسلم بعدما اكتشف إعجاز القرآن الكريم وصدقه. ومنهم من أقر بإعجازه ولكن منه الكبر أو اتباع الهوى من الاستسلام لأوامر الله تعالى وإعلان إسلامه.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

فإذا علم أنّ القرآن كلام الله تعالى قطعاً يقيناً؛ فليُعلم أنّ الدعوة إلى
توظيف المنهج الفيلولوجي في دراسة القرآن الكريم، لا تضرّ لا الإسلام ولا القرآن
ولا المسلمين، بل تنفعهم في الدفاع عن صحة دينهم وعقيدتهم؛ شريطة أن يتسم
البحث بالأمانة والموضوعية، وأن يبنى على أسس علمية سليمة؛ فقد دعا الله عزّ
وجلّ في غير ما آية إلى تدبر القرآن الكريم، والبحث عمّا إذا وجد فيه تناقض أو
اختلاف؛ من ذلك قول الله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ
غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا^{٨١}﴾ [النساء: 81].

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المطلب الثاني: المنهج التاريخي وتأويل القرآن الكريم.

يعتبر بعض الباحثين "أنّ التاريخ يشتمل على المعلومات التي يمكن معرفتها عن نشأة الكون كلّ، بما يحويه من أجرام وكواكب ومن بينها الأرض"¹، بينما لا يشترط معظم المؤرخين هذه النظرة الكونيّة، ويقصر معناه على "جملة الأحوال والأحداث التي يمرّ بها كائن ما، أو مجتمع ما"²، من خلال "بحث واستقصاء، وتسجيل، ووصف أخبار وأحوال الحوادث التي ألمت بالشعوب في الزمن الماضي"³.

أمّا المذهب التاريخي، فيعرّف بعدّة تعريفات متقاربة نحو أنّه "ذلك البحث الذي يصف ويسجّل ما مضى من وقائع وأحداث الماضي، ويدرسها ويفسّرها ويحلّلها على أسس علميّة منهجيّة ودقيقة؛ بقصد التوصل إلى حقائق ومعلومات، أو تعميمات تساعدنا في فهم الحاضر على ضوء الماضي، والتنبؤ بالمستقبل"⁴، كما يعرف أيضا بأنّه: "المنهج المعني بوصف الأحداث التي وقعت في الماضي وصفا كيفيا، يتناول رصد عناصرها وتحليلها ومناقشتها وتفسيرها، والاستناد على ذلك

1 حسن عثمان: منهج البحث التاريخي، ص11.

2 عبد الفتاح محمّد العيسوي، وعبد الرحمن محمّد العيسوي: مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، سلسلة دراسات في التراث الإسلامي والعربي، دار الراتب الجامعيّة، ط 1996-1997م، ص242.

3 ر: حسن عثمان: منهج البحث التاريخي، ص12.

4 مجّد سرحان علي الحمودي: مناهج البحث العلمي، دار الكتب، صنعاء، الجمهورية اليمنية، ط3، 1441هـ/2019م، ص36.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الوصف في استيعاب الواقع الحالي، وتوقع اتجاهاتها المستقبلية القريبة والبعيدة"¹، وعرفه بعضهم بتعريف مختصر، بأنه المنهج الذي "يستهدف فهم الحاضر، والتنبؤ بالمستقبل، في ضوء خبرات الماضي وأحداثه، ومعرفة الظروف والملابسات والخبرات والمواقف التي مرّ بها الإنسان منذ بداية حياته"²؛ بناء على ذلك فالمنهج التاريخي هو منهج يقوم بتفسير الأمور وفق تصوّرها التاريخي، بمعنى أنّ الحكم على الحوادث والأفكار، لا يتعلّق بقيمتها الذاتية، بقدر ما يتعلّق بالوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، والظروف والملابسات الآتية التي تزامنت معه³، كما يهدف إلى التنبؤ بالمستقبل بناء على معطيات الحاضر. ومن ثمة كانت نتائج المنهج التاريخي ظنيّة؛ حيث إنّّه يقوم على الحدس والظنّ والتوقع ولا يقوم على يقينيات، فهو لا ينطلق من الملاحظة المباشرة للظواهر والأحداث؛ وبالتالي فإن المصادر المعتمد عليها إمّا وثائق مكتوبة من طرف أشخاص آخرين، أو سماعات قد تمتاز بالكذب أو الزيادة أو النقصان، وبالتالي هي في الغالب مصادر غير دقيقة، كما قد تخفى على المؤرّخ بعض الحقائق التي تعدّ مفاتيح في فهم وتفسير الظاهرة محلّ الدراسة، وبناء عليه لا يمكن الاطمئنان إلى نتائج المنهج التاريخي الاطمئنان التام؛ ذلك أنّه يستند على أدلّة وبراهين جزئية وغير دقيقة، يضاف إليها ما يعترّيه من الذاتية، فضلاً عن كون التنبؤ بالمستقبل، أمر احتمالي غير يقيني، لا يمكن الجزم به مهما قويت الدلائل. على الرغم من ذلك لا يمكن إنكار أهميته في دراسة تاريخ الحضارات السابقة، وفهم وتحليل وتفسير بعض الظواهر، التي يتعسّر فهمها.

1 محمد سرحان علي الحمودي: مناهج البحث العلمي، ص37.

2 عبد الفتاح محمّد العيسوي، وعبد الرحمن محمّد العيسوي: مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، ص243.

3 ر: المرجع نفسه، ص242.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

عندما يشعر المؤرخ بالمشكلة، يقوم بتحديدتها، ثم يمرّ أثناء دراسة الظاهرة التاريخية بعدّة مراحل، أهمّها:

أولاً: مرحلة البحث عن الوثائق والمخطوطات وتجميعها: وهي مرحلة مهمة في عملية الدراسة التاريخية، حيث يقوم الباحث بجمع المعلومات الأساسية، من وثائق ومخطوطات، وشهادات، وغيرها¹، ثمّ فرزها وترتيبها وتصنيفها حسب تاريخها، أو نوعها، أو جودتها، وأهميتها، وعلاقتها بالبحث.

ثانياً: نقد المصادر، وتمحيص المعلومات: ذلك أنّ المعلومات المحصّل عليها، هي شهادات أو سماعات أو وثائق ومخطوطات تعود إلى الزمن الماضي، وبالتالي فهي محل شكّ وريبة، فوجب إخضاعها للنقد العلمي الموضوعي بهدف الاطمئنان إليها، من حيث صحتها ودقتها وأمانتها، وذلك يتمّ على مستويين:

1- النقد الخارجي: "يهدف إلى التأكد من مدى صدق وأصالة مصدر البيانات والمعلومات، أيّاً كان نوعه ومصدره، ويركّز على تحقيق شخصية المؤلف والكاتب، وزمن الوثيقة، ومكان مصدرها"²، وينقسم النقد على هذا المستوى إلى قسمين:

1 ر: مُجّد سرحان علي المحمودي: مناهج البحث العلمي، ص42؛ كمال دشلي: منهجية البحث العلمي، منشورات جامعة حماه، كلية الاقتصاد، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1437هـ/2016م، ص58.

2 المرجع نفسه، ص59.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أ- نقد التصحيح: وفيه يتم التأكد من صحة الوثيقة (أو المعلومة) ونسبتها إلى صاحبها، وتصحيح الأخطاء التي يقع فيها بعض النساخ، وتحديد النسخة الأصلية من النسخ المنسوخة عنها¹.

ب- نقد المصدر: في هذه المرحلة يتم التأكد من مصدر الوثيقة²، وزمانها³ ومؤلفها؛ للتأكد من نسبتها لصاحبها، وفحص الوقائع الوارد ذكرها في الوثيقة، ومقارنتها بأحداث الحقبة الزمنية المنسوبة إليها⁴.

2- النقد الداخلي: يركز النقد في هذا المستوى على التأكد من صحة محتوى المادة العلمية التي تحويها الوثيقة، ومعنى ودقة الكلام الموجود فيها⁵، وهو كذلك على نوعين:

1 مُجَّد سرحان علي الحمودي: مناهج البحث العلمي، ص43.

2 والمقصود بمصادر الوثيقة: هو أن تكون في بعض الوثائق اقتباسات من مصادر أخرى، أو أخبار عن عدّة أشخاص، فيجب التأكد من أن تلك المعلومات موجودة بالفعل في تلك الأصول، وأن الأصول سابقة زمنياً للوثيقة محل البحث، وأن الأشخاص المذكورين فيها من أهل ذلك العصر أو قبله، إلى غيرها من الجوانب التي يجب بحثها لتحديد مصادر الوثيقة.

3 قد يعتمد البعض إلى كتابة وثائق في العصر الراهن ويدعي أنّه وجدها وينسبها إلى حقبة زمنية ماضية، لكنّ الفحص التاريخي للوثيقة يمكن من الحكم عليها، وذلك من دراسة أسلوب الكاتب، وسيلة الكتابة، ونوعية الورق، والحبر، ونوع الخط، ومقارنتها بما كان موجود في الحقبة الزمنية المنسوبة إليها.

4 مُجَّد سرحان علي الحمودي: مناهج البحث العلمي، ص43.

5 المرجع نفسه، ص43.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أ- النقد الإيجابي: يحاول الباحث من خلاله فهم النص وتفسيره، بهدف تحديد المعنى الحقيقي والحرفي للنص، وما يرمي إليه الكاتب، ومدى محافظته على نفس المعنى في الوقت الحالي¹.

ب- النقد السلبي: وينطلق من فكرة التشكيك في المؤلف، فيهدف إلى اختبار أمانته ودقته، والتعرف على مدى موضوعية الكاتب، وصدقه، وسلامته²، وكذا معرفة الدافع الذي أدى به إلى كتابة هذه الوثيقة أو الإدلاء بهذه الشهادة، أو رواية هذا السماع³.

3- صياغة الفروض وتحقيقها واستخلاص النتائج وكتابة التقارير:

تتطلب الفروض في البحوث التاريخية مهارة فائقة، وخيالاً واسعاً من قبل الباحث؛ لأنه يدرس ظاهرة وقعت في الزمن الماضي. والفروض عبارة عن حلول مؤقتة ومحتملة للإشكالية وأسئلة البحث، قد تصيب وقد تخطئ، يقوم الدارس باختبار المعلومات على وفقها؛ ليثبت تلك الفروض أو يستبعدّها. ومن ثمّة

1 مد سرحان علي الحمودي: مناهج البحث العلمي، ص 43.

2 ويقصد به مدى السلامة العقلية والجسميّة لكاتب الوثيقة، أو راوي السماع، أو الشاهد؛ لأنّ ذلك مهمّ جداً في الحكم على المعلومات المستفادة منه، فقد يكون كتبها (أو أدلى بها أو رواها) تحت تهديد، أو لاستجلاب مصلحة ما، أو أنه واسع الخيال يؤلّف قصصاً من عنده ويصوّرها على أنّها وقائع أو حقائق، فيغتزّ بها من بعده.

3 مُجّد سرحان علي الحمودي: مناهج البحث العلمي، ص 43.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

يستخلص النتائج التي أثمرها البحث، ثم يقوم بتحرير التقرير النهائي لعمله¹.

الفرع الأول: المنهج التاريخي في دراسة الكتاب المقدس.

إن كل ما تضمّنته الكتب المقدّسة من تعاليم مرتبط بالظروف التاريخيّة والاجتماعيّة المرافقة لعمليّة التدوين؛ حيث إنّهُ "لم تدوّن أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاصّ، وفي عصر واحد يسري على كلّ الأزمان، بل جاء تدوينها مصادفة، وقصد منها أناس معيّنون، ودوّنت بحيث تتلاءم ومقتضيات العصر والتكوين الشخصي لهؤلاء النّاس، وهذا ما تدلّ عليه رسالات الأنبياء الذين أرسلوا نذرا لكفار عصرهم، وكذلك رسائل الحواريين"²، ونظراً للتباعد الزمني الكبير بين النسخ، والاختلاف الفاحش بينها³، لزم توظيف المنهج التاريخي لتحليل وتفسير ونقد هذا الموروث المتقطع والمتناقض في أغلب فصوله. حيث مكّن البحث النقدي التاريخي في حالة الكتاب المقدس من "اكتشاف عناصر كثيرة من تراث الشرق القديم متوضعة تحت النص التوراتي، هذه

1 حمد سرحان علي المحمودي: مناهج البحث العلمي، ص44-45.

2 خالد بن عبد العزيز السيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص82، نقلاً عن: سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص333.

3 وقد فصل ذلك مجّد رحمت الله الهندي في كتابه إظهار الحق، فأتى بالشواهد المستفيضة، وناقشها مناقشة علمية رصينة. ر: إظهار الحق، (2/432 وما بعدها).

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

النصوص ومنها مثلاً (قانون حمورابي)¹ الذي يكمن في أجزاء كبيرة من سفر التثنية (كتاب موسى الخامس)، كانت صالحة أن تلي بضوء جديد على الاندراج التاريخي للكتب التوراتية³.

فالكتاب المقدس مجال خصب لتوظيف المنهج التاريخي؛ حيث إنّ الأصل مفقود، ولغته مجهولة، ومخطوطات نسخه متعددة، ومعلوماتها متناقضة، وترجماتها بلغات مختلفة، إضافة إلى عدم معرفة مدونيتها، وتباعد الحقب الزمنية بينها. كلّ هذا يجعل من الكتاب المقدس محلّ ريبه وشكّ، وصلت بالباحثين فيه، ممن اتبعوه، إلى نزاع القداسة عنه إمّا تصريحاً أو تلميحاً، وفي ذلك تقول

1 حمورابي (1750-1793 ق.م): من أعظم ملوك العراق القديم، صنع لشعبه ودولته تشريعاً موحداً، فقد انصرف في أولى سنوات حكمه إلى الإصلاحات الداخلية، وترفيه حالة السكان المعاشية، وإقامة المشاريع، ثم انصرف إلى إصلاح الجهاز الإداري والقضاء على الرشوات ورفع المظالم، وتثبيت الأسعار والاهتمام بحفر الترع وإقامة السدود وتقوية الجيش، وكل ذلك لأجل تثبيت العدل. شريعة حمورابي: تر: محمود الأمين، دار الوراق للنشر المحدودة، لندن، 2007، ص 7-8.

2 قانون حمورابي: أو شريعة حمورابي وهي عبارة عن جمع منقح ومعدّل لمواد الشرائع التي سبقتها، حسبما يتفق وطبيعة العصر الذي يعيش فيه، كما أضاف حمورابي إلى شريعته مواد اقتضتها مصلحة الدولة آنذاك ولا سيما القوانين الصارمة الخاصة بعقوبة الموت والقصاص بالمثل، سجل حمورابي هذه القوانين على مسلة كبيرة أسطوانية الشكل، من حجر الديورانت الأسود، طولها 225 سم وقطرها 60 سم، وقد وجدت في مدينة سوسة عاصمة عيلام، أثناء حفريات البعثة التنقيبية الفرنسية (1901-1902)، وهي موجودة الآن في متحف اللوفر بباريس. رتبت مواد شريعة حمورابي في أربعة وأربعين حقلاً. وكتبت باللغة البابلية، وبالخط المسماري. تحتوي المسلة على 282 مادة، ومن المرجح أنها كانت تزيد على 300 مادة. شريعة حمورابي: تر: محمود الأمين، ص 8-10.

3 أنجليكا نويغرت: "أن يعلم القرآن في أوروبا كنص أوروبي"، أعمال الندوة العلميّة الدولية (التأويل سؤال المرجعيّة ومقتضيات السياق)، المنعقدة يومي 17-18 شعبان 1434هـ / 26-27 يونيو 2013م، الرباط، المملكة المغربية، مجلة الإحياء - الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة ندوات علمية (6)، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1436هـ-2015م، ص 183.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الباحثة أنجليكا نويغرت¹ "حين يطبق المنهج التاريخي على النصوص المقدسة، يجب أن يقود هذا إلى إضفاء الطابع الديني على النصوص؛ لأنّ ما جعل النصوص مقدسة هو بالذات التقليد، وإدراج النصوص في الشعائر العبادية، وتشبكها مع الشعائر اللاهوتية التي لم تتكوّن إلاّ مع التقليد. إنّ الحركة الإصلاحية اليهودية كوّنت نفسها في سياق نزع القداسة هذا لنصوصها الدينية خاصة"².

الفرع الثاني: المنهج التاريخي والفهم الحداثي للقرآن الكريم.

يتجاهل المستشرقون ونظراءهم من الحداثيين جميع الفروقات البينة الفارقة بين القرآن الكريم وغيره من الموروثات الثقافية الدينية أو اللادينية، فيحاولون إعادة نفس الطريقة النقدية التاريخية التي فرضتها عليهم ظروف ومعطيات الكتاب المقدس، في مجال البحث في موضوع الإسلام عامّة، والقرآن الكريم بصفة خاصّة. وكان علماء اليهود في القرن التاسع عشر، وبصفة خاصّة مؤسسي علم اليهودية Wissenschaft des Judentums، أول من أدخل مناهج النقد التاريخي في دراسة النص القرآني؛ حيث اعتبروا الوحي القرآني، خطاباً تاريخياً كغيره من الموروثات، وكان أول عمل في ذلك بعنوان "ما الذي أخذه مُجدّد من اليهودية؟"، ثمّ كتاب "دراسات قرآنية Qur'anic Studies" لصاحبه جون فانسبروج John Wansbrough، سنة 1977م، وكتاب آخر مشترك بين باتريسيا

1 أنجليكا نويغرت Angelika Neuwirth: مستشرفة ألمانية من مواليد 4 نوفمبر 1943، أستاذة في جامعة برلين الحرة، من أشهر الباحثين الأوروبيين في مجال الدراسات الإسلامية والقرآنية، لها عدة أعمال نقدية منها: "الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي: انطلاق القرآن من التراث الكتاب وتغلغله فيه وهيمته عليه"، "وجهان للقرآن: القرآن والمصحف"، "القرآن، والكتاب المقدس كنص ضمني له".

2 أنجليكا نويغرت: "أن يعلم القرآن في أوروبا كنص أوروبي"، ص 182-183.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

كرون وميكائيل كوك Patricia crone et Michael Cook في ذات السنة، بعنوان "الهجرية Hagarism"، حاول مؤلفو هاذين الكتابين الاتيان على المنظومة الإسلامية من القواعد، وادعوا أنها منظومة عديمة الأساس التاريخي، وأنّ القصة التكوينية للإسلام ليست مؤسسة إلاّ على أسطورة حبكت لاحقاً¹. وقد نقل الحداثيون العرب نفس هذه الأفكار دونما نقد أو تمحيص، وجعلوا منها وردا يتلونونه أينما تقفوا. فيعتبر أركون أن مفهوم "الأمة المثالية" في الإسلام، مشابه لمفهوم "الأمة المثالية" لدى آباء الكنيسة، ومن ثمة ينتقل إلى التشكيك في أمانة نقل القرآن الكريم الذي يعتبر العروة الوثقى لتماسك المسلمين وثباتهم، فيقول: "فهذه الأمة -أي المسلمة- تستمدّ طاقتها وتماسكها ودوامها الفوق تاريخي وقدرتها على التجسّدات الجزئية والمتفرقة من خلال الرهبانيات التأملية أو المسارات الصوفية...، وهكذا تنضاف إلى الرؤية الأسطورية وتكملها مسلّمة شائعة في كلّ الأوساط التقليدية، تقول بأنّه قد تمّ نقل أمين وحرّفي ومثالي لكلّ الأحداث والأقوال والنماذج التي شهدها الجيل الأعظم: أقصد الجيل الذي شهد العصر الافتتاحي، عصر النبوة. فالأتباع والصحابة رويوا كلّ ما رأوه وسمعوه عن النبي، وهذه الأشياء تؤمّن أبدية الصفة الروحية للأمة المثالية..، ولهذا السبب يجهد كلّ الخطاب الإسلامي المعاصر في فرض الصلاحية "التاريخية" للنموذج الأعلى الموروث عن العصر الافتتاحي"².

لم يكتف أركون بالتشكيك في أمانة وصدق الصحابة ﷺ فحسب، وإنما شكك - أيضاً - في حفظ القرآن الكريم، بل جعله كالرهبانيات والأساطير القديمة، تماماً كما فعل

1 ر: أنجليكا نويغرت: "أن يعلم القرآن في أوروبا كنص أوروبي"، ص 182-185.

2 الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 155 - 116.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

سابقوه من الكفار والمنافقين والمستشرقين. فأين الذكاء والإبداع في كلام أركون وأتباعه؟! إن غاية ما فعلوه هو تقليد غيرهم، فإذا كانوا لا يخرجون من التقليد، فلماذا يعيرون على غيرهم التمسك بالمنهج الأصولي؟! أليس هذا عين الإزدواجية والتحيز الذي ينافي العدل والموضوعية في البحث العلمي؟! وبينما يدعي أغلب الحداثيين أن هدفهم هو تحديد الشريعة لتواكب العصر، غير أنهم يبنون مشاريعهم التأويلية على منطلقات هشة، تنبئ عن غايات مدخولة.

أولاً: المبادئ والمنطلقات: تقول المستشرقة الألمانية أنجليكا نويبرت: "إن باحثي التاريخانية التي التزم بها علماء اليهودية لم ينظروا إلى القرآن على أنه كتاب المسلمين الذي لا يضاهي ولا يمكن في العقيدة أن يوصل إلى مستواه، وإنما نظروا إليه في أحسن الحالات على أنه تشكيلة من الورود المأخوذة من تقاليد الكتاب المقدس، وتقاليد ما بعد هذا الكتاب التي أخذها "المؤلف" المفترض للقرآن من اليهودية بهدف تصنيف كتاب توجيهي لجماعته"¹. إذن فعلماء الغرب لا ينطلقون من فكرة أن القرآن الكريم وحي وأنه كلام الله تعالى، ثم يحاولون إثبات أو تفنيد هذه الفكرة. بل يبنون بحوثهم على فرضيات، أحسنها أن يقال: أن القرآن الكريم تشكيلة من موروثات الواقع العربي، مضافة إلى معلومات من الكتاب المقدس، ثم يحاولون التبرير لهذه الفرضيات بطرح الشبهات، وتلفيق الافتراءات. والتحكمات التي لا يقوم لهم عليها دليل. من هنا نلاحظ الازدواجية في الطرح؛ فمن جهة: رغم التناقضات الكثيرة والكبيرة في أسفارهم، التي لم يجدوا لها تفسيراً حتى يومنا هذا، يعتبرونها

1 أنجليكا نويبرت: "أن يعلم القرآن في أوروبا كنص أوروبي"، ص 184.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

كتاباً مقدّساً، ولا يرغبون عنه إلى غيره، ومن جهة مقابلة يهتمون القرآن الكريم المتسق البديع المعجز، بأنّه تأليف البشر ويرمون إلى نزع القداسة عنه.

ثانياً: الأهداف والغايات: إن الهدف الرئيسي من تطبيق النقد التاريخي لأي وثيقة مكتوبة هو التوصل إلى النص الأصلي، ولما كان النص الأصلي في الإسلام موجوداً (وهو القرآن الكريم)، وثبت أنّه سالم من أي تناقضات -داخلية أو خارجية-، عدا ما صيغ من شبهات لا يقوم لها دليل. فما هو الهدف من النقد التاريخي للقرآن الكريم؟ تقول أنجليكا: "إن المهمة الحقيقية التي تنشأ هنا هي تتجاوز في كلّ الأحوال بيان التماثلات وما يتطابق فيه الخطاب القرآني مع الروايات التوحيدية القديمة نحو خطوة حاسمة جديدة. فلم يعد السؤال دائراً حول الروايات التي يتأسس عليها القرآن، بل هو يدور حول عملية التأويل الجديدة التي صارت عليها هذه الروايات، بعد أن اصطدم القديم بالجديد الناشئ"¹. يتّضح من خلال كلامها، أنّها تحاول القفز على بعض الأمور الخطيرة، لتصوّرها كأنّها مسلمات لا نقاش فيها، أقصد بذلك "دعوى استمداد القرآن الكريم مادته من النصوص التوراتية والواقع العربي في تلك الفترة"، ثمّ تبين أنّ الهدف بعد ذلك هو إيجاد تأويلات جديدة تحاول ربط القرآن الكريم بفترة تاريخية محددة (عصر النبوة)، ومن ثمة تكون أغلب أحكامه غير ملزمة لنا، إلّا بتأويل يناسب عصرنا.

1 أنجليكا نويغرت: "أن يعلم القرآن في أوروبا كنص أوروبي"، ص 187.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

خلاصة نقدية:

لا يخفى على طالب العلم المنصف الفوارق الجوهرية بين القرآن الكريم وغيره من الموروثات الدينية (الكتاب المقدس)، لذلك كانت الدعوة إلى تطبيق مناهج نقد الكتاب المقدس (الفيلولوجيا، ومنهج النقد التاريخي) على القرآن الكريم، دعوة غير مؤسسة، وباطلة وخبيثة المنطلق والغاية.

أولاً: فكرة الشكّ: وهي أساس الدراسات التأويلية للقرآن الكريم، فالمستشرقون والحداثيون وأشباعهم، حيث يبنون دراساتهم على مبدأ الشك (الارتياب)، الشك في النص، والشك في المؤلف، فلا اطمئنان للظواهر الواضحة، بل يجب البحث عن البواطن المخفية، عن طريق التأويل وما يصاحبه من نظريات (موت المؤلف، وموت النص، ولا نهائية المعنى...) وبذلك يضيع النص والمعنى والدين.

ولا شكّ أنّ هذا القول لا يصدر إلاّ عن جاهل بالقرآن الكريم أو عدو له؛ ذلك أنّ من قرأ القرآن الكريم وعرف حقيقته حق المعرفة، لا يراوده أدنى شكّ أنّه من لدن حكيم عليم؛ فيحاول جهد طاقته فهمه والاستنباط منه.

ثانياً: أصالة المنهج النقدي لدى المسلمين: إنّ منهج النقد (الداخلي والخارجي)

أصيل لدى المسلمين منذ العصر الأول، فقد كان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم يتحرون قبل الكتابة عن رسول الله ﷺ، خاصة بعد ما نهاهم عن كتابة عنه، غير القرآن؛ خشية اختلاط الأمر عند بعض الناس. ثمّ ظهرت بعد ذلك علوم كثيرة تهتم بنقد ما أثر عن

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

النبي -ﷺ- أو ما نسب إليه، سنداً وامتناً، من أشهرها: علم مصطلح الحديث، وعلم الجرح والتعديل، وعلم أصول الفقه وما فيه من قواعد لتفسير النصوص وغيرها؛ ومن ثمة صنفت المصنفات في الأحاديث الصحيحة، والضعيفة، والموضوعة، والمكذوبة، وغيرها، وكان من الوحي ما هو قرآن وما هو حديث قدسي، وما هو حديث نبوي. فلو رأى النقاد المسلمون في القرآن ما يمكن نقده، أو ما يدعو إلى الشك والريبة فيه، لما تأخروا عن نقد أمر هو أساس الدين.

ثالثاً: فكرة التاريخيّة: إنّ الهدف من توظيف المنهج الفيلولوجي أو التاريخي في تأويل القرآن الكريم، ليس هو التأكد من مصدريّته، أو إثبات حجّيّته، وإنّما الغاية هي الدفاع عن فرضية تأسيسه على نصوص الكتب السماوية السابقة، ومنه إلى محاولة حصر تشريعاته في عهد النبوة فقط، وفتح الباب للتأويلات العقلية المتعدّدة.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المبحث الثاني: المنهج اللساني (الألسني l'inguistique).

اللسانيات من أبرز علوم اللغة في التاريخ الحديث والمعاصر بعد القواعد (grammaire)، والفيلولوجيا (la philologie)، لذلك فهو يحظى باهتمام خاص في محابر البحث العلمي والأكاديمي في العالم عامة، وفي الغرب خاصة، والمنهج اللساني أو منهج التحليل اللغوي هو منهج يهتم بالدراسة العلمية للغة وتراكيبها¹، والمقصود بالدراسة العلمية للغة، هو الاحتراز عن "المعيارية"، فليست هناك معايير جمالية أو أخلاقية يحتكم إليها في دراسة اللغة، بل توظف مناهج العلوم الطبيعية، التي تأسست في عصر النهضة، أو في زمن الحداثة، في دراسة اللغة وتراكيبها، ويتوزع على ثلاثة مناهج هي: المنهج المقارن، والمنهج التاريخي، والمنهج التزامني².

1 قاموس أكسفورد الأساسي إنجليزي-عربي، عربي-إنجليزي، ص 615.

2 مرزوق العمري: "قراءة النص والمقاربات المنهجية الجديدة"، مجلة المعيار، المجلد 2، العدد 28، عدد خاص بالملتقى الدولي حول فهم القرآن الكريم والسنة في ضوء علوم العصر ومعارفه المنعقد بتاريخ 17-18 محرم 1433هـ-12-13 ديسمبر 2011م، ص 393 - 394.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المطلب الأول: مبررات توظيف المنهج اللساني في تأويل النص القرآني.

تأثرت الأمة الإسلامية والعربية - على غرار كافة دول العالم الثالث - بهذا التوجه الغربي في دراسة النصوص اللغوية، بل ونادى البعض بضرورة تطبيق هذه المنهج في قراءة النص الديني، أمثال: محمد أركون، ومحمد أبو القاسم حاج حمد، ومحمد شحرور، ونصر أبو زيد... وغيرهم¹، ويدعي المنادون بتطبيق المنهج الألسني في فهم وتأويل النص الشرعي أنه المنهج الأنسب لهذا الغرض، ويدافعون عن وجهة نظرهم بجملة من المبررات:

الفرع الأول: طبيعة النص القرآني: إذ يرون أن القرآن الكريم نصّ لغوي، فينبغي فهمه والتعامل معه كغيره من النصوص اللغوية، فيكون المنهج الأنسب لفهمه وتحليله هو المنهج اللساني، يقول نصر أبو زيد: "إنّ اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النصّ والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول بأنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته"²، ويقول في موضع آخر: "درس اللغويون

1 ر: محمد بن زين العابدين رستم: "الفهم الحدائي للنص الديني بين دعاوى الاجتهاد المنضبط والتجديد المتفلّت"، مجلة المعيار، المجلد 1، العدد 28، عدد خاص بالملتقى الدولي حول فهم القرآن الكريم والسنة في ضوء علوم العصر ومعارفه المنعقد بتاريخ 17-18 محرم 1433هـ - 12-13 ديسمبر 2011م، ص 254.

2 نصر أبو زيد: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن -، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية، ط 1، 2014م، ص 25.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

والنحويون النصّ القرآني وظلّوا رغم ذلك لغويين ونحاة، قد يقال إنّ النصّ القرآن نصّ خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهيّة مصدره، لكنه رغم ذلك يظل نصاً لغويّاً ينتمي لثقافة خاصة¹.

الفرع الثاني: مصداقيّة النصّ القرآني: من المعلوم أنّ مصداقيّة النصّ في هذا المنهج تعتمد

بالأساس على تقبل الثقافة لهذا النصّ واحتفائها به، فما ترفضه الثقافة لا يعدّ من النصوص، وما تتقبله فهو نصّ؛ لذلك فإنّه حسب هذا المعيار لا شكّ في مصداقية النصّ القرآني، إذ تقبلته الثقافات المختلفة لأكثر من أربعة عشر قرناً²، ولهذا نجد نصر أبو زيد يسميه في بعض الأحيان "منتج ثقافي"³؛ فهو "يتعاطى مع النصّ القرآني بوصفه (نصّاً لغويّاً) وباعتباره (منتجاً ثقافياً) بمعنى أنّه مشروط ومحدّد بأفق ثقافي معيّن (تشكّل خلال فترة زادت على العشرين عاماً)، وبنظام لغوي محدّد؛ وبالتالي فهو يدخل على النصّ في سبيل فهمه مدخلاً لغوياً من خلال الثقافة العربيّة، ونظامها اللغوي، ويدعو في الآن ذاته إلى تحليله بالرجوع إلى الثقافة التي ينتمي إليها"⁴.

الفرع الثالث: موضوع الدراسة (النصّ القرآني): لقد نزل القرآن الكريم

منجماً خلال ثلاثة وعشرين سنة، وهذا ما يعتبره القراء الألسنيون فترة "التشكّل"

1 نصر أبو زيد: مفهوم النص، ص 18-19.

2 المرجع نفسه، ص 27.

3 المرجع نفسه، ص 24.

4 مجدي عز الدين حسن: "المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد"، ص 127.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أي مدة تشكّل النص، وهو ما يؤكّد على تاريخية¹ النص القرآني، وبالتالي إمكانية دراسته دراسة تاريخية كأَي نصّ لغوي²، يقول نصر حامد: "القول بأنّ النصّ منتج ثقافي يمثّل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوّن والاكتمال، وهي مرحلة صار النصّ بعدها منتجاً للثقافة [...]"، إنّ الفارق بين المرحلتين في تاريخ النصّ؛ هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها³، فهو يوضّح رؤيته للنص القرآني، ويحدد "العلاقة بين النصّ القرآني والثقافة تشكّلاً وتشكيلاً بمرحلتين: المرحلة الأولى: [...] استمدّ فيها النصّ حقيقته من الثقافة وأصبح معبراً عنها؛ فهو بهذا المعنى (منتج ثقافي). أمّا المرحلة الثانية: فهي مرحلة تشكيل النصّ للثقافة؛ حيث تحوّل النصّ إلى منتج للثقافة. [...] وعلى ذلك فللواقع والثقافة دور في تشكيل النص الديني"⁴.

1 التاريخية مصطلح يعني: "أنّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينيّة، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير؛ أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف". علي حرب: نقد النص، ص56.

2 نصر أبو زيد: مفهوم النص، ص102.

3 المرجع نفسه، ص24.

4 مجدي عز الدين حسن: "المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد"، ص129.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المطلب الثاني: نقد المنهج اللساني في تأويل النص الشرعي.

من البديهي أنّ المنهج يجب أن يتلاءم مع موضوع الدراسة، ولا يختلف القراء المعاصرون مع غيرهم في هذا المبدأ، غير أنهم قد لا يلتزمون به عند التطبيق العملي، أو يتحايلون في إيجاد المبررات، لفرض منهج معين على النص الشرعي.

الفرع الأول: لغوية النص: حيث يدعون أن لغوية النص القرآني، هي التي تفرض دراسته وفق المنهج الألسني، كغيره من النصوص اللغوية البشرية، متناسين بذلك خصوصيته، ومصدره الإلهي المقدس. قد يقال إنّ خصوصية النص ومصدره الإلهي، لا تلغيان إمكان تطبيق المنهج الألسني في فهمه وتأويله، فهو يبقى نصّاً لغوياً، يخضع للمناهج التي تطبق في فهم أي نص لغوي، وإن كان إلهي المصدر، وهذا تماماً ما يراه نصر أبو زيد. أمّا قوله أن القرآن الكريم يظل نصّاً لغوياً ينتمي إلى ثقافة خاصة فمردود عليه من وجوه: أحدها: أنّه من البديهي أنّ كلام الله تعالى ليس ككلام البشر، وهذا الاعتقاد ليس خاصّاً بالمسلمين دون سواهم، فهو معلوم في جميع الديانات والثقافات، ومنها الثقافات الغربية؛ ذلك أنّك تجدهم يقدسون نصوص أناجيلهم -رغم تعرضها إلى التحريف!- وما كانت ثوراتهم ضد الكنيسة، إلا ردّ فعل للممارسات الكنسية الأنانية والعنصرية، ورغم ذلك لا يزال النصّ الديني المسيحي أو اليهودي مقدّساً لدى أهله إلى يومنا هذا. ثانيها: أنّ النصّ القرآني المقدّس وإن كان باللفظ العربي؛ فهو ليس نصّاً خاصّاً بالعرب وحدهم، ولا بالثقافة (البدوية) التي كانت تميّز العرب وقت نزول الوحي،

الفصل الثاني: المنتج المعاصرة في تأويل النص القرآني

بل هو نصّ عالمي، يخاطب جميع الأمم، وجميع الأجناس، وجميع الطبقات، ثالثها: أنّ القرآن الكريم وإن نزل في فترة معينة انتهت بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم، غير أنّه ليس نصّاً تراثياً؛ يعامل معاملة الآثار؛ بل هو نصّ إلهي شرعيّ أبديّ، "حجة على الخلق كبيرهم وصغيرهم، مطيعهم وعاصيهم، برهم وفاجرهم، لم يختصّ الحجة بها أحدا دون أحد"¹.

الفرع الثاني: المنتج الثقافي: يسمي البعض القرآن الكريم بالمنتج الثقافي، ويجعل مصداقيته مستمدة من تقبل الثقافات المختلفة له لأكثر من أربعة عشر قرناً، ولا شك أن هذه مغالطة كبرى؛ إذ أن مصداقية النصّ القرآني لا ترجع إلى تقبل الثقافة له، بل إلى مصدره الإلهي، وإعجازه في ذاته، وهيئته على غيره، فكلّهُ حق يقين، ﴿وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ 51﴾ [الحاقة: 51]، نزل بالحق، من الحق سبحانه، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا 105﴾ [الإسراء: 105]، وهذا ما يراه أبو زيد تفكيراً مثالياً ويصطلح عليه "الديالكتيك الهابط"، فيقول: "والاعتراض الذي يمكن أن يثار هنا: كيف يمكن تطبيق منهج تحليل النصوص على نصّ إلهي؟! وقد يتضمّن الاعتراض بعض الاتهام (والعياذ بالله من سوء النية)، حول تطبيق مفاهيم البشر ومناهجهم على نصّ غير بشري من حيث أصله ومصدره، والحقيقة أنّ هذا الاعتراض إن صدر، فإنّما يصدر عن ذلك النمط من الفكر التأملي المثالي الذي أشرنا إليه بوصف علمي باسم (الديالكتيك الهابط) وإذا كان أصحاب هذا المنهج يتفقون معنا كذلك في أنّ الله سبحانه وتعالى ليس موضوعاً للتحليل أو

1 الشاطبي: الاعتصام، (853/2).

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الدرس، وإذا كانوا يتفقون معنا كذلك في أنه سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فإنّ المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس (الكلام) الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلّى من خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، وفهم الإسلام من ثم¹. والجواب على كلام أبي زيد في هذه الفقرة المشحونة بالمغالطات من وجوه؛ أحدها: أنه ليس من الأدب العلمي - هذا إن كان يقرّ بصلة الأخلاق بالعلم - أن تسمّي من يخالفك في وجهة نظرك بـ "الديالكتيك الهابط"، فرغم أنّ البحث في مشروعه يفضي إلى أنّه لا شيء أهبط من فكرته ومشروعه هذا؛ الذي يتجرّأ به على خالقه، ويساوي بين كلام باريه عزّ وجلّ، وبين كلام البشر المخلوقين، غير أنّنا ننقشه بكلّ أدب، ولا نسبّ شخصه، بل ننتقد أفكاره، ونشفق عليه، على الحال التي آل إليها، بعد أن أقحم نفسه في غير تخصّصه، ورام تأويل كلام الله تعالى الذي قال فيه كافر منصف: "والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا"²؛ أي أنّه ليس بالشعر ولا بالسحر، فإذا كان الكافر - وهو على كفره - يقرّ بأنّ القرآن ليس كأبي نصّ لغوي، فأنتى لمن يدّعي الإيمان أن يقول هذا؟!!! ثانياً: هذا العقل الذي دعاك إلى مثل

1 نصر أبو زيد: مفهوم النص، ص 27.

2 عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن الوليد بن المغيرة جاء إلى النبي ﷺ فقرأ عليه القرآن، فكأنه رق له فبلغ ذلك أبا جهل، فأتاه فقال: يا عم، إن قومك يرون أن يجمعوا لك مالا. قال: لم؟ قال: ليعطوكه فإنك أتيت مُجداً لتعرض لما قبله قال: قد علمت قریش أني من أكثرها مالا. قال: فقل فيه قولاً يبلغ قومك أنك منكر له أو أنك كاره له قال: وماذا أقول «فوالله ما فيكم رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجز ولا بقصيدة مني ولا بأشعار الجن والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا والله إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يعلى وإنه ليحطم ما تحته» قال: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه. قال: فدعني حتى أفكر، فلما فكر قال: " هذا سحر يؤثر يأتريه من غيره فنزلت ﴿ذريني ومن خلقت وحيداً﴾ [المدرثر: 11]، قال الحاكم: " هذا حديث صحيح الإسناد على شرط البخاري ولم يخرجاه"، المستدرك على الصحيحين، (ح3872، 2/ 550).

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

هذه القراءة الجديدة، هل فكر أني لأمي قبل خمسة عشر قرناً بإبداع هذا الكلام بما فيه من سحر لغوي وحقائق علمية، وعلم غيبي!!! هل تراه فعلاً كأني نص لغوي؟ أم أنّ هناك أموراً خفية دفعتك لقول مثل هذا الكلام؟؟ إنّ هذا الكلام لا يصدر إلا من جاهل بحقيقة القرآن الكريم، محروم من نوره وهدهد. فالنصّ القرآني المقدّس لا مجال لنقده، أو انتقاده، أو التشكيك في مصداقيته، فهو يعلم ولا يعلم عليه، يستفاد منه ويردّ غيره عليه، لا العكس، ومن لم يرشده عقله أو إيمانه لهذا، فلا يناقش اجتهاده فيه إلا جدلاً، قال العزيز الحكيم: ﴿قُلْ أَمِنُوا بِهٖ أَوْ لَا تُوْمِنُوْا إِنَّ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهٖ إِذَا يُتْلٰى عَلَيْهِمْ يَخِرُّوْنَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ [الإسراء: 107]، أمّا اليوم لما يتلى عليهم يقولون إنّما هو نص لغوي كغيره من النصوص اللغوية، فسبحان من قال: ﴿أَفَنَجْعُلُ الْمُسْلِمِيْنَ كَالْمُجْرِمِيْنَ ۖ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُوْنَ ۖ﴾ [القلم: 35-36]. ثالثاً: أنّنا لا نحكم على النيات، فالنية أمر غيبي بين العبد وربّه، بل نناقش آثار الأعمال الظاهرة، وفيها التصريح بأنّ القرآن المجيد هو كأي نصّ لغوي بالنسبة لأبي زيد، وهذا أمر عظيم لا يقوله مؤمن. أخيراً: إنّ ادعاء نصر أبو زيد بأنّ "منهج التحليل اللغوي" هو المنهج الوحيد القادر على فهم الرسالة، ادعاء باطل، ففيه اتهام صريح للمسلمين عبر قرون من الزمن بعدم فهم الرسالة، وعدم فهم الإسلام، فكيف يرسل الله رسالة إلى قوم لا يستطيعون فهمها لعدم امتلاكهم المنهج (الوحيد) الذي يمكنهم من فهمها؟

الفرع الثالث: تنجيم القرآن (التشكّل): يستغلّ دعاة القراءة الألسنية مسألة تنجيم القرآن

الكريم ويسمونّها فترة "التشكّل"؛ أي المدة التي تمّ خلالها -حسب زعمهم- جمع نصوص وروايات متفرقة لتشكيل النصّ القرآني، ففكرة "التشكّل" خادمة لفكرة "المنتج الثقافي"، بل قد تكون تعبيراً عنها بوجه آخر، تبريراً لفكرة تاريخيّة النصّ القرآني. من هذا المنطلق فرض الحداثيون المنهج التاريخي في دراسة النصّ القرآني، ولا شكّ أنه ادعاء باطل:

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أولاً: إنّ النصّ القرآني هو وحي إلهي منزل، وليس إنتاجاً ثقافياً مشكّلاً؛ أمّا عن قضية تنجيده خلال مدّة ثلاثة وعشرين عاماً؛ فإنّ ذلك لحكم منها: تثبيت القرآن الكريم في الأئمة، وتيسير حفظه وفهمه والعمل به، وكذا مراعاة أحوال الناس، والتدرّج في التشريع، إلى أن تستقرّ الأحكام على الوجه الذي يرضي الله تعالى.

كما أنّ ثبوت إعجاز القرآن الكريم ينفي كونه منتجا ثقافيا (مشكّلاً) كما يزعمون، بل هو من لدن عليم حكيم، وقد ثبت إعجازه بالنقل، والعقل، والتجربة؛ أمّا النقل: فكثير، منه قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً^ط﴾ [الإسراء: 88]، وأمّا العقل: فإنّ الإعجاز العلمي والغيبي الذي تمّ اكتشاف بعض أسرارهِ في العصور المتأخّرة، دليل على أنّه ليس منتجا ثقافيا مشكّلاً، بل هو من لدن عليم خبير. وأمّا التجربة: فإنّ العرب والعجم والجنّ والإنس، والخلق جميعاً، عجزوا أن يحرفوا هذا القرآن، ولا أن يأتوا بما يماثله أو يضاهيه، رغم كثرة الحاقدين، وسعيهم الدؤوب للتأليف والنظم، بغية الطعن فيه، أو التشكيك في قدسيته وحجيته، فلم يستطيعوا ولن يستطيعوا فعل ذلك تصديقا وإيمانا بقوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدَنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^ط 22 فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ^ط 23﴾ [البقرة: 22-23].

إنّ انتفاء الخطأ في القرآن الكريم دليل آخر على استحالة كونه من صنيع المخلوقات، فبطل بذلك ادعاء كونه منتجا ثقافياً؛ إذ لو كان كذلك لاعترفته الأخطاء - كالمنتجات الثقافية جميعها -، فإذ لم تكن فيه أخطاء البتة، وثبت بالدليل إعجازه على جميع الأصعدة (العلمي، والغيبي، والصوتي، واللغوي....)؛ دلّ ذلك على أنّ القرآن الكريم وحي إلهي مقدّس، وليس منتج ثقافي مشكّل.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

ثانيًا: الأساليب القرآنية المختلفة؛ كالإخبار عن الغيب المستقبل بأفعال الحاضر أو الماضي، دليل آخر على ربّانية النص القرآني، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَادُوا يَمْلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَكْنُوتٌ⁷⁷﴾ [الزخرف: 77]، وهو إخبار عن حال أهل النار يوم القيامة، لكنّه سبحانه أخبرنا عن حالهم بالفعل الماضي، وفي ذلك يقول ابن عطية في تفسير قوله تعالى: تفسير ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمُورِدُ⁹⁸﴾ [هود: 98]، "وأوقع الفعل الماضي في فَأَوْرَدَهُمُ موقع المستقبل، لوضوح الأمر وارتفاع الإشكال عنه، ووجه الفصاحة من العرب في أنّها تضع أحياناً الماضي موضع المستقبل؛ أن الماضي أدل على وقوع الفعل وحصوله، ولما كان ذلك الإخبار هو إخبار عن أهوال يوم القيامة، وباستعمال الأفعال في الزمن الماضي، للجزم بحصول المخبر عنه، دلّ ذلك على كون المخبر هو الله سبحانه عالم الغيب والشهادة وليس البشر¹.

ولا يصحّ ادعاء القائلين بأنّ القرآن الكريم منتج ثقافي تاريخي (مؤقت)؛ بدعوى أنّ هذه الأحكام إنما هي استجابة لحوادث وقعت أيام الرسالة، سميت فيما بعد أسباب النزول، وأن تلك البيئة العربية الرعوية قبلت هذه الأحكام، وقد انتهت صلاحية العمل بها في عصرنا، وأنّها لا تصلح إلّا لتلك الفترة التي نزلت فيها، إنّ هذا ادعاء باطل، لا قيمة له؛ ذلك أنّ الله تعالى برحمته الواسعة وحكمته البالغة جعل لمعرفة أسباب النزول حكم كثيرة، منها: أنّها ممهّد للعقول لتهيئتها لقبول الأحكام، يقول ابن دقيق العيد: "بيان سبب النزول طريق قويّ في فهم معاني القرآن"²، وهي سبيل

1 ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي مجّد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1413هـ. 1993م، (3/ 205).

2 السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، (1/ 88).

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

لإدراك بعض عللها¹، ومرشد لاستنباط الأحكام بعد انقطاع الوحي، قال ابن تيمية: "معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب"²، ولا يقال إنَّ السبب هو الذي أنتج الحكم؛ لأن العبرة بعموم الحكم لا بخصوص السبب. وحتى على قول من قال إنَّ العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، فإنه لا يصح أن يقال إنَّ هذا القرآن منتج ثقافي؛ لأنَّ ليس كلَّ الأحكام لها أسباب نزول، فتتقسم آيات القرآن من حيث النزول على قسمين: ما نزل على سبب، وما نزل ابتداء من غير سبب وهو الأكثر³، فيصبح هذا الأخير - على قولهم بأن القرآن الكريم منتج ثقافي - ليس منتما للقرآن الكريم وهذا افتراء عظيم والعياذ بالله.

فلما تبينَ وهن ادعاءاتهم في كون القرآن الكريم نصَّ لغوي ومنتج ثقافي كغيره من النصوص اللغوية، اتضح عدم مناسبة تطبيق المنهج اللساني - بهذه الطريقة على الأقل - في قراءة النص القرآني المقدس.

1 الزركشي: البرهان في علوم القرآن، (22/1).

2 السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، (88 / 1).

3 عبد الإله حوري الحوري: أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام، أطروحة ماجستير، من إشراف الأستاذ أحمد يوسف سليمان، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، 1422هـ-2001م، ص73.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المبحث الثالث: المنهج الإبستمولوجي (الدلالي Epistimologie)

الإبستمولوجيا كلمة يونانية مؤلفة من كلمتين: إبستيم (episteme) بمعنى العلم، و لوغوس (logos) الذي يعني علم أو نقد أو دراسة، وعليه فإن معنى إبستمولوجيا هي نقد العلم، ويعرفها لالاند في معجمه بأنها فلسفة العلوم، فهي تدرس بشكل نقدي كافة أنواع العلوم، وفروضها، ونتائجها؛ لتحديد أصلها المنطقي، وبيان قيمتها¹، فالمنهج الإبستمولوجي أساسه النقد، حيث ينظر الباحث الإبستمولوجي إلى الظواهر والأشياء والنصوص، والمعاني... وغيرها، نظرة شكّ وارتياب، لذلك فإنه يقوم بتفكيكها إلى جزئيات متفرقة، ثم يقوم بنقد كل جزئية منها على حدة، ودراسة طبيعة الروابط التي تشكّل هذه البنية للحكم عليها، ويعرفها أبو القاسم حاج حمد بأنها: "تحرير للمعرفة من الأصولية التقليدية، أوجدت قاعدة جديدة للمفاهيم، بما في ذلك تحليل المفاهيم نفسها، والحفر لا في تاريخها فحسب، ولكن في كيفية إنتاجها ضمن شروط تاريخية معينة للوعي والدلالة، فاتخذت قواعد المفاهيم أطراً جديدة، تحررت من ثوابت كل المناهج السابقة، وضعية كانت أو غيبية"²، ولذلك يعرف الجابري هذا المنهج بأنه "منهج تحليلي؛ لا بمعنى ردّ المركب إلى البسيط أو البسائط التي يتألف منها، إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته، لا بوصفها مجرد مركبات، بل بوصفها بُنى، وتحليل البنية يعني كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين

1 مصطفى حسية: المعجم الفلسفي، ص 624.

2 أبو القاسم حاج حمد: "إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية"، مؤنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 04-11-2014م، <https://www.mominoun.com/articles/الإسلامية-المعرفة-المفاهيم-والقضايا-الكونية-656>

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

عناصرها، بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحوّلات، أي القضاء عليها، بتحويل ثوابتها إلى متحوّلات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها، وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها"¹. إنّ العبارة الأخيرة من هذا التعريف؛ توضّح جلياً الهدف من تطبيق هذا المنهج في قراءة (التراث)، وتشرح نظرة القارئ الإبستيمولوجي للأمر؛ فهو يفترض صراعاً وهمياً بينه وبين (التراث)؛ حيث يرى أنّ مكوّناته - ما دامت على حالها - فهي تشكّل بُنى قويّة، تتشكّل من منظومة من العلاقات الثابتة، في إطار بعض التحوّلات، وهذا ما يجعلها - في نظره - تمارس سلطتها على القارئ، وهذا القارئ بدوره، في سبيل الدفاع عن نفسه، وإثبات ذاته، يقوم بتفكيك هذه البنى، وتحويل عناصرها الثابتة إلى متحوّلات، فلا يبقى لها أيّ قدرة على التماسك، أو الصمود، وهكذا يقضي عليها، ويتسنى له عندها ممارسة سلطته عليها.

إنّ المنهج الإبستيمولوجي وليد القارة الأوروبية، ولقد تزامن ظهوره مع ظهور الحداثة؛ فهو أحد مناهج الحداثة الناقمة والثائرة على التسلّط الكنسي في أوروبا وقتئذ، حيث كان رجال الدين يحتكرون حقّ فهم النصوص الدينيّة، لذلك كان مبرّراً أن يفترض القارئ الإبستيمولوجي صراعاً بينه وبين النصّ، خاصّة أنّه لا يتعامل مع نصّ ثابت، بل مع جزئيات ومتحوّلات متعددة ومختلفة ومتناقضة فيما بينها من جهة، ومناقضة للعقل والمنطق من جهة أخرى.

1 الجابري: التراث والحداثة، ص 47.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

بينما النصّ القرآني نصّ ثابت، متماسك، لا تناقض بين آياته، كما أنه لا تناقض بينه وبين العقل والمنطق، بل إنه يدعو إلى التفكير والتدبر وإعمال العقل لاكتشاف أسرارهِ ولطائفهِ، وفهمهِ والتدبر فيه متاح مباح للناس كافة؛ لذلك كانت علاقة المسلم بنصوص الوحي علاقة يقين ومحبة، لا علاقة شكّ وصراع، فإذا علم ذلك، ظهر عدم كفاءة المنهج الإبستمولوجي لقراءة النصّ القرآني.

أمّا توظيف المنهج الإبستمولوجي في نقد الاجتهادات البشرية؛ فلا بأس به؛ ذلك أنّها اجتهادات بشرية غير معصومة.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المطلب الأول: مبررات توظيف المنهج الإستيمولوجي في تأويل النص

الشرعي.

يرى الجابري أنّ اختياره للمنهج الإستيمولوجي، هو اختيار فرضته طبيعته الموضوع؛ حيث إنّ المنهج الأنسب لقراءة (التراث)، ويدافع عن اختياره هذا بجملة من المبررات:

الفرع الأول: عدم كفاءة المناهج الأخرى في قراءة النص: ينطلق الجابري في

مقترحه (القراءة الإستيمولوجية للتراث) من مقدمة عدم كفاءة المناهج الأخرى القديمة والحديثة في قراءة (التراث)، ويبين عدم كفاءة هذه المناهج على النحو التالي:

أولاً: المنهج الأصولي الإسلامي: ويسميه الجابري "الفهم التراثي للتراث"¹، أو "المنهج السلفي" ويرى أنه منهج خطابي يمجّد الماضي، بمقدار ما يبكي الحاضر، ويسعى إلى تأكيد ذاته مهماً ظروف العصر الحاضر²، فهو يتميز بالاستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والاستسلام لها، وهو في نظره يفتقر إلى خاصيتين مهمتين هما: الروح النقدية والنظرة التاريخية³ وهذا ما يجعله لا يتوافق ومتطلبات الحداثة، وأنّ "ما يميّز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أنّ الحركة داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطوّرت عملية الإنتاج هذه منذ

1 الجابري: التراث والحداثة، ص 15.

2 المرجع نفسه، ص 42.

3 المرجع نفسه، ص 26.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

القرن السابع إلى تكّس وتقوقع واجترار، فسادَ فيها ما سبق أن عبّرنا عنه بـ "الفهم التراثي للتراث" وهو الفهم الذي ما زال سائداً إلى اليوم. ومن هنا كان من متطلبات الحداثة تجاوز هذا "الفهم التراثي للتراث" إلى فهم حداثي¹2.

ثانياً: منهج المستشرقين: ويضمّ المستشرقين ومن سلك منهجهم من العرب المعاصرين في دراسة (التراث)، ولا شك أنّ لكلّ منهم رؤيته ومنهجه، ودوافعه الشخصية، لكنّ الإطار العام الذي يجمعهم جميعاً ويعملون على تعزيزه وتقويته، هو إطار المركزية الأوروبية، بوصفها مرجعاً لكلّ شيء يقع خارج أوروبا³. فهم "يفكّرون بوحى من معطياته، من حاجاته وإنجازاته، من نجاحاته وإخفاقاته، وبالتالي يربطون كلّ شيء في تراثنا به"⁴.

وأنّ كلّ من المنهج التاريخي والمنهج الفيلولوجي والمنهج الفردي (الذاتوي)، كلهم يعمل في هذا إطار نفسه، ولا يصلح لدراسة (التراث)؛ فالمنهج التاريخي في هذا الإطار ليس منهجاً موضوعياً، فهو يقوم على إبراز ما يريد والسكوت على ما لا يريد⁵، والمستشرق في هذا المنهج يفكّر شمولياً في التراث الإسلامي (فلسفةً، ولغةً، وفقهاً...) فيراه امتداداً للحضارات الأوروبية القديمة (الفلسفة

1 وتعني الحداثة عند الجابري الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما يسميه بالمعاصرة؛ التي تعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي. الجابري: التراث والحداثة، ص 15-16.

2 المرجع نفسه، ص 15.

3 المرجع نفسه، ص 27.

4 المرجع نفسه، ص 28.

5 المرجع نفسه، ص 27.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

اليونانية، أو مدارس النحو اليونانية، أو القانون الروماني...، وكذلك المنهج الفيلولوجي الذي تبنى النظرة التجزئية، التي تجتهد في ردّ كل فكرة إلى أصل سابق وإرجاع أصل كلّ تقدم إلى أوروبا¹، أمّا المنهج الفردي الذي يسعى إلى دراسة كلّ مفكر على حدة بوصفه شخصية مبدعة، فأصحابه يطبقونه بشكل انتقائي، فلا يتعاملون به إلا مع المفكرين الذين كانوا يعتبرونهم أعمدة في صرح المركزية الأوروبية².

فالمنهج الإستشراقي منهج غير موضوعي، لا يصلح لدراسة التراث الإسلامي؛ كونه يتعامل معه من الخارج -أوروبا تحديداً- من جهة، وهو يعكس "مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية على الأقل على صعيد المنهج والرؤية"³ من جهة أخرى.

ثالثاً: المنهج الماركسي⁴: حيث إنّ "المحاولات القليلة التي تتبنى الماركسية لا تسترشد بها كمنهج، بل تؤخذ الماركسية في غالب الأحيان كمقولات وقوالب جاهزة جامدة، فماذا يفيدنا

1 الجابري: التراث والحداثة، ص28.

2 المرجع نفسه، ص28.

3 المرجع نفسه، ص29.

4 الماركسية: نظرية تنسب إلى مؤسسها كارل ماركس (1818-1883م)، وقد ظهرت نتيجة للأوضاع المزرية التي شهدتها أوروبا والعالم آنذاك، فهي تسعى إلى إحداث تغيير عام على جميع الأصعدة، غير أنه يرى أن نقد الدين ورفضه هو الأساس للتغيير والتخلص من الرجعية، ذلك أنّه يعتبر أن الدين فكرة فوقية وهمية أسطورية يتموقع خارج حدود العقل والمنطق. وهي تقوم على الجدلية المادية، والمادية التاريخية، ونظرية صراع الطبقات، ونظرية الثورة، وبعض النظرية الأخرى ذات الصلة. نورة كطاف هيدان: "النظرية الماركسية -الأسس والتقييم-"، مجلة كلية القانون والعلوم السياسية، الجامعة العراقية، العدد5، الصفحات: 402-403؛ 406-415.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

تصنيف الفكر العربي القديم - أو الحديث - إلى اتجاهات "مثالية" وأخرى "مادية" إذا كنا سنقف مستريحين عند حدود هذا التصنيف. إنّ مثل هذه المحاولات لا تؤدي - في أحسن الأحوال - إلا إلى البرهنة على صحة هذه المقولة أو تلك، لا إلى فهم صحيح واعي للمسائل المعالجة وسياق تطورها واتجاهها"¹.

رابعاً - المنهج البنيوي: يراه الجابري غير صالح لقراءة النص التراثي منفرداً؛ كونه يهتم بالكل أكثر من اهتمامه بالجزء؛ فهو يعتقد "أن مثل هذه المحاولات لا يمكن أن تؤدي إلا إلى طريق مسدود، إلا إلى تكريس الانحطاط والجمود بدعوى إخضاع المتغيرات إلى الثوابت التي تحكمها"²، ويجب المزاوجة بينه وبين المنهج التاريخي والطرح الإيديولوجي الواعي، وأن هذه المزاوجة بين المنهج هي التي تشكّل المنهج الذي يقترحه الجابري لقراءة النص التراثي.

الفرع الثاني: كفاءة المنهج الإستيمولوجي في قراءة (النص التراثي).

يعتقد الجابري أن المنهج الإستيمولوجي هو المنهج الأنسب لدراسة (التراث)، ويبرر لرؤيته بعدة أمور، أهمها:

أولاً: - طبيعة الموضوع (التراث) تفرض اختيار المنهج الإستيمولوجي؛ يقول الجابري: "والقول الفصل في هذا الشأن، هو أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعيّة المنهج، وإذن فاختيارنا

1 الجابري: التراث والحداثة، ص 43.

2 المرجع نفسه، ص 43.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

لنوع القراءة التي نقترحها عليكم هنا، ليس محكوما برغبة ذاتية ولا بتحزّب لنوع من المناهج دون غيره، بل هو اختيار تملّيه علينا طبيعة موضوعنا: التراث¹.

ثانيا - المنهج الإبستمولوجي منهج علمي إجرائي يصلح لقراءة التراث الإسلامي؛ يقول الجابري: "والمنهج الذي سأقترحه عليكم يصلح فيما أعتقد للتعامل مع التراث بالمعنى الواسع: يصلح للتعامل مع تراثنا العربي الإسلامي ومع التراث الإنساني عامة، كما يصلح للتعامل مع التراث الفكري والمادي سواء تعلّق الأمر بتراث ينتمي إلى الماضي البعيد أو إلى الماضي/الحاضر، يتعلّق الأمر إذا بطريقة علمية في التعامل مع الموضوعات المدروسة التي من نوع موضوعنا"².

ثالثا: الموضوعيّة؛ يقول الجابري: "وما يميّز الطريقة العلمية بداية هو - كما تعرفون - اعتمادها الموضوعيّة؛ أي أنها تحقق قدرا كافيا من المسافة بين الذات والموضوع، يسمح برؤية الأشياء كما هي، دون تأثر من عواطفنا ورغباتنا، مما يفسح المجال لقيام رأي مشترك بيننا حولها. وهذا يكشف عمّا فيها من المعقوليّة؛ إذ بدون حدّ أدنى من المعقوليّة لا يمكن قيام معرفة موضوعيّة"³. ويشرح كلامه أكثر في موضع آخر فيقول: "يجب أن نحدد بدقة ما نعنيه بـ: "الموضوعيّة" و"المعقوليّة" عندما يكون موضوع الدراسة هو التراث. نعني هنا بـ: "الموضوعيّة" جعل التراث معاصرا لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنّا. وبالمقابل نعني بـ:

1 الجابري: التراث والحداثة، ص 46.

2 المرجع نفسه، ص 46.

3 المرجع نفسه، ص 46.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

"المعقوليّة" جعله معاصراً لنا أي إعادة وصله بنا. وإذن فالهدف الذي نرمي إليه هو جعل التراث معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية، والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص، المعرفي والاجتماعي والتاريخي، وهذا هو معنى الموضوعيّة، وفي نفس الوقت جعله معاصراً لنا بنقله إلينا ليكون موضوعاً قابلاً لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانيةً تنتمي إلى عصرنا، وهذا هو معنى المعقوليّة. وبهاتين العمليتين معاً يصبح التراث موضوعاً لنا بدل أن يبقى موضوعاً فينا يقدّم نفسه ذاتاً لنا. إنّ ذلك ما يجعلنا قادرين على أن ننوب نحن عنه في فهم العالم، بدل أن نتركه ينوب عنا. وبعبارة أخرى: إنّنا بذلك نتحرّر من سلطته علينا، ونمارس نحن سلطتنا عليه"¹.

1 الجابري: التراث والحداثة، ص 47.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المطلب الثاني: نقد المنهج الإبستمولوجي في تأويل النص الشرعي.

إنّ الهدف الرئيس من توظيف المنهج الإبستمولوجي في تأويل النصّ الشرعي، هو تفكيك بنية النصوص الشرعية، والتحرر من سلطتها، وفتح المجال أمام المتلقي للنقد والتأويل. ويبرر الباحثون اختيارهم المنهج الإبستمولوجي كوسيلة لفهم وتأويل النص الشرعي، بعدم كفاءة المناهج الأخرى - القديمة والحديثة - في قراءة النصوص الشرعية، ثمّ ينتقلون إلى الدفاع عن مشروعهم المقترح، مدّعين أنّ المنهج الإبستمولوجي هو الوحيد الكفء في قراءة النصّ الشرعي.

الفرع الأول: مناقشة دعوى عدم كفاءة المناهج أخرى في فهم النصّ الشرعي:

إنّ دعوى عدم كفاءة المنهج الأصولي في فهم الخطاب القرآني على ضوء ظروف العصر الحاضر، دعوى باطلة مردودة على أهلها، باطلة من وجوه:

أولاً: إنّ المسلمين باعتمادهم على المناهج الأصوليّة، أبدعوا علماً وفقهاً، مكّنه من حلّ مشكلاتهم، ومعرفة أحكام النوازل التي كانت تنزل بهم من وقت لآخر، فقد ساهمت هذه المناهج بشكل كبير في بناء حضارة المسلمين، وفرض مكانتهم العالميّة عبر قرون من الزمن، كما ساهم الفقه الافتراضي في حلّ مشكلات لعصور متأخرة عن العصر الذي ذكرت فيه. وقد ظلّت تلك المناهج تسهم في تفريع الفروع داخل المذاهب وخارجها إلى يوم النّاس هذا.

ثانياً: إنّ ادعاء الجابري جمود العقل العربي عند عصر التدوين؛ وتوقّفه عنده، وتقيّد حركته الفكرية به؛ بحيث أصبح يمارس عليه الاستبداد الفكري، فصار الباحث العربي الإسلامي - في نظر

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الجابري - كالأسير مكبلاً بجمال فكر عصر التدوين، وهو الأمر الذي اعتبره عيباً في تكوين العقل العربي¹. إنّ هذه الفكرة مجرد توهم مبني على قلة الزاد، فهل توقّف العقل العربي عند عصر التدوين بالفعل؟ طبعاً لا؛ أولاً: إنّ عصر التدوين لم يستقلّ بإنتاج تلك المناهج التفسيرية والأصولية والفقهية... بل استمدّ جلّها من المنهجين الأساسيين "كتاب الله وسنة رسوله ﷺ"، ثمّ اجتهادات الصحابة والتابعين من بعدهم، وما توصّلوا إليه من اجتهادات في ذلك العصر أيضاً، وكانت الوظيفة الأبرز التي ميّزته عن العصور الإسلامية السابقة؛ هي التدوين؛ لذلك سمّي بها، ومن ثمّ تتضح النقطة الثانية؛ وهي أنّ ارتباط العلماء المسلمين فكرياً بعصر التدوين، ليس جموداً عند الفترة الزمنية تلك - كما توهم الجابري -، بل هو تمسّك في الاجتهاد بالأصول الشرعية المستمدة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، دون إهمال فقه الواقع الذي يعيشون فيه، والتفريق بين ما هي قوانين ثابتة لا يصح مخالفتها، وبين ما هو اجتهاد مؤقت أملت الظروف والمناسبات الحادثة في ذلك الوقت، وقد تغيّرت ملبساته وظروفه في وقت المجتهد في العصور اللاحقة، وهذا هو الغالب على حال العلماء المسلمين باختلاف العصور، وقت أنّنا لا ننكر أنّ هناك من هو مصاب بداء التعصّب المذموم، والجمود الفكري المرفوض - وهم قلة بالنسبة لمجموع العلماء المسلمين -، ويحاول جاهداً أن يحكم على إنسان هذا العصر بنفس الأحكام التي حكمت إنسان عصر التدوين²، وقد انتفت عللها منذ أجيال بعيدة، ولا شك أنّ هذا الأمر مذموم غير مقبول، وهو أحد عوامل ظهور التأويلات الحديثة المنحرفة.

1 ر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 10، 2009م، ص 62.

2 مثال ذلك: مسألة أقصى مدّة الحمل وعلاقتها بنسبة الولد للزوج المتوفى لأكثر من تسع أشهر مضت؛ فقد أصبحت معرفة الحمل من عدمه ميسورة للجميع ولا حاجة للانتظار كلّ هذه المدة، كما أصبحت إمكانية التأكد من النسب عن طريق البصمة الوراثية ممكناً.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

ثالثاً: إنّ الجابري يدّعي أنّ المنهج الأصولي أو ما يسمّيه بـ (القراءة التراثية للتراث) يفتقر - في نظره - إلى خاصيتين مهمّتين هما: (الروح النقدية)، و (النظرة التاريخية)، وهذه دعوة مردودة من وجوه؛ أحدها: أنّ (الروح النقدية) حاضرة بقوة في الاجتهاد الإسلامي، حتى أنّ البعض يستغلّها لاثام علماء المسلمين باحتكار العلم وبالتشدد، ومن تجلّيات (الروح النقدية) عند المسلمين، منهج أهل الحديث في قبول الرواية، بما يسمّى: (علم الجرح والتعديل)¹، وكذا منهج الأصوليين في الاجتهاد، بما في ذلك شروط المجتهد، وشروط الاجتهاد... وغيرها، ومنهج الفقهاء في البحث عن العلل؛ للحكم في معلولاتها، وهو في باب المعاملات خاصّة جلّي، وهو فرع للروح النقدية في المنهج الإسلامي التي لا تكفي بالظواهر والمسّميات بل تقصد إلى المعاني والدلالات، ولذلك فإنّ من أعظم القواعد في باب المعاملات، قاعدة (العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني)، ومن ذلك أيضاً شروط قبول الشهادة في القضاء... وغيرها، والأمثلة على ذلك كثيرة، وكلّها وغيرها دلائل متظافرة - لا سبيل لإنكارها - على حضور الروح النقدية في الاجتهادات الإسلامية. والآخر: أنّ (النظرة التاريخية) حاضرة، إن كان يقصد بها مراعاة أسباب النزول ومناسبات الورود، فإنّ ذلك من شروط الاجتهاد ولا سبيل له لادعاء انتفائه، أمّا إن كان يقصد بـ "التاريخية" جمود الفقه والفتوى عند العصور السابقة، وهذا مراده - بلا ريب - بدليل قوله: "ما يميّز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أنّ الحركة

1 علم الجرح والتعديل: "هو ذلك العلم الذي يعني بدراسة أحوال الرواة مما له تعلق بقبول رواياتهم أو ردها وإصدار أحكام بحقهم بألفاظ مخصوصة على وفق قواعد معلنة" وهو من فروع علم رجال الحديث، والكلام في الرجال جرحاً وتعديلاً ثابت عن رسول الله - ﷺ - ثم عن كثير من الصحابة والتابعين فمن بعدهم. ر: صديق بن حسن القنوجي: أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، ت: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1978م، (2/ 211)؛ محمود عيدان أحمد الديلمي: جرح الرواة وتعديلهم، رسالة دكتوراه، إشراف زياد محمود رشيد العاني، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، (5/6 بتقييم الشاملة).

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم¹، فإنّ هذا اتهام للفقه الإسلامي، بأنّه لا يراعي ظروف العصر الراهن، ولا يأتي بالجديد بل يكتفي بإعادة إحياء القديم، وهي دعوى لا تصح؛ حيث إنّ من شروط المفتي أن يفقه الواقع الذي يفتي فيه، وأن يحصل من العلم بالمسائل التي يفتي فيها، ما يسمح له بتصوّرها على حقيقتها، لذلك تلجأ الهيئات الشرعية المختلفة إلى الاستعانة بأهل التخصصات الأخرى (كالطب، والصيدلة، والاقتصاد، والقانون... وغيرها)، للتمكّن من الإحاطة بالمسائل وفهمها قبل الحكم عليها، فهذا ممّا لا خلاف في وجوب مراعاته، وهو دأب الأصوليين والفقهاء منذ عصر الرسالة إلى يومنا هذا؛ وبهذا ظهر بطلان ادعاء الجابري -ومن وافقه- في قصور المنهج الأصولي في فهم الخطاب الشرعي وفق ظروف العصر ومتطلباته.

ولا مراء في عجز منهج المستشرقين وأتباعهم، في قراءتهم للخطاب الشرعي، فهم وإن تمّتعوا ببعض الذكاء، غير أنّهم لم يبلغوا درجة تؤهّلهم لفهم وتأويل كلام الله تعالى؛ ذلك أنّهم لم يؤمنوا به، ولا شك أنّ المكذّب يسعى لهدم ما كذّب به، وليس لإظهار محاسنه، وكذلك الأمر بالنسبة لأتباعهم ممن يظهرون الإسلام؛ فُتنوا وافتتنوا بما لقنوا في السوربون وغيرها، وغلبت عليهم شقوتهم؛ فضلّوا عن سواء السبيل -إلا من رحم ربك-.

أمّا المنهج الفيلولوجي الألسني فقد سبق بيان عدم مناسبته لتأويل كلام الله تعالى، وكذلك الأمر بالنسبة للمنهج الماركسي المادي، الذي ثبت بطلانه في المجالات الوضعية، ناهيك عن أن يصلح للشرعيات! أمّا المنهج البنيوي فإنّه غير صالح لقراءة النصوص الشرعية، ليس من حيث إنّّه يهتم

1 الجابري: التراث والحداثة، ص 15.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

بالكلّ أكثر من اهتمامه بالجزء فحسب؛ بل لأنه ينطلق من منطلقات لا تصحّ؛ ومن ذلك نفي مبدأ العليّة، والقول بموت المؤلّف، وحضور فكرة التناص، وكلّها أفكار قد بيّنا بطلانها سلفاً.

الفرع الثاني: مناقشة دعوى كفاءة المنهج الإستيمولوجي في قراءة النص الشرعي¹:

إنّ المنهج الإستيمولوجي هو المنهج الأنسب لقراءة (التراث) في نظر الجابري، مناسبة تفرضها طبيعة الموضوع، وكذا ميزات المنهج - ككونه منهج علمي إجرائي، وكونه يضمن الموضوعيّة والمعقوليّة في الدراسة - لكنّ هذا الادعاء ينمّ إما عن أحد أمرين، أو كليهما معاً: أولهما؛ عدم الفهم الصحيح المكتمل لموضوع الدراسة، والثاني: القصور في إدراك المنهج الموظّف في دراسة الموضوع؛ أمّا الأوّل؛ وهو عدم تحقيق الفهم العميق لموضوع الدراسة؛ حيث إنّ الحكم عن الشيء فرع لتصوره، وحسبنا في البرهنة على قصور فهم الموضوع شاهدين - والشواهد عديدة لا يسع المقام لبسطها -:

الأوّل: أنّه انطلق من مسلمة بنى عليها إشكاليّة صاغها في السؤال التالي: "هل حقق الإسلام بالفعل قطيعة معرفيّة مع العصر الجاهلي؟"² ومن المعلوم أنّ وظيفة الإسلام ليست القطيعة مع العصر الجاهلي بكلّ ما فيه، بل وظيفته هي تصحيح ما فيه من فساد عقدي أو أخلاقي أو غيرها، وإقرار ما فيه من صلاح ومحاسن؛ فمن المعلوم وجود موخّدين بقوا على الحنيفيّة الإبراهيميّة في العصر الجاهلي - ومنهم ورقة بن نوفل -، وهذه هي عقيدة التي أقرّها الإسلام، ونزلت بها جميع

1لقد خصّص طه عبد الرحمن الجزء الأكبر من كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" - إن لم نقل كلّه - لنقد مشروع الجابري وأتى على هدم أسسه واحداً واحداً، فلا حاجة لتكرار ما قيل، وتطويل البحث دون ضرورة، فسنكتفي في إبطال دعواه بذكر شاهد أو شاهدين فقط، مما يفيد موضوع بحثنا.

2مجدّ عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص58.

الفصل الثاني: المناجاة المعاصرة في تأويل النص القرآني

الرسالات السماوية، وحارب عبادة الأصنام والشرك بالله وجميع العقائد المنحرفة، وأما الأخلاق فيكفينا فيها قوله -ﷺ-: {بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ حُسْنَ الْأَخْلَاقِ}¹، فالإتمام دليل على وجود سبق فعل من نفس جنسه، وكذلك قوله -ﷺ- في حلف الفضول: {شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيِّبِينَ مَعَ عُمُومَتِي وَأَنَا غُلَامٌ فَمَا أَحِبُّ أَنْ لِي حُمْرُ النَّعَمِ وَأَنْتِي أَنْكُثُهُ}²، وهذه إشادة صريحة بحلف وقع في العصر الجاهلي؛ فظهر بذلك بطلان المقدمة التي بنى عليها الجابري كلامه.

والثاني: أنه وقع في فتح تجميع المفاهيم، من حيث سعى لتطبيق (النظرة الشمولية) التي دعا إليها في مشروعه، لكنه أخفق في ذلك، ومن تجليات ذلك أنه دعا إلى إلغاء الفوارق بين السنة والشيعية واعتبارها من التراث الذي يجب تجاوزه، "ولا معنى لتصنيف الإسلام إلى صنفين: "إسلام سنة" و"إسلام شيعة"، فالإسلام واحد عقيدة وشريعة وتاريخاً"³، والحقيقة أن هناك اختلافات جوهرية بين السنة والشيعية، سواء في العقيدة؛ فالشيعية مثلاً يعتقدون عصمة الأئمة لديهم، بينما لا

1 ذكره مالك بهذا اللفظ، وأخرجه أحمد في مسنده، والبيهقي في رواية في السنن الكبرى، وابن أبي شيبة في مصنفه، والحاكم في المستدرک بلفظ آخر، عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «بعثت لأتمم صالح الأخلاق»، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وأخرجه أحمد في مسنده، : مالك بن أنس: الموطأ، (ح8، 904/2)؛ أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد بن حنبل، (ح 8952، 512/14 - 513)؛ الحاكم: المستدرک، (ح4221، 670/2)؛ عبد الله بن أبي شيبة: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، (ح31773، 324/6)؛ البيهقي: السنن الكبرى، (ح20571 و20572، 191/10 - 192).

2 أخرجه أحمد في مسنده، (ح1655، 190/1)، وابن حبان في صحيحه، (ح4373، 216/10)، وقال شعيب الأرنؤوط، إسناده صحيح.

3 الجابري: التراث والحداثة، ص39.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

نعتقد نحن أهل السنة العصمة إلاّ للأنبياء فيما ثبتت عصمتهم فيه بالنقل¹، أو في الشريعة؛ إذ يبيح الفقه الشيعي نكاح المتعة -مثلاً-، بينما يحرمه الفقه السني، أو في التاريخ؛ حيث إنّ لكلّ من الطائفتين المميّزات التاريخيّة التي تميّزها عن غيرها، وهذا ممّا وقع فيه الجابري من الثغرات المعرفيّة، حيث وقع في فتح تميع المفاهيم، في محاولة لإلغاء الفوارق بين طائفتين مختلفتين وإن كانت كلّ طائفة تنتسب إلى الإسلام ولو بوجه. والأمر الثاني هو: القصور في إدراك المنهج المستعمل؛ إذ إنّ من لم يستوعب الأداة التي يعمل بها، لم ويتمكّن منها حق التمكن؛ غالباً ما يسيء استعمالها، ويتجلّى ذلك في تعثر الجابري في غير ما موضع، في المنطلقات المنهجية التي بنى عليها رؤيته الإبستيمولوجيّة لدراسة (التراث)، حيث انتقده طه عبدالرحمن في كثير مما اعتبره الجابري (مسلّمات) منهجيّة، بنى عليها مشروعه، ومن ذلك أنّه أخطأ في ترجمة كلام أحد الفلاسفة فقلب معناه، واتخذ منهجاً اعتمده في قراءته، ويتعلّق الأمر بترجمة وتأويل الجابري لقولة فقيه العلم السويسري "غونزيت"، التي جعلها حجر الزاوية لنظريّته في العقل والتي اقتبسها من كتاب "الرياضيات والواقع" وهي: "La logique est la physique de l'objet quelconque"، وتعني: (أنّ المنطق عبارة عن فزياء كل موضوع) بمعنى أنّ المنطق يدرس كلّ الموضوعات أيّاً كانت²، لكنّ الجابريّ ترجمها إلى العبارة التالية: "المنطق عبارة عن فزياء موضوع ما"³، وهو نقيض معنى العبارة، ثمّ أوّلها إلى "القول بتعدد (العقل) و(المنطق) باعتبار أنّهما -في نهاية التحليل- جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما، وهكذا فكّلما توفّر لدينا

1 هذا احترازاً عن مسألة جواز الخطأ في اجتهاد الأنبياء أصالة، ثمّ نزول الوحي بتصويهم وهذا معلوم بالخبر المتواتر، كمسألة الحكم بين الأخوين في مسألة النعاج المذكورة في القرآن الكريم، ومسألة تأبير النخل وأسارى بدر وغيرها مما ذكر في السنة المطهّرة.

2 طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، ص43-44.

3 الجابري: تكوين العقل العربي، ص56.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

موضوع ذو خصوصية واضحة، أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص به¹، وهو ما بنى عليه ادعائه بتعدد الأنظمة المعرفية²، وهذا التأويل ليس هو المقصود من عبارة "غونزيت"؛ إذ المقصود منها هو أنّ المنطق علم طبيعي، لا يختلف عن علم الفيزياء، إلّا في كونه يبحث في الموضوع من حيث عمومته أو شموله، بينما هي تبحث فيه من جهة مخصوصة! وأنّ القوانين التي يستخرجها ليست خاصة بهذا الموضوع أو ذاك³؛ ومن ثمّ، يكون من غير المعقول قبول أحكامه المبنية على هذه الترجمة الفاسدة⁴، فبهذا تبين تحافت الأسس النظرية لمشروع الجابري؛ ومعلوم أنّ ما بني على باطل لا يكون إلّا باطلاً.

بيد أنّ تعثر الجابري لا يكمن فقط في قلّة الزاد العلمي، الذي أثر في فهمه لموضوع الدراسة، أو أثر في تمكّنه من المنهج المتبع، بل يتجلى أيضاً في دخالة الغرض الذي دفعه ليقحم نفسه في هذا المشروع، فبينما يظنّ بعض الباحثين أنّ الجابري التزم بتوظيف المنهج الإبستمولوجي في مشروعه "نقد العقل العربي" في قراءة الاجتهادات الشرعية الإسلامية (نصوص التراث) فقط، دون تسليطه على نصوص الوحي⁵، ويرى أنّه بذلك حقق التورّع عن الخوض في كتاب الله تعالى، غير أنّ هذه النظرة سرعان ما تتهاوى، ذلك أنّ التزامه بتوظيف هذا المنهج، على الاجتهادات الشرعية البشرية (التراث)

1 الجابري: تكوين العقل العربي، ص26.

2 طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، ص28 - 29.

3 طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، ص43.

4 طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، ص28 - 29.

5 مرزوق العمري: "قراءة النص الإسلامي والمقاربات المنهجية الجديدة"، ص397.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

فقط، في مشروعه "نقد العقل العربي"، لا ينفي عدم تسليطه له على نصوص الوحي، في مناسبات، أو مؤلفات أخرى؛ حيث يطرح الجابري في كتاب آخر له بعنوان "مدخل إلى القرآن الكريم" عدّة شبهات، في شكل إشكاليات نقدية، حول مسألتي حفظ القرآن الكريم، والنسخ؛ أين جَوّز أنّ القرآن الكريم قد تعرّض للتحريف؛ عن طريق حصول النسخ والنقصان، والحذف¹، في حياة النبي ﷺ - وبعد وفاته، قَبْلَ وعند جمعه زمن عثمان بن عفان - ﷺ، وأنّ القرآن نفسه ينصّ على إمكانية النسيان، والتبديل، والحذف، والنسخ، وأنّ ذلك لا يتعارض الحفظ الإلهي للذكر، وبعدما أورد نصوصاً كثيرة عن علماء السّنة والشيعة، يحتجّ بها على اعتراف العلماء من الجهتين - السّنة والشيعة -، بتعرّض القرآن الكريم للتحريف! وأنّهم فقط يدرسونها تحت عناوين أخرى: كالتأويل، أو الأحرف السبعة، أو القراءات، أو مسألة البسملة²، يقول: "وخلاصة الأمر أنّه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن الكريم، كما هو في المصحف بين أيدي الناس، منذ جمعه زمن عثمان. أمّا قبل ذلك [...] المؤكّد أنّ ما كان يتوفّر عليه هذا الصحابيّ أو ذاك من القرآن - مكتوباً أو محفوظاً - كان يختلف عمّا كان يتوفّر عند غيره، كمّا وترتيباً، ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه، زمن عثمان أو قبل ذلك، فاللذين تولّوا هذه المهمّة لم يكونوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرنا، وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ

1 فذكر أنّه تمّ حذف جزء كبير من القرآن الكريم، ما يعادل ثلاثة أرباع سورة التوبة، وسورة تسمى (النورين)، وعنون إحدى عناصر الكتاب: (قرآن كثير ذهب: رفع، أو نسخ، أو أنسي). الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، ص222، ص225، ص227.

2 محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم - في التعريف بالقرآن الكريم -، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ص222.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

وَأِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ ﴿٩﴾ [الحجر: 9]، فالقرآن نفسه ينصّ على إمكانية النسيان والتبديل والحذف، والنسخ، قال تعالى مخاطبا رسوله الكريم: (سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ ۚ ٦ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ) [الأعلى: 6-7]¹، وهذه المسألة التي ذكرها الجابري -مقلدا فيها رأي الروافض-، تقوم على فكرة الشك والتفكيك، والحفر في تاريخ وكيفية تدوين القرآن الكريم، وتحويل الثوابت (مسألة تواتر القرآن الكريم، والحفظ الرباني له)، إلى متحوّلات، وكلّ هذه الأفكار هي أفكار يقوم عليها المنهج الإبتيمولوجي كما تبين سلفا؛ ومن ثمة فإنّ الجابري لم يقصر توظيف المنهج الإبتيمولوجي على نصوص (التراث) فقط، بل طبّقه أيضا على الخطاب القرآني، بل وظّفه بانتقائية؛ فعمد إلى المتشابه القرآني تفكيكا وتشكيكا، وحفر في (التراث) الشيعي، باحثا عمّا دُسّ فيه من الشبهات، ليعيد بثّها من جديد، لكنّ أمره مفضوح؛ حيث إنّ من ألزم نفسه النقد في المسائل التي يدرسها، لزمه نقد أصولها وأدلتها من باب أولى؛ ذلك أنّ المسائل تتقوّى وتضعف بأصولها وأدلتها، وعدم النقد دليل على سوء النية، وخلل في المنهجية، و ضعف الزاد العلمي، أو إيقان بضعف الأدلة، فلا تنتقد لكي لا يفضح ضعفها، أو تنتقد بصورة سطحية توهم بالجدية في البحث².

1 محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، ص232.

2 وقد أورد في كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم"، العديد من الشبهات، استمدّها من كتب الرافضة، وناقشها بطريقة قد تبدو أوّل وهلة بأنّها جدية أو علمية، لكنّها سرعان ما يتّضح تهافت تلك الشواهد، بمجرد العودة إلى مصادرها، وكمثال على ذلك ما أورده في مسألة الزيادة النقصان في القرآن الكريم، وخلص إلى نتيجة مفادها أنّ القرآن الكريم تعرّض للتحريف بمشيئة الله تعالى وعلمه، فسبحان الله عما يصف هو وأتباعه، ينظر المسألة في كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم"، ص222-232.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

وأما الجواب على الجابري على هذه الشبهة فمن وجوه: أحدها: أنّ ادعاء ثبوت التحريف في القرآن الكريم، بتعرضه للنسخ، والترك، والنقص بعد وفاة النبي - ﷺ - تكذيب صريح لكلام الله عز وجل، ولا يجزأ على القول به إلا كافر، مارق من الدين، أو جاهل بالله جل شأنه، وبدينه، فمن غير المتنازع فيه أنّ النسخ - عند القائلين بوقوعه، وهم الجمهور - إنما كان زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وانتهى بانقطاع الوحي بوفاة - عليه السلام -¹، وإنما كان النسخ في زمنه - عليه السلام -، لحكم كثيرة منها: التدرج في التشريع²، واختبار مقدار طاعة المؤمن في المسارعة في بذل النفس طريق الظن³ فيما رفع رسمه وبقي حكمه⁴، وأما ما أورده الجابري من كلام أئمة السنة يوهم ظاهرا بإقرارهم بثبوت التحريف في القرآن الكريم قبل جمعه على عهد عثمان - رضي الله عنه -، فإنّ أغلب تلك الروايات لا تثبت، وقد ناقشها وردّ عليها من وردت في كتبهم، لكن الجابري قام بالتدليس فلم يذكر تلك الردود⁵، منها أنّه نقل عن القرطبي رواية عن أبي بن

1 ر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، (1/235)؛ أحمد الرازي الجصاص: الفصول في علم الأصول، ت: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1408هـ - 1988م، (3/343)؛ محمد الشوكاني: فتح القدير، دار ابن كثير - دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط1، 1414هـ، (1/147)؛ جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، (3/85).

2 ر: الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1984م، (1/660).

3 الزركشي: البرهان في علوم القرآن، (2/37).

4 نحو آية "الشيخ والشيخه إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله" وسورتي الخلع والحفد، ر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، (2/35-37).

5 ذكر نفس هذا الاعتراض وناقشه الأستاذ عبد السلام فيغو، في كتابه: القراءة الحداثيّة للشرعية الإسلاميّة ومصادرها - دراسة تحليليّة نقدية -، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، ط1، 2014م، ص93.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

كعب¹ في آية الرجم: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم"²، دون أن يذكر باقي كلام القرطبي في السطر الموالي من نفس الصفحة؛ وهذا نصّه: "وروى زر³، قال: قال لي أبي بن كعب: كم تعدون سورة الأحزاب؟ قلت ثلاثا وسبعين آية، قال: فوالذي يحلف به أبي بن كعب إن كانت لتعدل سورة البقرة أو أطول، ولقد قرأنا منها آية الرجم: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم". أراد أبي: أن ذلك من جملة ما نسخ من القرآن. وأما ما يحكى من أن تلك الزيادة كانت في صحيفة في بيت عائشة فأكلتها الداجن؛ فمن تأليف الملاحدة والروافض"⁴، ولو فرض التسليم بثبوت بعض تلك الروايات، فإنها لا تفيد ثبوت التحريف، بل أغلب الظن أنها آيات تم نسخها في عهده - ﷺ - فبلغ بعضهم ذلك، فقام بمسحه، ولم يبلغ البعض الآخر فتوهم ثبوته، أو أنها آيات من سور أخرى ظن صاحب الرواية إلحاقها بغيرها للتشابه بينهما، والقرآن

1 هو أبي بن كعب بن قيس أبو المنذر الأنصاري الخزرجي، ويكنى أبا الطفيل، أقرأ الصحابة، وسيد القراء، شهد بدرًا والمشاهد، جمع بين العلم والعمل. ر: الذهبي: تذكرة الحفاظ، (18/1)، الذهبي: سير أعلام النبلاء، (390/1)، ابن الأثير: أسد الغابة، (30/1).

2 محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، ص 223.

3 زر بن حبیش بن حباشة بن أوس الأسدي من أسد بن خزيمه يكنى أبا مريم وقيل: أبا مطرف، أدرك الجاهلية ولم ير النبي ﷺ وهو من كبار التابعين، روى عن عمر وعلي وابن مسعود وأبي بن كعب. روى عنه الشعبي والنخعي وكان فاضلا عالما بالقرآن توفي سنة ثلاث وثمانين وهو ابن مائة سنة وعشرين سنة. ر: ابن الأثير: أسد الغابة (379/1)، ابن عبد البر: الاستيعاب، (168/1)؛ الذهبي: تذكرة الحفاظ، (46/1)؛ ابن عساكر: تاريخ دمشق، ت: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ-1995م، (18/19).

4 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (14/113).

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

لا يثبت بالظن، بل بالتواتر الذي يفيد القطع¹، ورغم أنّ قضية تواتر النص القرآني، قضية متواترة في الأمة الإسلامية، بيد أنّ الجابري لم يكتفِ بادعاء تحريف القرآن الكريم قبل جمعه في عهد عثمان - رضي الله عنه -، بل شكك أيضاً في صحة القرآن الذي وصل إلينا اليوم، غير أنّه ليس ثمة أدلة تقطع بحدوث زيادة أو نقصان في القرآن الكريم، يستوقفنا هنا سؤال للأصحاب هذه الدعوى: إذا كنتم تشككون في صحة هذا القرآن، إلّا أنّ الأدلة لم تسعفكم للقطع بالأمر، فكيف لا تجدون حرجاً في الاستدلال به وهو في نظركم أمر مشكوك فيه؟ ثمّ كيف ترضون لأنفسكم أن تنتسبوا لدين تقولون أن مصره الأول محرّف؟ إنّ هذا عين التناقض؛ إذ ليس لمسلم يقرأ القرآن ويؤمن به، أن يأتي بمثل هذا البهتان الذي جاء به الجابري - وأمثاله -، فلا شك أن هذا القرآن الذي هو لدينا اليوم، هو كلام الله تعالى وحده، ولم يتعرض لأي تحريف أو تغيير أو تبديل، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ^٩﴾ [الحجر: 9]؛ "فالأمر تجاوز موضوع السند والإسناد وعدالة الرواة، والإشكاليات التي رافقت استمرار النص القرآني؛ لأن كل هذه الترهات كانت تسقط في زمانها أمام نور النص القرآني؛ لأن النص القرآني أشبه بالشمس وهي ساطعة في كبد السماء، تحرق بشعاعها كل من ينكر وجودها أو يشكك فيه، وهو يتعرض لضوئها وحرارتها، فَمَنْ من الناس يسمع لمدعي هذا الادعاء، مهما أتى بالمقولات والروايات والإشكاليات وحشد شهادات للخصوم وغير ذلك. فالحقيقة أقوى من الجميع لأنها مشاهدة ومن ينكر عالم الشهادة وهو يراه لا يعتد بقوله ولا يسمعه أحد كائناً من كان، فالنص القرآني تواتر في المجتمع الأول الذي نزل فيه النص، وبدأ التواتر يتصاعد ويتنامى مع مرور الزمن، وتتسع دائرته إلى أن تجاوز المجتمع العربي، وبدأ يتواتر في المجتمعات الإسلامية غير العربية، وبهذا الأمر

1 ر: الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، (246/21).

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أصبح النص القرآني متواتراً إنسانياً، وهذا لا يعني انتفاء وجود إشكاليات رافقت تواتر النص في الزمن الأول وذلك بسبب الصراع بين الحق والباطل، فالتواتر غير الإجماع وبالتالي لا يشترط في تواتر الخبر أن يسلم به الجميع فممكّن - لظروف وملابسات معينة - أن يطعن أفراد من الناس بصحة هذا الخبر، وهذا الطعن من أفراد من الناس لا يؤثر بتواتر الخبر وصحته ولا يشكك به إطلاقاً ولا يعتد بقولهم ومن يأخذ بقولهم مقابل التواتر لا يُعَدُّ موقفه موقفاً علمياً إطلاقاً¹.

ثانيها: أن قوله بأنّ تعرّض القرآن الكريم للتحريف، لا ينافي قول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، لا يسلم له، ولا يستقيم لا عقلاً، ولا نقلاً، فكيف يتعهد الله تعالى بحفظ كتابه، ثم لا يعصمه من التحريف والتبديل والزيادة والنقصان، فالحفظ يناقض التحريف، ولا مجال للجمع بينهما. والوجه الثالث: أنّ الجابري استدلّ بجملة من الآيات للدلالة على إقرار القرآن نفسه بوقوع التحريف، وكلّ تلك الآيات لا تدلّ على الغرض الذي ادعاه، منها قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى 6 إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعلى: 6-7]، ورغم أنّه لم يذكر وجه الاستدلال بهذه الآية، غير أنّها لا تسعفه في إفادة الغرض ولو بوجه، فمعنى الآية يناقض مراده كلياً، فهي دليل على الحفظ الإلهي للقرآن؛ ذلك أنّ النبي ﷺ كان يسارع بتريده ما ينزل عليه من القرآن أثناء نزوله؛ خشية أن ينسى بعضه، فجاء الخطاب القرآني مطمئناً له، بأنّ الله تكفل بجمعه وحفظه في صدرك، فلن

1 سامر إسلامبولي: "النص القرآني إنساني فوق الشبهات والإشكاليات - ردّ على الدكتور الجابري في ذكره لإشكاليات نقل النص القرآني -"، موقع أهل القرآن، الأربعاء 28 مارس 2007، 12:00 صباحاً، http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=1463 ، -03-17

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

يحصل لك نسيانه¹. أمّا قوله تعالى: "إلا ما شاء الله"، فإنّهُ على التسليم بأنّه يفيد وقوع النسخ في بعض الآيات، فإنّ ذلك يتعلّق بزمن نزول الوحي عليه ﷺ، لأنّ الخطاب في هذه الآية خاصٌّ به وحده ﷺ، فلا نسخ بعد وفاته ﷺ، ومن ثمة يتضح جليّاً أنّه لا مجال للاستدلال بها على فرية وقوع التغيير في القرآن الكريم بعد وفاة النبي ﷺ كما ادعى الجابري.

فذلكم من عجيب ما استدلّ به، فقد أساء لنفسه، وفضح قلّة علمه، بمثل هذه الرّلات، بعد أن أساء لدينه بإثارة الشبهات، وهذا حال من امتطى مركبا لا يحسن قيادته، ذلك أنّه لم يحترم تخصّصه العلمي، وأقحم نفسه في علوم لا يقوى عليها إلّا الراسخون في العلم.

وبذلك تبينّ عدم كفاءة المنهج الإبستمولوجي -بصورته التقليديّة- نظريّةً وتطبيقاً، لفهم وتأويل القرآن الكريم.

1 ر: الرازي: مفاتيح الغيب، (130/31)؛ أبو حيان: البحر الحيط، (456/10)؛ الزمخشري: الكشاف، (738/ 4)؛ ابن عاشور: التحرير والتنوير، (280/30).

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المبحث الرابع: المنهج الأنثروبولوجي (Anthropologie).

"الأنثروبولوجيا" كلمة يونانية مركبة من كلمتين (Antropos) وتعني الإنسان و(Logia) وتعني علم، أو دراسة؛ وبذلك يصبح معنى كلمة (أنثروبولوجيا): علم الإنسان، أو دراسة الإنسان¹.

أما من جهة الاصطلاح فالأنثروبولوجيا ككثير من المصطلحات الغربية الفلسفية، غامضة أحياناً، ومتداخلة ومتشعبة أحياناً أخرى، فيبقى الوسط الأنثروبولوجي - في فرنسا مثلاً - إلى حدّ اليوم، منقسماً للغاية، فيما يخصّ تعريف الأنثروبولوجيا²، لذلك يعتبرها البعض مركباً يضمّ مختلف العلوم والتخصصات³، وفي هذا الصدد، يذكر بعضهم عبارة للأنثروبولوجي الشهير إريك ولف⁴ (1923-1999م): "ليست الأنثروبولوجيا مجالاً بحثياً بقدر ما هي ارتباط بين عدد من المجالات. إنها تاريخ من جهة، وأدب من جهة أخرى. إنها علم طبيعي من جهة، وعلم اجتماعي من جهة أخرى. تهدف الأنثروبولوجيا إلى دراسة الإنسان من الداخل والخارج، وتعد طريقة للنظر إلى الإنسان

1 كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، ط 2001م، ص 67.

2 ر: مارك أوجي: أنثروبولوجيا العوالم المعاصرة، ت: طاهري ميلود، ابن نديم للنشر والتوزيع - دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر - لبنان، ط 1، 2016م، ص 53.

3 ر: المرجع نفسه، ص 17.

4 إريك ولف: (1923-1999) أنثروبولوجي أمريكي من أصل نمساوي. عمل كأستاذ في جامعة ميشيغان، حيث انتقد بشدة هيمنة التخصصات العلمية الصارمة على العلوم الاجتماعية. تخصص في دراسة سكان المناطق الريفية في أمريكا اللاتينية، وكتب العديد من المقالات والكتب. من أبرز أعماله كتاب "أوروبا أو تاريخ من لا تاريخ لهم"، والذي يُعتبر مساهمة محورية في مجاله. ر:

<https://ecosociete.org/livres/auteurs/eric-r-wolf>

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

وطريقة للتنبؤ بمستقبله في آن واحد. الأنثروبولوجيا أشد العلوم الإنسانية طبيعة علمية، وأشد العلوم الطبيعية إنسانية¹، ولذلك فإنّ من بين التعاريف الجامعة لمفاهيم الأنثروبولوجيا وأوسعها هو أنّ: "الأنثروبولوجيا هي دراسة الإنسان وأعماله"². إذا فالأنثروبولوجيا علم يهتم بدراسة الجنس البشري؛ من الناحيتين: الجسميّة العضويّة، والنفسيّة الاجتماعيّة الثقافيّة³. فعندما يكون الباحث بصدد دراسة الجانب العضوي أو الحيوي للإنسان، من جهة القد، واللون، وشكل الأنف، وشكل العينين، وزمرة الدم.. فهو عندئذ يوظف (الأنثروبولوجيا الطبيعيّة - أو الفيزيقيّة، أو الجسميّة - Physical Anthropology)، وتعرف أيضاً بالأنثروبولوجيا البيولوجية (Anthrobiologie)؛ لتقاطعها مع البيولوجيا⁴، بينما يوظف (الأنثروبولوجيا الثقافيّة - أو السوسيولثقافيّة - Cultural Anthropology)، عندما يبحث النواحي العقديّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة، والفوارق في المجتمعات الإنسانية⁵، تتناول هذه الأخيرة الدراسات التي تتعلّق بحياة الإنسان القديم (أو حضارات ما قبل

1 محمد أسامة: "الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان: ما هو؟ وما أهميته؟"، موقع إضاءات، 27-12-2017م، <https://www.ida2at.com/anthropology-what-is-it-what-is-its-importance> التاريخ: 02-02-2020م.

2 بيرتي ج بيلتو (Pertti J. Peltto): دراسة الأنثروبولوجيا - المفهوم والتاريخ -، تر: كاظم سعد الدين، بيت الحكمة، بغداد، العراق، ط1، 2010م، ص17.

3 ونجد أنّ المصادر تختلف في تحديد أنواع الأنثروبولوجيا؛ إذ يمكن للباحث أن يلاحظ أنواعاً عديدة من الأنثروبولوجيا؛ فبالإضافة إلى الأنثروبولوجيا الثقافيّة، والأنثروبولوجيا الجسميّة، هناك أنثروبولوجيا اقتصاديّة، وأنواع عديدة أخرى. ر: حسين فهميم: قصّة الأنثروبولوجيا - فصول في تاريخ علم الإنسان -، عالم المعرفة، ط (غ م)، فيفري 1986م، ص193.

4 ر: حسين فهميم: قصّة الأنثروبولوجيا، ص14؛ مرزوق العمري: "قراءة النص والمقاربات المنهجية الجديدة"، ص403.

5 ر: حسين فهميم: المرجع نفسه، ص14؛ مرزوق العمري: المرجع نفسه، ص403.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

التاريخ) والتي يشار إليها بعلم (الأركيولوجيا Archeology)، والدراسات اللغوية للعلوم البدائية واللهجات المحلية، والتأثيرات المتبادلة بين اللغة والثقافة بصفة عامة، وذلك في إطار ما يعرف بعلم (اللغويات Linguistics). إذا فالأنثروبولوجيا مجال بحثي يتداخل مع مجموعة من العلوم: كعلم الاجتماع، وعلم اللسانيات، وعلم التاريخ، والآثار، والعلوم الطبيعية، وعلم الجيولوجيا وغيرها.

يعد بعض الأنثروبولوجيين أنّ المعرفة الأنثروبولوجية معرفة عامة، غير دقيقة، تهدف إلى فهم الإنسان عموماً، وفي هذا يقول ألفريد ل. كرويجر: "إننا نحن الأنثروبولوجيون لن يتسنى لنا معرفة الصين معرفة مركزة، كما يعرفها العالم المختصّ بشؤون الصين، أو معرفة الأسعار والائتمان والصيرفة كما يعرفها الاقتصاديّ، أو معرفة الوراثة كمعرفة عالم الأحياء بعلم الوراثة، إننا نواجه ما ينظر إليه هؤلاء العلماء الأفذاذ؛ لكي نفهم إلى حد ما كيف تكون عشرات من فروع المعرفة المتخصصة الراقية التطور على علاقة متبادلة في كونها جميعاً أجزاء من (الإنسان) تتدفق من الإنسان وتتركز فيه وتكون من انتاجه"¹. بينما يرى البعض الآخر أنّ الأنثروبولوجيا بلغت مبلغاً عميقاً دقيقاً، لم يبلغه المتخصصون في العلوم الفرعية الدقيقة، نحو علم الأحياء، أو علم النفس، أو اللسانيات... وغيرها. لكنّ على الرغم من النزعة الغالبة في الميول نحو التخصص، غير أنّ العلاقة القويّة المتبادلة بين خصائص الإنسان البدنيّة وأجهزته السلوكيّة، وميولاته الاقتصادية والدينيّة والثقافية لا يمكن تجاهلها، ومن ثمة يبقى الطابع الغالب على الأنثروبولوجيا هو طابع الكلّيات².

1 بيرتي ج بيلتو Pertti J. Peltto: "دراسة الأنثروبولوجيا"، ص 24.

2 المرجع نفسه، ص 25-26.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

إنّ مجالات الاهتمام المشترك بين الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية في تزايد مستمر؛ ومن ثمة كان هناك تداخل عظيم (نظري وعلمي) بينهما، ولعلّ الفارق المؤثر بين الأمرين، هو أنّ علماء الاجتماع يركّزون اهتمامهم ودراساتهم على معالم الإنسان الاجتماعية على وجه الحصر، أما الأنثروبولوجيون فإضافة إلى اهتمامهم بدراسة معالم الإنسان الاجتماعية، يهتمون أيضاً بدراسة الطبيعة والتاريخ وعلم النفس... فهم يركزون على دراسة خصائص الإنسان كلها: الاجتماعية، والحضاريّة، والسايكولوجيّة¹.

بما أنّ الأنثروبولوجيا مجال بحث علمي يضم مختلف العلوم التي لها علاقة بالإنسان؛ فإنّ الدين شعبة من شعب الأنثروبولوجيا؛ لأنّ الإنسان كائن متديّن؛ وهو على علاقة تفاعل مستمر بالدين، فحسب رأي الأنثروبولوجيين أنّ الدين صناعة من صنائع الإنسان، يطوّرها بحسب ظروفه وحاجياته، فكلّما تطوّر الإنسان طوّر الدين؛ ليتوافق مع واقعه. ومهمّة الأنثروبولوجي في هذا المجال هي: فهم الدين وبحث علاقته بالإنسان، وأوجه تأويله بما يخدم مصلحة الإنسان؛ ولأجل ذلك تجده يوظف الأدوات الأنثروبولوجيّة المختلفة، نحو: المنهج الفيلولوجي، ومنهج النقد التاريخي، والمنهج الإيستيمولوجي، والإسلاميات التطبيقيّة... وغيرها، فكلّها مناهج تندرج ضمن المنهج الأنثروبولوجي في دراسة وتأويل النصّ الشرعي. وبما أنّه سبق الحديث عن المنهج الفيلولوجي، والمنهج التاريخي، والمنهج الألسني، ثمّ الإيستيمولوجي، بقي أن نبحث في استعمال علم الاجتماع المقارن والإسلاميات التطبيقيّة، والعلوم التجريبية في تأويل النصّ القرآني.

1 بيرتي ج بيلتو Pertti J. Peltto: "دراسة الأنثروبولوجيا"، ص 27-29.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المطلب الأول: العلوم الاجتماعية وتأويل النص القرآني.

يذكر الباحثون أنّ الأنثروبولوجيا دخلت إلى العالم العربي مع الحركات الاستعمارية، تحت اسم (علم الاجتماع المقارن)، ولم تلق الأنثروبولوجيا الترحيب في معظم الدوائر العلمية العربية لفترة طويلة، ولعلّ من أبرز الأسباب لهذا النفور؛ هو انتصارها لنظرية التطور الحيوي للإنسان، الذي يرفض فكرة الخلق، ويروج لفكرة تناسخ الأنواع، وهو ما يتعارض مع التفسير الديني للخلق¹، غير أنّها بدأت تلقى القبول بعد حركات الترجمة، وأسلمة العلوم، ذلك أنّه ليس ثمة أي تعارض بين الإيمان والعلم من حيث المبدأ²؛ فإذا كانت معرفة الإنسان عن الكون واستخدام هذه المعرفة بما يحقق الخير والنفع للناس؛ فلا مانع، بل هو داخل في جملة ما حثّ الإسلام عليه من طلب العلم النافع.

يعد علم الاجتماع التأويلي أحد الاتجاهات النظرية المهمة الموجودة على ساحة التنظير السوسيولوجي؛ وهو اتجاه نظري كبير، ويرتبط بصفة خاصة بعلم اجتماع الوحدات الصغرى (الميكروسوسيولوجي Micro Sociology)، ويسمى هذا الاتجاه أحياناً باتجاه الفعل الاجتماعي Social Action، أو الاتجاه التأويلي في علم الاجتماع. وقد أسهم ماكس فاير Max Weber (1864-1920) إسهاماً مهماً في هذا الاتجاه إلى حدّ

1 ر: حسين فهميم: قصّة الأنثروبولوجيا، ص202.

2 المرجع نفسه، ص204.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

اعتباره الأب المؤسس للاتجاه التأويلي في علم الاجتماع¹. كما يعتبر (الفرد) وحدة البحث الأساسية في علم الاجتماع التأويلي؛ ذلك أنه يعدّ النهاية القصوى للفعل ذي المعنى، والنّقل الوحيد له؛ ومن ثمّ كانت المهمة الرئيسة لعلم الاجتماع التأويلي: هي دراسة الفرد، وأفعاله ذات المعنى والهدف، أو القصد والغرض، وذلك باستخدام الملاحظات، والمقابلات، والمناهج والأساليب البحثية الكيفية، للوصول إلى الفهم السببي والتفسيري للعالم².

من هنا كانت دعوة بعض الباحثين إلى إعادة تأويل النصوص الشرعية لتخدم الفرد والمجتمع؛ فالدين بالأساس وُجدَ لخدمة هذا الفرد، وفق معطيات واقعه وظروفه الاجتماعية.

الفرع الأول: مبررات توظيف علم الاجتماع التأويلي في النص الشرعي.

يعد علم الاجتماع التأويلي -لدى أنصاره- من أهم أدوات النظر الاجتماعي في العلوم الإسلامية؛ فهو من أهم الوسائل التي توصل إلى إدراك النوازل، وفهم الواقع المعاش، والإحاطة بظروفها وملابساتها، وجميع ما يحيط بها، ويشهد لذلك ما يلي:

1 علم الاجتماع -الاتجاهات النظرية وأساليب البحث-، تر: عبد الله شلي، دار الشمس للطباعة، القاهرة، مصر، ط 429هـ - 2008م، ص 21.

2 ر: علم الاجتماع -الاتجاهات النظرية وأساليب البحث-، تر: عبد الله شلي، ص 21-24.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أولاً: العلوم الاجتماعية خير وسيلة للكشف عن الواقع وضبط الاجتهادات المتأثرة به¹:

فالزمن في تسارع مستمر، والوقائع تشهد تحولات عميقة، وتواجه تحديات كبيرة في مختلف المجالات، وخير وسيلة لفهمها هي العلوم الاجتماعية، حيث إنها من أهم وسائل فهم الواقع الإنساني، وتفسير الأمور المتعلقة به، والكشف عما قد يخفى من خباياه. فإذا سلّمنا "أنّ المجتهد ابن عصره وبيئته، وأنّ الاجتهاد لبسط الدين على واقع الناس، وتقويم مسالكهم بنهجه، يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار معطيات العصر، ومشكلات الناس، الذي هم محلّ الحكم الشرعي،...، في إطار العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهي الأدوات والآليات الضرورية لفهم الواقع، وإدراك أبعاد الإنسان، والتعرف على مفاتيح شخصيته، وطرائق تفكيره، والأسباب الحقيقية الكامنة وراء مشكلاته، وهو محل الحكم الشرعي. إنّ هذه المعرفة...، تصبح ضرورة شرعية، وأعتقد أنها تقع ضمن الفروض العينية للذي يتصدى لعملية الاجتهاد وبيان المراد الإلهي، وبسطه على واقع الناس، والحكم على مسالكهم، لتتم عمليّة الموافقة والتكيّف بين الحكم ومحلّه بدقة"².

ثانياً: اعتماد الصحابة وكبار المجتهدين قبل عصر التدوين على الواقع في فهم النوازل:

وفي ذلك يقول أحد الباحثين: "فدججوا بذلك بين المعرفة الدينيّة "العلوم الشرعية" والمعرفة الواقعيّة "العلوم الاجتماعية"، بيد أن الأجيال التي تلتهم فصلت بين المعرفتين؛ باعتبار أنّ مسار كل واحد

1 حمادي نور الدين: "دور العلوم الاجتماعية في استنباط النوازل المعاصرة من الكتاب والسنة"، مجلة المعيار، المجلد 2، العدد 28، عدد خاص بالملتقى الدولي حول فهم القرآن الكريم والسنة في ضوء علوم العصر ومعارفه المنعقد بتاريخ 17-18 محرم 1433هـ - 12-13 ديسمبر 2011م، ص 422.

2 عمر عبيد حسنة: تأملات في الواقع الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق-عمّان، ط 1، 1411هـ-1990م، ص 19-20.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

يختلف عن الآخر، فتعطلت المعارفان معاً. ونشأت أزمة حقيقية تمثلت في صعوبة تنزيل نص الوحي الخالد على واقع الناس المعقد المتغير، ومما زاد الأمر صعوبة في العصر الحالي، هو موقف العلماء تجاه هذه العلوم، الذي يتسم بالريبة والشك في مصداقيتها حيناً، وخلقيتها الغربية النشأة أحياناً كثيرة¹. ولا ريب أن هذا الكلام مليء بالمغالطات والتحكمات، والاتهامات، والرد عليها من وجوه:

1- ادعاء حصر توظيف فقه الواقع على عصر ما قبل التدوين الصحابة وكبار المجتهدين:
وهذا خطأ معرفي؛ حيث إنه من المعلوم أن من شروط بلوغ رتبة الاجتهاد أصولياً: العلم بفقه الواقع، وهو معمول به منذ عهد النبي ﷺ؛ حيث كان يجيب السائلين لنفس السؤال بإجابتين مختلفتين، بحيث تتوافق كل إجابة مع ظروف وواقع السائل، وكذلك فعل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم والتابعون ومن تلاهم من الفقهاء المجتهدين في كل عصر إلى يومنا هذا.

2- اتهام الأجيال التي تلت عصر التدوين بالفصل بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية (فقه الواقع): والإجابة على هذه المغالطة كالإجابة على سابقتها، ويكفيه أن ينظر في اجتهادات العلماء المسلمين في المجامع الفقهية، أو الفتاوى الفردية ليتبين خطأ كلامه.

3- اتهام علماء العصر الحالي بمعاداة المناهج الحديثة أو التخوف منها على الأقل: كونها غريبة المنشأ؛ فيقول: "ومما لا شك فيه أن العلوم الاجتماعية الحديثة غريبة النشأة، على يد "أوغست كونت"، و"أميل دور كايم"،.... وغيرهم، مما جعل البعض، أنه عندما يذكر علم النفس يتبادر إلى أذهان المثقفين المسلمين اسم "فرويد" اليهودي الملحد، وعندما يذكر علم الاجتماع نذكر "دور كايم"

1 حمادي نور الدين: دور العلوم الاجتماعية في استنباط النوازل المعاصرة من الكتاب والسنة، (2/423).

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

و"ماركس" وأتّهما يهوديان، وبالتالي ارتسمت هذه العلوم في أذهان الفقهاء خاصة - شعوريًا أو لا شعوريًا - بالعلوم المعادية للإسلام، فجاءت مواقفهم تجاهها متميّزة بالسلبية¹. ثمّ يؤازرُ كلامه بكلام نظيره مصطفى عشوي، الذي يقول هو الآخر: "واقعيًا، فإن أغلب العلماء المسلمين المشتغلين بقضايا المعرفة ما يزالون منهمكين في التردد بشكلٍ مستميتٍ بأنّ "العلوم الاجتماعية الغربية" في أزمة، وأنها متحيّزة، وأنها ضد القيم، وأنها تحمل الجانب الروحي، وأنها غير إنسانية، وأنها علمانيّة، والمحزن حقًا أنّك لا تجد من يشير إلى وظيفة هذه العلوم وتأثيرها في تشخيص المشكلات، وحلّ بعض هذه المشكلات، وغير ذلك من الجوانب الإيجابية الخاصة بكلّ علم من هذه العلوم، إلّا قليلًا منهم"².

والأكيد أن العلماء الذين بلغوا درجة الاجتهاد لن يصدر منهم مثل هذه الأحكام المبنية على العاطفة؛ فلن يرفضوا علمًا فقط لكون مكتشفه أو مخترعه غير مسلم - سواء كان يهوديًا، أو مسيحيًا، أو ملحدًا حتى -؛ فالحكمة ضالة المؤمن، ولا يجوز شرعًا الحكم على أمرٍ إلّا بعد التأكد منه والتبيّن بالاختبار أو التجريب أو غيرها، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نُدَمِينَ^ط﴾ [الحجرات: 6]؛ وإن حدث أن حكم أحد العلماء على منهج أو مسألة دون أن يستبصر فيها حقّ التبصرة، فتلك حالات خاصة قليلة لا يصحّ منهجيًا وعلميًّا ومنطقيًّا تعميمها على كلّ العلماء المسلمين. فالغالب أن أحكامهم صادرة بعد

1 حمادي نور الدين: دور العلوم الاجتماعية في استنباط النوازل المعاصرة من الكتاب والسنة، ص 432-424.

2 مصطفى عشوي: "نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعيّة"، مجلة التجديد، السنة الأولى، العدد الثاني، 1997م، ص 66.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

دراسة واختبار، فإذا حكموا بعدم مناسبة بعض المناهج لدراسة النص الشرعي، فهذا لا يعني انغلاقهم على أنفسهم، ورفضهم لغيرهم.

ثم إنَّ الحداثيين يفعلون نفس الأمر الذي يهتمون به غيرهم ويعيبونهم عليه، ذلك أنهم يهتمون العلماء المسلمين بمعادة المناهج الغربية دون الإحاطة بعلمها، فقط لأنَّ مصدرها غربي غير إسلامي. ثمَّ نجدهم في الوقت ذاته يعادون المنهج الأصولي خاصة، والمناهج الإسلامية عامة، دون الإحاطة بعلمها، فقط لأنها مناهج إسلامية!

ثالثاً: "المنهجية الأصولية القائمة على تحليل النصّ" الاستنباط لا تمكنا بمفردها من

دراسة النوازل المعاصرة المعقدة: إضافة إلى هاجس "النظرة المعيارية" التي تسيطر على المنهج الاجتهادي من شأنه التنكر لهذه العلوم، وعدم القدرة على تقديم الحلول الناجعة لمشاكل العصر وقضاياها¹. ويجب عن هذا من وجوه:

1- إنَّ المنهجية الأصولية في دراسة النوازل لا تعتمد على الاستنباط فحسب كما زعم الكاتب، ولو أنَّه بذل قليلاً من جهده -الذي بذله في الكتابة- في البحث عن المنهج الأصولي في استنباط الأحكام النوازل، لأفاد نفسه، علماً وأدباً²، وكفى نفسه شرَّ الإساءة إلى غيره، ولعرف أنَّ العلماء المسلمين قد وظفوا "العلوم الاجتماعية" و"العلوم الطبية"،

1 حمادي نور الدين: دور العلوم الاجتماعية في استنباط النوازل المعاصرة من الكتاب والسنة، ص 424.

2 أقصد بأنَّه يفيد نفسه أدباً؛ بأن لا يتهم غيره بما ليس فيهم، وخاصة أنَّه يتكلَّم بصيغة التعميم على علماء المسلمين.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

و"العلوم الاقتصادية"، "والرياضيات"، وغيرها من العلوم، كلٌّ في محله المناسب، وليقرأ إن أراد كيفية عمل المجامع الفقهية ومؤسسات الفتوى المعاصرة.

2- إنَّ النظرة المعيارية للعلوم الإسلامية التي يسميها الباحث هاجساً، والتي يتهمها أنَّها سبب التنكّر للعلوم الأخرى، إمَّا هي هاجس مرعب لمن يخشى استمرار تماسك هذه الأمة وتمسُّكها بدينها. إنَّ النظرة المعيارية للعلوم الإسلامية هي في الحقيقة العاصم الذي يكبح هياج النفس، وتمرّد العقل، وطغيان الذات والهوى، حتى لا ينسى أنَّه عبد لله، وأنَّ سعيه سوف يرى، وأنَّ العلم إذا لم يقرب العبد من ربه فلا خير فيه، وسيفقه ذلك ولو بعد حين.

خلاصة الكلام أنَّ توظيف العلوم الاجتماعية في تأويل النصوص الشرعية، أمر ليس بالجديد، وهو مقبول من حيث المبداء، غير أنَّه منضبط بضوابط، لكنَّ التوظيف الحداثي لا يتقيّد بأيّة ضوابط أو قيود، كما ينطلق من منطلقات هشة ومغلوبة، الأمر الذي نتج عنه انزلاقات ومآلات خطيرة.

الفرع الثاني: بعض أحكام قضايا المرأة من منظور علم الاجتماع التأويلي.

يستثير الباحثون في العصر الراهن كثيراً من الإشكاليات حول النص الديني الخاص بالمرأة، مقارنة بالواقع الاجتماعي للمرأة من جهة، وبما تملّيه منظمات حقوق الإنسان،

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

والمنظمات النسوية، والاتفاقيات العالمية - كاتفاقية سيداو¹ - من جهة أخرى. ومن ثمة دعا جماعة من الباحثين إلى إعادة تأويل النصوص الشرعية المتعلقة بالمرأة؛ كموضوع الحجاب والقوامة والميراث والشهادة... إلخ، حتى تحقق المساواة بين البشر "المرأة والرجل"، بناء على المعطيات الاجتماعية الجديدة، والتي تغيرت كثيراً عن عصر الرسالة. ولعلّ من أبرز الدعوات المؤثرة في هذا المجال، نجد مشروع التونسي الطاهر الحداد²، في كتابه "امراتنا في الشريعة والمجتمع"، مجال تطبيقي خصب للبحث والمناقشة.

1 سيداو CEDAW: اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women، وهي اتفاقية تسعى في أغلب بنودها إلى فرض المساواة التامة والمطلقة بين الرجل والمرأة، أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 18-12-1979م، وتسعى إلى تطبيقها في جميع دول العالم.

2 الطاهر الحداد: مفكر تونسي (1899م - 1935م)؛ خريج الزيتونة، ورائد بارز للفلسفة الاجتماعية في الشمال الأفريقي، ومناضل وطني ونقابي نسوي، ناضل ضدّ الاضطهاد الاجتماعي، والفوارق بين الرجال والنساء، ودعا إلى إعادة فهم التعاليم القرآنية بما يوافق روح الشرع، كما عارض التصوّر النخبوي والتهميشي للحدثاء، ترك مؤلفين يحملان فكره: "العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية"، و"امراتنا في الشريعة والمجتمع". ر: مقدمة كتابه "امراتنا في الشريعة والمجتمع"، تقديم خالد مجّد، موفم للنشر، الرغاية، الجزائر، ط1992م، صvii-xi. وجورج الطرابيشي: معجم الفلاسفة، ص273.

إنّ خلاصة ما توصّلت إليه بعد قراءة المتكررة لكتابه "امراتنا في الشريعة والمجتمع"، هي أنّ الحداد في حقيقة الأمر يحمل همّ إصلاح حال الفئة المستضعفة عامة في الشعب التونسي، والمرأة بصفة خاصّة، انطلاقاً مما عايشه من وضع اجتماعي ظالم غاشم منهار حتى التردّي في التعامل مع المرأة، تحت غطاء الإسلام؛ فكتاباتاته هي ردّ فعل ثوري على الواقع الاجتماعي التعيس الذي عايشه، غير أنّ ردّ فعله كان عنيفاً؛ فرغم أنّ له عقلاً فذاً، غير أنّه يخلط - في كثير من الأحيان - بين الإسلام والمسلمين؛ أي بين الأحكام الشرعية وبين ممارسات المسلمين، فيقع في المغالطات المعرفية الكثيرة، ثمّ يفسد من حيث قد يقصد الإصلاح، وهذا لا ينفي أنّه أصاب أو قارب الصواب - في رأيي - في بعض اجتهاداته كمواقفته لمحاربة الإسلام للزنى.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أولاً: الحجاب: يرى الحداد أنّ فرض الحجاب على المرأة دليل اتهامها، وعدم الثقة بها إلا من حيث تقام عليها الحواجز الماديّة، وأنّ أنانيّة الرجال هي التي تجعلهم يتعصّبون للحجاب في محارمهم، ويفنى ذلك التعصّب إذا تعلّق الأمر بنساء غيرهم، تلبيةً لأغراضهم، وإشباعاً لنزواتهم، رغم أنّ الحجاب في نظره صنعة بعض القبائل، وهو ليس خاص بالمرأة المسلمة أمام غير المحارم، بل في بعض الأحيان يكون حتى مع الأب والأخ الأكبر، بل هو عادة عند الرجال لدى قبائل المثلثين إلى يوم الناس هذا. كما يعبّر الحجاب أعظم حائل بين الرجل والمرأة في اختيار كلّ منهما للآخر عند إرادة الزواج، وأنّه من أهم العوامل التي أدّت إلى انتشار اللواط والمساحقة والعادة السريّة، وهو سبب في منع المرأة من الخروج للتعلّم؛ حتى إنّها لا تستطيع العدّ من واحد إلى عشرة! وبسببه منعت من الخروج من بيتها إلاّ لضرورة كموت أحد أقاربها، ما أثر على صحتها أثراً عظيماً، من حيث ضعف الهواء بالمنزل، وبطء تجددّه، وحرمان المرأة من الرياضة... ثمّ يستدرك بأنّ دعوته إلى عدم الحاجة إلى الحجاب وإلى ضرورة خروج المرأة، لا يعني أن تتعرى المرأة فتكشف الأطراف إلى نهايتها، والوجه والرقبة والصدر، وأن تتجمل بالأصباغ والأعطار...، فإنّ من شأن ذلك بدوره أن يدعو الشباب إلى الفجور¹.

أتساءل: لماذا لم يفهم الحداد من فرض الحجاب على المرأة أنّه مبالغة في الخوف عليها، والاعتناء بها، تماماً كما يبالغ المرء في المحافظة على الشيء الثمين؟ والله سبحانه وتعالى لما نهى عن إبداء زينة المرأة، ونهاها عن الخضوع بالقول، إنّما علّل ذلك النهي، بالمحافظة عليها مما قد تتعرّض له من مكر الرجال الذين في قلوبهم مرض، فقال أعزّ القائلين: **(فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا 32)** [الأحزاب: 32]، فأرجع الله الطمع إلى الرجل الذي في قلبه

1 ر: مبحثي (الحجاب والسفور) من كتاب: الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 203-216.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

مرض، ولم يقل بأنك تفعلن ذلك لمرض في قلوبكن. وقال سبحانه وتعالى في آية أخرى: (وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ) [النور: 31]؛ فقد علم الله سبحانه وتعالى أنه لو علم بعض الرجال -مرضى القلوب- ما تخفي المرأة من الزينة، لربما دفعه مرض قلبه إلى التعدي عليها، فكان فرض الحجاب على المرأة سبيلاً للمحافظة عليها من التحرش والأذى.

ولو سلمنا للحداد أنّ الحجاب كان عادة لدى بعض القبائل والشرائع قبل الإسلام، فإنّه بمجيء الإسلام ونزول الآيات الموجبة للحجاب، وأمر رسول الله ﷺ لنساء المؤمنين بالالتزام به، فإنّه أصبح بذلك حكماً شرعياً واجب الاتباع، وقد تواتر العمل به إلى يوم الناس هذا، ولم يبق للقول بأنّه عادة بعض القبائل نفع عملي، بل هو من باب الأخبار التاريخية فقط. وقد ثبت نفعه على النساء والرجال والمجتمعات؛ حيث تقلّ نسب الفواحش والتحرشات في المجتمعات المسلمة الملتزمة، مقارنة بالمجتمعات التي يسودها التبرج والاختلاط.

إنّ الحجاب كان وسيظلّ رمزاً للنقاء والطهارة والعفة حتى عند أهل الكتاب -اليهود والنصارى-، فمن أغرب ما جاء به الحداد أن جعله سبباً للشذوذ الجنسي!، وهذه فرية ظاهرة لا تحتاج للردّ عليها، فهذه الآفات التي ذكرها إضافة إلى الزنا، منتشرة بين المجتمعات الكافرة أكثر بأضعاف من انتشارها بين المسلمين، وهي سبب لكثير من الأمراض الخبيثة كمرض فقدان المناعة المكتسبة -على سبيل المثال-، وما انتشارها اليوم بين فئة من شباب المسلمين إلّا لضعف الوازع الديني، والانفتاح الإعلامي غير المنضبط بضوابط الشرع والآداب العامة.

إنّ الحجاب لم ولن يكون حائلاً أبداً بين الرجل والمرأة عند إرادة الزواج؛ فقد شرّع الإسلام لكل منهما النظر إلى الآخر، حتى يقدم على الزواج أو يحجم، كما شرّع الخطبة وهي فترة تعارف تزيد

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الألفة، والتعارف بين المخطوبين تمهيدا للزواج، بل جعل الإسلام الرضى أحد أهم الأركان التي يبنى عليها الزواج، فلا معنى لردّ سبب الفشل في بعض الزيجات إلى الحجاب.

ثانياً: الميراث: تشكّل قضية ميراث المرأة مدخلاً عظيماً لاتهم الإسلام بظلم المرأة من جهة، وللاستدلال على ضرورة إعادة تأويل النصّ القرآني بما يتوافق ومعطيات الواقع والعلوم الاجتماعية من جهة أخرى.

يبدأ الحداد بحثه في قضية ميراث المرأة ببيان الدور العظيم الذي قام به الإسلام في حقّ المرأة؛ حيث حرّرها من أن تكون ميراثاً للغير، ورفع قدرها، ومكّنها من نصيبها المفروض في الميراث مهما قلّ منه أو كثر؛ فترث المرأة نصف ميراث الرجل في بعض الحالات، كما في قوله جلّ وعلا: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، وكذا ميراث الزوجين من بعضهما، فله منها النصف أو الربع، ولها منه الربع أو الثمن كما نصّت الآية الكريمة: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: 12]، وهي في بعض الحالات الأخرى ترث مثل ما يرث الرجل، كميراث الأبوين مع وجود الولد، قال الله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ [النساء: 11]، وكذلك ميراث الإخوة في الكلاله، قال الحكيم سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَّةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: 12]، وذهب الإسلام إلى أكثر من ذلك؛ إذ جعل حظّ المرأة أوفر من حظّ الرجل في وجه من مسألة ميراث الأبوين، مع فقد الولد كما ورد في الآية الكريمة: ﴿إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

(الثلث) [النساء: 11]، واستدلّ برأي ابن عباس رضي الله عنه في أنّ ظاهر الآية أنّ الثلث من أصل التركة، وبهذا المسلك أقرس الإسلام كلّ نطق عن اعتبار نقص ميراث المرأة قد نشأ عن أنوثتها¹. وهذا الكلام من الحداد غاية في الصحة والجمال.

وقد دعا الحداد إلى مساواة المرأة للرجل في الميراث متى تهيأت الظروف لذلك، محتجاً لرأيه، بأنّ الفقهاء إنّما عللوا نقصان حظّ المرأة عن حظّ الرجل بكفالتها لها، ولقد أضحى هذا الأمر من الماضي؛ فالمرأة اليوم تشارك الرجل في جميع ميادين الحياة، حتى في المناجم ومعامل الحديد والنّار والطيران وغيرها، ساعية لتحقيق المساواة التامة مع الرجل في الدولة والمجتمع². هنا أتساءل: هل تخلي الرجل عن واجبه في كفالة المرأة والنفقة عليها، موجب لاستحقاق المرأة نفس حظّ الرجل في الميراث؟ وبعبارة أخرى: هل مساواة المرأة للرجل سيحلّ إشكال تنصّل الرجل من مسؤولياته تجاه المرأة؟ وهل مساواة المرأة بالرجل تجعلها أكثر سعادة وهناءً، أم أكثر عبئاً وشقاءً؟ كذلك أتساءل هل تعدّ مزاحمة بعض النساء للرجال في القيام بالأعمال الشاقة محلّ فخر ومنشأ تطوّر وتحرّر؟؟ وأخيراً أتساءل أيضاً: ماذا نصنع في حال اشغلت أغلب النساء وسادت البطالة أو العجز أو التخاذل عن

1 ر: الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 30-33.

2 ر: المرجع نفسه، ص 34-35.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

العمل في صفوف الرجال؟ وهل تستحق المرأة في حال تكفلها بغيرها - من الرجال العاجزين - ضعف نصيب الرجل¹؟

لقد اتفق العلماء أنّ الأصل في المعاملات الإباحة إلاّ ما دلّ الدليل على حظره؛ والميراث من باب المعاملات، فالأصل فيه الإباحة، لذلك أجاز الشرع الحنيف أن يقسم الميراث على غير الوجه المبين في الآيات الكريمات، إذا ما كان هناك تفاهم ورضا بين الورثة جميعهم.

كما لا يسلم تعليل استحقاق الابن ضعف نصيب البنت، بكفالتها لها، ولا بسبب أنوثتها، فلا يصحّ قول القائل أنّ المرأة إذا كانت في نفس مرتبة الرجل استحققت نصف نصيبه استدلالاً بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، لأنّ هذا الاحتجاج مبطل باستحقاق الأبوين للسدس في حال وجود الولد، قال الحكيم عزّ وجلّ: ﴿وَلِلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ [النساء: 11]، فإن كان في الأولاد ذكور² يستحقّ الأبوان نفس النصيب، رغم اختلاف الجنس (ذكر وأنثى) والمساواة في المرتبة (الوالدية)؛ فسقط بهذا تعليل الاختلاف في النصيب بعلّة الأنوثة والذكورة عند المساواة في المرتبة. كما أنّها - الأم - تأخذ نفس نصيب زوجها - الأب - رغم وجوب نفقته عليها بموجب عقد الزوجيّة بينهما؛ فسقط بهذا تعليل اختلاف النصيب بالعبء المالي (النفقة على الأهل). ولنا أيضاً أنّ الإخوة من الأم يقتسمون حظّهم

¹ إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة يحتاج إلى بحث مستقلّ، غير أنّ المقام هنا لمناقشة طرح الحداد، ولعلّ الله ييسر بحثها معمّماً من أجل الوصول إلى أجوبة علميّة شافية.

² لأنّه لو ترك بنتاً واحدة قد يأخذ الأب الباقي من مال الميراث عن طريق التعصيب، فلا يفيد المقصود من الاستدلال في هذا المقام، بتساوي حظّ الأبوين في الميراث، رغم اختلاف الجنس والتساوي في المرتبة.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

بالتساوي دون اعتبار لفارق الذكورة والأنوثة، ولا للعبء المالي بينهما عند من يقول بوجوب نفقة الأخ على أخته، أما على رأي من قال بعدم وجوب نفقة الأخ على أخته مطلقاً كالمالكية والشافعية¹، فيقع التناقض؛ ذلك أن تعليل اختلاف النصيب بالعبء المالي (النفقة) في هذه الحالة بالذات مناقض لاختلاف الأنصبة مع سقوط نفقة الأخ على أخته، ولا معنى للقول بأن الخت ستتزوج وينفق زوجها عليها، وأن الأخ ملزم بالنفقة على زوجته، لأن ذلك أمر غير معلوم، هل ستتزوج هذه البنت أم لا، وهل سيكون ذلك قريباً أم بعيداً، وفقه الواقع خير دليل للاختلال في الأدوار والمسؤوليات الذي أسهمت فيه بعض التأويلات في هذا الصدد.

نعم؛ المرأة مسكينة اليوم - كما بالأمس - لا زالت تعاني الاضطهاد والظلم، والعنف...، مسلمة كانت أو كافرة، تحت غطاء الدين، أو العرف، أو التقاليد، أو الحضارة حتى!! رغم توافر الأحكام والتوصيات الإسلامية للمحافظة عليها، وفضل العناية بها، وكذا القوانين الوضعيّة ولوائح المنضّمات الحقوقيّة لرفع الظلم عنها.

والمرأة مسكينة أيضاً، عندما تعمل في معامل الحديد والنّار وحفر المناجم في بطون الأرض، وتحمل مختلف الأحوال الجويّة، البرد القارس، والحرّ الشديد، والرياح والأمطار...، وتزاحم الرجال الذين رزقهم الله القوة البدنيّة للقيام بكلّ تلك الأعمال، فقط لتحاول أن تدفع الضرر الذكوري عنها، ظناً منها أنّها بذلك قد تحقّق ذاتها، وتسترجع حقوقها، وتفتك مكانتها!

1 وإن كان لي رأي في المسألة: أناقشها - إن شاء الله تعالى - في بحث مستقل.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

إنّ النساء اللواتي يمارسن أعمالاً شاقة لا تتناسب مع أنوثتهنّ، يُسِنَّ إلى أنفسهنّ أولاً وإلى أخواتهنّ النساء كذلك، فالمرأة الواعية المتحررة بالفعل - أقصد التحرر الفكري من التبعية العمياء -، تعلم جيّداً أنّ مثل هذه الأعمال هي أعمال شاقة، قصد بها امتهان المرأة، وإهانتها، واستغلالها، والانتقاص من حرّيتها وكرامتها، وانتهاك أنوثتها وخصوصيتها؛ حيث إنّ إقحام لها فيما لا طاقة لها به، إلّا بمشقة كبيرة. إنّ هذه الأعمال تمسّ بأنوثتها فتظهر كالرجال، وتمسّ بقوتها فتحمّل ما لا طاقة لها به، وتؤذي نفسيّتها، فتفقد كثيراً من الراحة والأمان؛ فهي عرضة للحوادث والمخاطر أكثر من غيرها، كما تنقص من جمالها؛ فتصبح دائمة الانشغال بأعمالها لا تجد وقتاً للاعتناء بذاتها وجمالها كباقي النساء، بل قد تتعرّض أكثر من غيرها للحوادث أو للمواد الكيميائية الخطيرة التي تشوه مظهرها وتؤثر على خصوبتها وجمالها، كما تفقدها مكانتها الاجتماعيّة؛ فالرجل لا يريد امرأة تنافسه في رجولته، بل يريد أنثى تكمله ويسكن إليها، إذا نظر إليها أسرته وأسرته، وإذا أمرها أطاعته، وإذا رزقه الله منها بالولد أحسنت تربيته، فالرجل ليس بحاجة لامرأة تنافسه في القوة، تحفر المناجم، وتقف طوال النهار مع الرجال حتى تأخذ من طباعهم. والدراسات العلميّة في الجانبين النفسي والجسماني تؤيّد هذا الكلام وتدعمانه، كما أن الفطرة الرابنيّة ترتاح وتدعو إليه.

إنّ الدعوة لمساواة المرأة بالرجل في أنصبة الميراث، ليس حلاً للمشاكل التي تعانيها المرأة من عنف وظلم واضطهاد، تماماً كما أنّ الدفع بها للعمل دون قيود وضوابط ليس حلاً لدفع الضرر الذكوري ضدّ المرأة. وقد تبين من النصوص الشرعيّة في الميراث أنّ المرأة لا ترث دائماً نصف حظ الرجل، فدلّ ذلك أن الله عزّ وجلّ حكمه في ذلك، لا يقال إنّ الله سبحانه وتعالى راعى نفوس العرب ومن شعر بشعورهم من الأمم، ويجعله من باب التدرّج في التشريع، فلو أراد الله تعالى ذلك، لما قبض روح رسوله ﷺ حتى يستقرّ الأمر على المساواة بين أنصبة الرجال والنساء، كما فعل سبحانه

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

وتعالى في مسألتني الخمر والربا. ولو شاء الله تعالى لترك الأمر للورثة يقسمونه حسب اجتهادهم، وأوكل للقضاة سلطة الفصل فيها عند التنازع حسب تقديره واجتهاده في كل حالة، ولكن الله قضى أمر الميراث لحكم قد تخفى على كثير منّا، وقد تظهر لبعضنا أو لمن بعدنا. والذي أراه -والله أعلم- أنّ الله سبحانه وتعالى ترك لنا فسحة للاجتهاد في البحث عن علل وحكم ومقاصد أحكام الميراث، لنتمكن من تأويل آياته فيها بما يحقق تلك المقاصد، ويحل كثيراً من الإشكاليات التي تطرح بشأنه باختلاف حال المكلفين على مر الزمن، كما اجتهد سيدنا عمر الفاروق رضي الله عنه في تأويل سهم المؤلفة قلوبهم تحقيقاً لمقاصد الشرع، غير أنّه من الأمور التي تستوجب دقيق النظر، والقول فيها عظيم الخطر.

الفرع الثالث: حكم "الانتحار" في القراءة الاجتماعية التأويلية المعاصرة.

حاول أحد الباحثين تطبيق العلوم الاجتماعية على قضية الانتحار، داعياً إلى إعادة النظر في حكم المنتحر، بناء على آخر ما توصلت إليه الدراسات الاجتماعية.

أولاً: عرض المسألة: يبدأ الباحث بعرض المسألة؛ حيث يبيّن أنّ الانتحار أصبح ظاهرة اجتماعية منتشرة في العالم بأسره، بما في ذلك المجتمعات العربية والإسلامية، ثمّ عرّفه بتعريف نقله عن غيره بأنّه: "سلسلة الأفعال التي يقوم بها الفرد محاولاً من خلالها تدمير حياته بنفسه دونما تحريض من آخر، أو تضحية لقيمة اجتماعية، أو هو عدوان موجه نحو الذات"¹، ثمّ ذكر أنّ الانتحار ثلاثة أقسام هي: (الانتحار الثنائي، الانتحار الإيثاري: الانتحار الفردي). بعدها ينتقل الباحث إلى بيان أنّ من أهم أسبابه: أولاً: العوامل النفسية من الكآبة، والشعور باليأس وأمراض انفصام الشخصية، ثانياً:

¹ حمادي نور الدين: دور العلوم الاجتماعية في استنباط النوازل المعاصرة من الكتاب والسنة، ص 430.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الإدمان على الخمر والمخدرات، ثالثاً: العزوبية والطلاق والأسر المفككة، رابعاً: الفقر والبطالة، خامساً: المشاكل الاجتماعية مثل الحمل غير الشرعي، والمشاكل المهنية¹.

يرى الباحث أن الفقه الإسلامي يعد الانتحار جريمة يعاقب عليها فاعلها بالخلود في النار، دونما مراعاة للأسباب الدافعة لذلك، وأنه لو أنّ الفقه الإسلامي أخذ بعين الاعتبار نتائج الدراسات الاجتماعية لهذه الظاهرة، لربما تغيرت بعض أحكامه فيها، فيقول: "تذهب معظم المراجع الفقهية إلى اعتبار الانتحار نوعاً من أنواع قتل النفس التي حرّمها الله واعتباره من الكبائر مستندين في ذلك على الأحاديث الصحيحة ومنها ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ -قال: {من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيه خالداً مخلداً فيها أبداً ومن تحسّى سماً فقتل نفسه فسمه في يده يتحسّاه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً}²، "غير أن الدراسات الاجتماعية وما تقدمه لنا من أبحاث في ظاهرة الانتحار تطرح قضايا مهمة يجب مراعاتها وهي:

1- أن نسبة من حالات الانتحار تعود للأمراض النفسية، وفي هذه الحالة فإنّ المنتحر يقدم عليه بسبب دوافع مرضية لا إرادية.

2- أن نسبة أخرى من حالات الانتحار، ترجع للضغوطات الاجتماعية من فقر وبطالة، وظلم... فهل إثم الانتحار يقع على المنتحر وحده انطلاقاً من نص الحديث، أم أننا أمام جريمة غير

1 حمادي نور الدين: دور العلوم الاجتماعية في استنباط النوازل المعاصرة من الكتاب والسنة، ص 430.

2 صحيح البخاري، باب شرب السم والدوار به وبما يخاف منه والخبيث، (ح 5442، 2179/5).

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

مباشرة ساهم فيها أطرافاً لحمل هذا الشخص أو ذاك على الاقدام على الانتحار، بعد ما سدّت أمامه كلّ المنافذ.

وهكذا فإن دور الدراسات والأبحاث الاجتماعية هام جداً، في تحديد وتنزيل الحكم الشرعي¹.

ثانياً: مناقشة المسألة: يعتقد الباحث أنّ للدراسات والأبحاث الاجتماعية دور بالغ الأهمية في تحديد الحكم الشرعي لقضية الانتحار، وفيما يلي مناقشة لهذا الطرح:

أولاً: ذكر الباحث أن الانتحار أصبح ظاهرة عالمية، غير أنّه لم يذكر -بعمد أو بغير عمد- معلومة هامة جداً، وهي أنّ نسبة الانتحار في البلدان غير المسلمة مرتفع جداً بأضعاف مضاعفة مقارنة بالبلدان العربية والإسلامية²، وهذه معلومة غاية في الأهمية، يجعل الباحث يتساءل: ما هو سبب انخفاض معدلات الانتحار في بين المسلمين، بالرغم مما تعانيه شعوب جلّ البلدان المسلمة من فقر بطالة وتخلف؟ هناك ثلاثة احتمالات للإجابة عن هذا السؤال:

1- أنّ الشعوب العربية والإسلامية ذات طبيعة تميل إلى حبّ الحياة وتفتقد إلى الجرأة والاقدام على هكذا أمور. وهذه الفرضية مستبعدة؛ ذلك أنّ حبّ الحياة قاسم

1 حمادي نور الدين: دور العلوم الاجتماعية في استنباط النوازل المعاصرة من الكتاب والسنة، ص431.

2 قد يقول قائل إنّ الباحث قد أشار إلى ذلك، فيفهم ضمناً من قوله "بدأت تنتشر بشكل واضح في البلدان العربية والإسلامية"، أنّ الظاهرة لم تكن منتشرة من قبل بنفس الشكل الذي هي عليه الآن، فيجيب أنّ هذه المعلومة مهمّة في دراسة أسباب الانتحار وكذا طرق علاجه، لذا ليس من العلمي ولا الموضوعي تجاهلها بهذا الشكل.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

مشارك بين جميع الناس، المسلم كما الكافر، العربي كما الغربي، لا فرق بينهم. أمّا افتقاد الجرأة على التضحية بالنفس فمردود شرعاً وواقعاً، فالشعوب المسلمة من أكثر الناس إقداماً على التضحية بالنفس فداءً (للدين أو للوطن، أو دفاعاً عن الشرف، أو عن المال حتى)؛ يحثهم إيمانهم على ذلك ابتغاء مرضاة الله تعالى، وأمّا واقعاً فتاريخ المسلمين يوثق التطبيق الفعلي لمفهوم الجهاد والتضحية في سبيل الله عن طريق الفتوحات الإسلامية، كما أنه من المعلوم أن البلدان الإسلامية هي من أكثر البلدان التي تعرّضت -وتعرض إلى يومنا هذا- للاستعمار، ولهذا تتجذّر في أبنائها روح المقاومة والجهاد والإقبال على التضحية في سبيل الله، فداء للوطن، وطلباً للحرية.

2- أن هذه الشعوب تعيش حالة من الرفاه الاقتصادي، والاستقرار السياسي، بحيث لا تتوفر لديها الدوافع للانتحار. وهذه الفرضية أيضاً مردودة؛ إذ إن أغلب الدول العربية والإسلامية، تصنّف ضمن البلدان الأقلّ ازدهاراً، والأكثر تخلفاً وتعاساً من حيث الواقع الاقتصادي، والسياسي، وانتشار الحروب، والفقر، والبطالة، والمجاعات، والأمراض وغيرها.

3- أن الشعوب الإسلامية تعزف عن الانتحار لأسباب إيمانية "دينية". هذه هي الفرضية الوحيدة المقبولة عقلاً، فما الذي يمنع شخصاً يعيش في بلد تسوده الحروب، والآفات، والمجاعات، وهو يعلم في الوقت ذاته أنه ميت لا محالة، ما الذي يدفع به إلى الصبر والتحمل، مع أنه لا طعم للحياة! سوى لعلمه وإيمانه بأن هذه الدنيا فانية، وأن الدار الآخرة هي دار الخلد، وأن الله يوفي الصابرين أجرهم بغير حساب.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

فالحقيقة أنّ المجتمعات المسلمة إنّما يمنعها إيمانها من الإقدام على الانتحار؛ لأنّه جريمة وكبيرة من الكبائر، تحرم صاحبها من النعيم الأخروي؛ وهو ما يدفع المسلم إلى الصبر والإحجام عن الانتحار، خوفاً من الله تعالى، وطلباً لرضاه، ورغبة في الفوز بالجنة.

الوجه الثاني: لو تأمنا أسباب الانتحار التي ذكرها الباحث لوجدناها جميعها ترجع إلى سبب واحد هو: **ضعف الوازع الديني**؛ ذلك أنّ الخمر، والمخدرات، والحمل غير الشرعي نتيجة الزنى، كلّها من الأمور المحرّمة شرعاً، بل هي من الكبائر التي شدّد الإسلام في عقوبتها، لكي لا يستهين الناس بأمرها. أمّا الفقر والبطالة والظلم؛ فقد أوجب الشرع الإسلاميّ السعي في طلب الرزق، وحرّم التسوّل (لغير المضطر)، وحثّ على الصدقات والتهادي وغيرها، وحرّم الظلم، وأوجب العدل، وشرّع المطالبة بالحقوق لرفع الظلم...، وإنّما شرّع كل هذه الأحكام؛ ليحارب هذه الآفات التي تؤثر على نفسية الإنسان.

أما العزوبية والطلاق، والمشاكل المهنيّة، وما شابهها من مشكلات الحياة الدنيا، وما تسببه من كآبة وحزن ويأس، وأمراض نفسية؛ كانفصام الشخصية، والرهاب الاجتماعي وغيرها؛ فإنّ المؤمن يوقن أنّ هذه من ابتلاءات الحياة الدنيا، وأنّها مكفرات لبعض الذنوب، رافعات في الميزان، إذا ما صبر العبد وتمسك بالإيمان، ومن ثمّة فهو يسعى لحلّ مشكلاته، والتحسين من ظروفه قدر الوسع والطاقة، ويطلب من الله العون والمدد، ولا يفكر أبداً في الانتحار، بل يراه من الغباوة بما كان؛ لأنّه يضيف إلى خسارة الدنيا، خسارة الآخرة، ويصبح الخسر خسران، والعياذ بالله.

الفصل الثاني: المناجاة المعاصرة في تأويل النص القرآني

أمّا كلام الباحث فيما يتعلّق بالحكم الشرعي للانتحار، فيناقش بما يلي:

1- لقد حرّم الله تعالى الانتحار لما فيه من المفسد الظاهرة والباطنة؛ فهو معصية للربّ، واعتداء على النفس، وخيانة للأمانة، وتهرب من المسؤولية (الخلافة في الأرض)، وإشاعة للفوضى (المجاهرة بالإثم فيتخذ المنتحر قدوة للانتحار)، وزرع الحزن في المجتمع، وهو من أسباب خسران الآخرة

2- أنّ الله تعالى أغلق المنافذ المؤدية إلى الانتحار، بما سبق بيانه في مناقشة الأسباب الدافعة على الانتحار، ودعا إلى تثبيت العقيدة الإسلامية، بما يضمن استقرار الفرد وتماسك المجتمع. واستشعار مراقبة الله تعالى للعباد، وعلمه بهم، وقدرته جلّ جلاله عليهم، وأنّهم محاسبون على أفعالهم لا محالة، فيجازي المحسن بالجنان، ويصليّ المسيء في النيران، قال تعالى: ﴿أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ 37 وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ 38 وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَىٰ 39 ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَىٰ 40﴾ [النجم: 37-40]، فلا معنى للتدرّع بتقصير الغير في القيام بالانتحار، فكّل شخص يجازى بما فعل.

3- قد راعى الإسلام الحالات الخاصة التي تعود إلى المرض، أو الإكراه، أو الجنون أو غيرها، فأعفاهم من المؤاخذه في بعض المسائل، حتى في المسائل الكبرى التي تتعلّق بالكفر والإيمان، قال الله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ 106﴾ [النحل: 106]، وفي حال وفاة المقدم على الانتحار فإنّ حسابه على الله، وهو أعلم بحاله، ومن أرحم بالعبد إلّا ربّه.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

ومن المعلوم أنّ المرضَ والجنونَ والإكراهَ... ضمن عوارضِ الأهليةِ، الموجبة لرفع التكليف، أو الترخّص حسب كلّ حالة. فالمنهج الأصولي لم يهمل الأسباب والدوافع في دراسة النوازل، ولم يستغنِ بالعقل في استصدار الأحكام، كما لم يجمد على ظواهر النصوص في استنباط الأحكام، فالمنهج الأصولي منهج متكامل متوازن، يراعي جميع مقتضيات الفهم السليم.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المطلب الثاني: الإسلاميات التطبيقية وتأويل النص الشرعي.

لقد اشتغل أركون على إحياء هذا المشروع الاستشراقي في إطار الإسلاميات التطبيقية، والذي جاء ليكون في مقابل الإسلاميات (الكلاسيكية) أو "الدراسات الإسلامية"¹، وهي وليدة المدرسة العقلانية الغربية؛ لذلك يزعم روادها أنهم يهتمون باللامفكر فيه، أي أنها تعنى بـ "الجانب التطبيقي لأحكام الإسلام"، وبعبارة أدق الباحث في مجال الإسلاميات التطبيقية يعمل على تأويل نصوص الشرع الإسلامي لتطبيقها على وفق معطيات الواقع، وهو يعتمد على العقل الغائي الذي يعتمد على العلوم التقنية العلمية (التجريبية) في الحكم على الأشياء².

الفرع الأول: جدوى الإسلاميات التطبيقية.

يزعم أركون وأتباعه أنهم تفرّدوا بالتفكير فيما لم يفكر فيه علماء الإسلام قبلهم، وأن الدراسات الإسلامية وفق المنهج الأصولي لم تعد صالحة للإثمار في الزمن الحاضر، أين

1 محمد الحداد: "الإسلاميات التطبيقية بصفقتها وساطة بين الثقافات"، دراسة من كتاب "تجارب كونية في تدريس الأديان"، محاضرات كرسي اليونيسكو للدراسات المقارنة للأديان، إشراف وتقديم وتعريب: محمد الحداد، المسبار للدراسات والبحوث، ص341.

2 ر: رشيدة زغواني: "الوعي التأويلي، وآليات فهم الخطاب الشرعي"، أعمال الندوة العلمية الدولية (التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق)، المنعقدة يومي 17-18 شعبان 1434هـ / 26-27 يونيو 2013م، الرباط، المملكة المغربية، مجلة الإحياء - الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة ندوات علمية (6)، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1436هـ-2015م، ص625.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

تطوّرت العلوم وازدهرت المعارف، وتغيّرت الأوضاع؛ إذ أنّه لا بدّ من الأخذ بالمعارف والعلوم الغربيّة في الجانب التقني والتجريبي للتطوير من منظومتنا الفقهيّة.

لقد عني الإسلام بالعلم بعناية لا يضاهيه فيها دين على وجه الأرض، ذلك أنّه دعا إليه، ورغب فيه، وحثّ على طلبه، في غير ما آية، منها قوله تعالى: ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ 1 خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ 2 إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ 3 الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ 4 عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ 5﴾ [العلق: 1-5]، بل وجعله عبادة يتقرّب إليه عزّ وجلّ بها، وأكرم أهله وأشاد بهم، وكرّمهم، ورفع قدرهم، قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ 10﴾ [الزمر: 10]، والعلم معين لا ينضب، وسبيل لا يقنع طالبه، ذلك أنّه كلّما ازداد علماً، ازداد شغفاً لطلب المزيد، ومهما بلغت العلوم من التوسّع، والتطوّر، والدقّة، فإنّها تبقى عاجزة عن فهم وتفسير كثير من الأمور، وذلك مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا 85﴾ [الإسراء: 85]، وهو طريق لمعرفة الله تعالى، وخشيته، وإقامة شرعه، قال العزيز الحكيم: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28]، ومن هنا كانت العلاقة بين العلوم التجريبيّة والعلوم الشرعيّة علاقة تكامل، وتعاضد، لا علاقة تنافر وتعارض.

قد يظهر أحيانا التناقض بين نتائج العلوم التجريبيّة، المبنيّة على الحسّ والعقل والتجربة، وأحكام الشريعة الإسلامية المبنيّة على النقل؟ إنّ افتراض التناقض بين الحقائق العلميّة والأحكام الشرعيّة ضرب من المحال؛ ذلك أنّهما ينبعان من مشكاة واحدة، فصاحب الشرع سبحانه، هو خالق العلم، وهو الذي حثنا على طلبه، فكيف يحثنا على

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أمر يعود على شرعه بالنقض والمعارضة، ومعلوم أنه لا يجوز التكليف بالمحال؛ لقوله عز وجل: **(لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)** [البقرة: 285]، فكيف يتعبّدنا الله بأمر، يكون في ذلك الأمر ذاته إعراض عن عبادته سبحانه. وإنّ علماء الإسلام لم يهملوا أي علم من العلوم المستجدّة، إلّا ما كان غير مناسب لخصوصيّة النصوص الشرعيّة، فلا يوظف فيه، فلا يعقل أن يستعمل المنهج الشكي -مثلاً- في دراسة كتاب الله تعالى. وهذا لا يعني معادات تلك المناهج، بل يمكن توظيفها فيما تصلح له وتناسبه من موضوعات العلوم المختلفة.

الفرع الثاني: مناقشة مقال "فراغات النصّ القرآني...".

لقد تجرأ أحد المؤولة الجدد على التطاول على كتاب الله تعالى، وألف مقالة وسمها بـ "فراغات النصّ القرآني... من يملؤها وكيف؟؟"، بناه على نظرية الفراغ الفزيائية الفلسفية، مفادها أنّ الكون كله فراغ في فراغ، انطلاقاً من الذرة التي هي الجزء المكون للمادة، فالفراغ الهائل بين مكوّنيها الإلكترون والبروتون، يفضي إلى تلاشي حجم المكون أمام ذلك الفراغ، وبالتالي مجموعة الذرات هي مجموعة فراغات. فشبه الكاتب النصّ بالوجود المادي للمادة، وفي هذا الصدد يقول: "الفراغ متغلغل في النص كما هو متغلغل في كل جسد، في كل موجود، والجدار الذي نراه متماسكا هو كمية هائلة من الفراغ، والفضاء بين النواة والإلكترونات يشكل النسبة الغالبة من الحجم الكلي للذرة كما يقول العلماء العظام، كذلك النص، فراغات النص معلومات، أخبار، أسرار، رغبات، أهواء، آمال، أفكار، تارة تعبر هذه المقاربات عن واقع يمت بصلة حقيقية لهذه الفراغات، وتارة هي لعبتنا، نحن

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

نزحف بين هذه الفراغات بآمالنا وغاياتنا، ونملئها أنفسنا، نملئها روحنا، نملئها شعورنا"¹، فهو يرى أنه "لا يوجد نص متماسك... لا نصّ من غير فراغات متغلغلة بين تصوراته وأفكاره وجملته، إنه ليس فراغاً فاضياً، بل هو الفراغ المملوء المحتشد ربما بالكثير من المعاني والحقائق والألغاز والأخبار، والمطلوب هو اقتحام هذا الفراغ من أجل اكتشاف بعض هذا المخزون"².

ولا شك أنّ هذه الأوهام والادعاءات هي نتيجة لوهم الوازع الديني، وقلة الزاد العلمي، وغياب العدالة والإنصاف؛ فإنّك تجد كفار قريش - رغم كفرهم - إلا أنّ أعمال عقولهم في القرآن الكريم، هداهم إلى أنّ هذا القرآن هو ليس بكلام البشر، وأنّه نصّ متماسك يعلو ولا يعلو عليه، قال تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلَ مَنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 41]؛ فهو ليس بقول بشر، فلا هو من قبيل الشعر، ولا من قبيل السحر، ولا يمكن أن يأتي به مجنون، لكنهم - كفار قريش - كفروا به كبراً وبطراً للحق المبين، فلو سلّم عقل هؤلاء المؤولة الجدد، وتحلّوا بالإنصاف والنزاهة العلمية، لما قالوا مثل ما قالوا! ولا عجب من صنيعهم، إذ يقول العزيز العليم: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمِعُ الْأَصْمَ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾ 82 وَمَا أَنْتَ بِهَادٍ الْعُمِّيِّ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تَسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ 83﴾ [النمل: 82-83]، ويقول: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ

11 غالب الشابندر: "فراغات النص القرآني..." <https://elaph.com/Web/ElaphWriter/2009/3/416830.htm>

2 المرجع نفسه.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ⁴³ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ⁴⁴ [يونس: 43-44].

إن غاية ما بنى الكاتب عليه مقالته، هو نظرية لا ترقى إلى الحقيقة العلمية، حتى يمكن تطبيق على كتاب الله تعالى، ثم إنه حتى لو صحت هذه النظرية، فهي خاصة بالمادة، ولا علاقة لها بكلام الله تعالى، كما أننا لو سلّمنا -مرة أخرى- للكاتب، أن هناك نصوص تتخللها الثغرات والفجوات والنقائص والفراغات، فإنه من غير المقبول علمياً ومنطقياً تعميم هذا الحكم على جميع النصوص؛ لأنه من باب إطلاق حكم الجزء -النصوص البشرية- على الكل -جميع النصوص بما فيها النصوص الإلهية-، رغم الاختلافات الجوهرية بينهم -أي بين نصوص البشر وكلام رب البشر-، وهذا خرق منهجي لا يقبل في البحث العلمي. ثم إنه لو صحّ تعميم الحكم بنقصان بعض النصوص وحصول الثغرات فيها على جميع النصوص؛ فإنه لا يصحّ البتة استصحاب ما يصدق على البشر وصنائعهم، إلى خالق البشر وكلامه.

إنّ (الفراغات) التي يدعي صاحب المقال وجودها في النصّ القرآني، إنما هي في أحسن التأويلات لها يمكن أن تكون من قبيل "المسكوت عنه"، أو ما سمّاه العلماء "تقدير محذوف دلّت عليه قرائن الأحوال"¹، وهي -بهذا التأويل- أمور معروفة لدى علماء الإسلام، وقد وضعوا لها ضوابط لفهمها، ولا بدّ من أن تشهد لها قرائن الأحوال وسياق

1 ر: ردّ الدكتور عبد الرحمن بودرع على المقال، في كتابه: الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص 36-43.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الخطاب، وإنما سكت عنها الشرع رحمةً بالناس وتوسيعاً عليهم، وليس من باب النقص أو الفراغ كما يتوهم صاحب المقالة.

خلاصة القول: إنّ المنهج الإسلامي في استنباط الأحكام لا يستقلّ بالنص وحده، بل يستفيد من كافة العلوم ذات العلاقة بالموضوع؛ لتحقيق مناهات الأحكام، وتطبيقها على محالّها، بم يضمن مرونة الشريعة الإسلامية وعالميتها.

لكنّ الدعوة المتسرّعة لتطبيق المناهج الغربيّة على النصّ القرآني دون فحص وتمحيص لمنطلقاتها ومبادئها، ولا دراسة لكفاءتها ومقتضيات تطبيقها، ولا اعتبار لمآلات إقحامها في فهم النصّ الشرعي، مرفوض تماماً، فليس النصّ الشرعي محلّ للتجريب والعبث، بل هو نصّ له قدسيته وخصوصيته، لا يُعامل معه إلّا وفق مبدأ اليقين به، وبمن بلغه، ويبقى البحث في تحقيق ما ورد فيه.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المبحث الخامس: المشاريع التأويلية الحديثة في مجابهة التأويلات الحديثة.

لقد أحدثت التأويلات الحديثة للشريعة الإسلامية وفق المناهج الغربية المبنية على الشك (في النص، وفي صاحب النص، وفي الناقل، والقارئ)، استفزازاً كبيراً في نفوس العلماء المسلمين الغيورين على دينهم في شتى المجالات، فراح كل واحد يساهم - حسب رؤيته واجتهاده - في مناقشة ونقد هذه التأويلات وفضح أهدافها، وبيان هوانها وضعفها.

بينما ظهرت مشاريع تأويلية حديثة في مقابل التأويلات الحديثة، حاول أصحابها - بطريقة أو بأخرى - العمل في مجال التأويل خارج إطار مسمى الحداثة ومناهجها الغربية، كلٌ حسب مجال تخصصه البحثي. في هذا الصدد نجد مشروع طه عبد الرحمن "الحداثة الإسلامية المبدعة"، ومشروع التأويل المصلحي والمقاصدي، ومشروع التأويل العلمي للقرآن الكريم، كأبرز المشاريع البحثية الشائعة في مجال الدراسات الإسلامية الحديثة.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المطلب الأول: مشروع التأويل الحداثي المبدع (الحداثة الإسلامية).

يرى طه عبد الرحمن أنّ روح الحداثة متأصل إنسانياً وتاريخياً؛ فهي وليدة المجتمع الإنساني عبر مختلف أطوار التاريخ الطويل، فالحداثة ليست ملكاً لأمة بعينها، وإنما هي ملك لكلّ أمة متحضّرة نهضت بالفعلين العمراني والتاريخي اللذين هما قواما التحضّر¹. وإذا كانت روح الحداثة واحدة، فإنّ تطبيقاتها متعدّدة، كلّ تطبيق يتمّ في سياق اعتقادات وافتراسات خاصّة تسمى "مسلمات التطبيق"، وهي لا تعكس تماماً روح الحداثة، بل تتفاوت فيما بينها بحسب مدى تمسّكها بمبادئها. ومن ثمة فالتطبيق الحداثي في الغرب لا يعكس روح الحداثة، بل هو إمكان واحد من إمكانات متعددة للتطبيق؛ لذلك نجد في الحداثة الأوروبية ذاتها أحداثاً مختلفة خاصة بكلّ مجتمع².

كما يرى أنّه في سبيل التحرّر من الحداثة الغربيّة، لا بدّ من حداثة غير تقليديّة، حداثة مبدعة، حداثة خاصّة بنا نحن المسلمين، لا بدّ من حداثة ذات روح إسلاميّة، تتفاعل مع الإسلام وتتواصل معه، لتبدع انطلاقا من "الفعل الحداثي النبوي"، حداثة معاصرة مبدعة، تهدف إلى مواكبة الإسلام لمستجدات العصر.

انطلاقاً من هذا الأساس ينتقد صاحب مشروع "روح الحداثة"، القراءات الحداثيّة للشرعية الإسلاميّة، حيث يعتقد أنّهم هم أيضاً مقلّدون، ولكن من نوع

1 ر: طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 30 - 32.

2 ر: المرجع نفسه، ص 30.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

آخر؛ فإذا كان أتباع المنهج الأصولي يقلّدون من قبلهم من خلال تشبّثهم بنفس المناهج الأصوليّة القديمة، فالحدثيون أيضاً يقلّدون حيث إنهم متشبّثون بمناهج الحداثة الغربيّة، ولم يبدعوا مناهج جديدة خاصة بهم، وبالتالي فمشاريعهم هي مشاريع تقليد لا مشاريع حداثة¹.

إنّ الحداثة الإسلاميّة لا يستقيم أن تنقل من الخارج "الغربي"، وإنّما يجب أن تبذل من الداخل "الإسلامي"؛ فلا تقطع صلتها مع التراث جملة، بل تقطع صلتها بالجزء الذي انقضى نفعه فقط، كما تقطع صلتها بالجزء الفاسد من الواقع الحداثي الغربي، ويعيد إبداع الجزء الصّالح سواء في التراث أو في الواقع الحداثي الغربي². ومن ثمّة فمشروع "الحداثة المبدعة" حسب طه عبد الرحمن مغاير للفريقين من حيث المنطلقات ومن حيث المناهج، في محاولة إلى الوصول إلى نتائج أخرى جديدة ومبدعة.

الفرع الأول: مبادئ الحداثة الإسلاميّة.

يقوم مشروع "الحداثة الإسلاميّة" على ثلاثة مبادئ رئيسيّة هي: مبدأ "الرشد، ومبدأ "النقد"، ومبدأ "الشمول":

1 لأن الحداثة: هي الشيء الجديد المبتدع غير المألوف.

2 ر: طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 41-42.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أولاً: مبدأ الرشد: ويعني به؛ الارتقاء بالنفس من حال التبعية¹ إلى حال الاستقلالية والإبداع؛ ومعنى الاستقلال Autonomy أن يلغي الإنسان كل وصاية عنه فيما يحق له أن يفكر فيه، ويصرف كل سلطة تقف دون ما يريد أن ينظر فيه؛ فالإنسان الراشد منطلق الحركة قوي الذات. أمّا معنى الإبداع Creativity فالإنسان الراشد يسعى إلى أن يؤسس أفكاره وأقواله، وأفعاله، على قيم جديدة يبدعها من عنده، أو على قيم سابقة يعيد إبداعها، حتى كأهمها قيم غير مسبقة، فالإنسان الراشد لا يني يبدع حياته².

ثانياً: مبدأ النقد: حيث إنّ الأصل في الحادثة هو الانتقال من الاعتقاد، الذي يعني التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه، إلى حال الانتقاد الذي يعني المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به³، وهو يقوم على ركنين؛ الأول: التعقيل أو (العقلنة) Rationalisation ومعناه: إيجاد العلل العقلية لجميع ظواهر العالم، ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان، وموروثات التاريخ كلّها، وإخضاعها لمبادئ العقلانية (المتمثلة في: الحساب والتنبؤ والتجريب والتقنين والتطبيق)، وذلك يمكن تحقيق أشكالاً مختلفة من التقدم والتطور والإحاطة بهذه الظواهر، والمؤسسات، والسلوكات، والموروثات تدريجياً، والثاني: التفصيل أو (التفريق) Differentiation؛ والمراد به

1 يذكر طه عبد الرحمن أنّ التبعية تأخذ أشكالاً مختلفة: أحدها: التبعية الاتباعية، وهو أن يكتفي المرء باتباع غيره دون أن يحمل عناء للتفكير في شيء، والثانية: الحادثة الاستنساخية، وهي أن يختار المرء التسليم لنتائج تفكير غيره وينزلها بصورتها الأصلية على واقع وافقه، والثالثة: التبعية الآلية، وهي أن يتماهي المرء مع غيره فينساق لتقليده في مناهج ونتائج تفكيره. ر: المرجع نفسه، ص25.

2 طه عبد الرحمن: روح الحادثة، ص25-26.

3 المرجع نفسه، ص26.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التباين، بحيث تتحوّل عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة، وذلك من أجل ضبط كلّ عنصر منها¹، يقول: "ورأينا أنه يجوز أن ندخل في هذا الباب كذلك فصولاً أخرى اقترنت بالحادثة، مثل الفصل الذي تأسس عليه مبدأ العلمانية، وهو (الفصل بين الدين والدولة)، و(الفصل بين الدين والأخلاق)، و(الفصل بين الدين والعقل)، و(الفصل بين الأخلاق والسياسة)²."

ثالثاً: مبدأ الشمول: ومقتضاه أنّ الأصل في الحادثة الخروج من حال الخصوص (خصوص المجال، وخصوص المجتمع)، وتجاوزه إلى حال الشمول لجميع المجالات، ولجميع المجتمعات. وهو ينبغي بدوره على ركنين؛ الأوّل: التوسّع Extensibility؛ فالحادثة يجب أن تستوعب جميع المجالات دون استثناء؛ فروحها النقدية تجعلها لا تفرّق بين مجال ومجال في واجب الاستيفاء لمقتضيات النظر العقلي، والثاني: التعميم Generalizability؛ أي نقل الأفكار والتقنيات الحداثيّة إلى مختلف المجتمعات بغضّ النظر عن الفروق التاريخيّة والثقافيّة بينها، لأنّها تأخذ على التدرّج في محو هذه الفروق، وذلك ما يتجلى في عهد العولمة³.

الفرع الثاني: خطط الحادثة المبدعة: ويسير وفق ثلاثة خطط: (خطة التأسيس

المبدعة، خطة التعقيل المبدعة، وخطة التأريخ المبدعة):

1 طه عبد الرحمن: روح الحادثة، ص 26-27.

2 المرجع نفسه، ص 28.

3 المرجع نفسه، ص 28-29.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أولاً: خطة التأنيس المبدعة: يعرفها بقوله: "هي عبارة عن نقل الآيات من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري، تكريماً للإنسان"¹؛ أي فهم الآيات بما يقتضيه فهم العقل الحدائي، في إطار تقديس الوحي، ليتحقق بذلك بيان تكريم الإنسان - استخلاف الله للناس في أرضه -، وهو أعلى مراتب التكريم².

ثانياً: خطة التعقيل المبدع: عرفها بأنها عبارة عن: "التعامل مع الآيات القرآنية بكلّ وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسعاً لنطاق العقل"³.

ثالثاً: خطة التأريخ المبدع: يقول صاحبها أنّها لا تعني "محو الحكمة"، وإنّما تقصد "ترسيخ الأخلاق"، ويعرفها بقوله: "خطة التأريخ المبدع هي عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة ترسيخاً للأخلاق"⁴، بحيث تعدّ الظروف والسياقات الخاصة التي وردت فيها الآيات القرآنية هي التحقق الأوّل والأمثل للمقاصد أو القيم التي تحملها هذه الآيات، ويمكن أن يتجدّد تحقق هذه القيم، ويتجدّد الإيمان بها، كلّما تجددت الظروف والسياقات، وبذلك تكون الآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في مختلف

1 طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 197.

2 ر: المرجع نفسه، ص 197-199.

3 المرجع نفسه، ص 199.

4 المرجع نفسه، ص 202.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الأحوال والأطوار. فوصل الآيات بسياقاتها وأسباب نزولها يرتقي من مجرد استنباط الأحكام، إلى أفق يتسع إلى تخليق السلوك، بحيث يصبح لأية الحكم وجهان: قانوني وأخلاقي، مع تقرير تبعية الوجه الأول للثاني؛ ذلك أنّ الوجه الثاني (الأخلاقي) من الضرورات التي ينحط الإنسان بتركها وتختل الحياة بفقدانها¹.

1 ر: طه عبد الرحمن: روح الحداثة ، ص202-204.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المطلب الثاني: مشروع التأويل المقاصدي الحديث.

يعدّ التأويل المقاصدي من أبرز الاتجاهات التأويلية الحديثة؛ حيث يظفر بالإقبال والقبول من قبل الكثيرين، ولعل ذلك راجع إلى ما يقوم به أصحاب هذا الاتجاه من إظهار عنايتهم الفائقة بمقاصد الشرع، وعدم الجمود على حرفية النصوص وظواهرها، وفي هذا الصدد يعتب خليل عبد الكريم¹ على بعض معاصريه -من الفقهاء- الجمود عند حرفية النصوص وعدم اعتبارهم لمقاصد الشرع، يقول: "ومن العجيب أن نجد فقيها... هو الإمام الشاطبي، ينبّه إلى ضرورة العودة إلى المقاصد الشرعية والانطلاق منها لتأويل النص الشرعي، نزولا عند حتميات الظروف المستجدة، وعدم الوقوف على الحروف والهياكل الجامدة، ولا التقيّد بممارسات الماضين، ومن العجيب أن ينادي الشاطبي بذلك، منذ ثمانية قرون أو تسعة قرون، وأصحاب الفكر الإسلامي المعاصر ينكصون على أعقابهم ويمسكون بحرفية النصوص ويدعون تجريدها"².

1 خليل عبد الكريم: مفكر ومحامي مصري: ولد سنة 1929م، درس الحقوق وتمرن على مهنة المحاماة، كان مع جماعة "الإخوان المسلمين"، ثم انفصل عنهم لينظم إلى اليسار الإسلامي؛ ومن ثمّة هو من أنصار أينما تكون مصلحة المستضعفين فثمة شرع الله، من مؤلفاته: "قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية"، "الإسلام بين الدولة المدنية والدينية"، "فترة التكوين في حياة الصادق الأمين". ر: مستهل كتابه: لتطبيق الشريعة لا للحكم، كتاب الأهالي، العدد 14، جريدة الأهالي، القاهرة، شركة الأمل للطباعة والنشر، ط(غ م)، التاريخ (غ م)، ص 6.

2 خالد بن عبد العزيز السيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص 271-272، نقلا عن: خليل عبد الكريم: "من آفات الفكر العربي الإسلامي المعاصر مثال تطبيقي دراسة نقدية مجملة لكتاب "الحل الإسلامي" ليوסף القرضاوي"، سلسلة كتاب: قضايا فكرية، ص 268.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

إنَّ التأويل المقاصدي - في نظر أنصاره - هو ذروة الاجتهاد وقمة الانفتاح؛ فهو يفتح المجال لإيجاد أحكام جديدة لم تكن موجودة من قبل؛ نظرًا لحاجة المسلمين إليها في العصر الراهن. حيث يتم فيه البحث عن المصالح وبناء الأحكام عليها، ولا يكتفى بالتقيّد بمنطوق النصوص الشرعية، فأينما وجدت مصلحة المسلمين فثمّة شرع الله، وهذا ما يبرّر - في رأيهم - وجود كثير من الأحكام ليست أحكامًا إسلامية في أصلها، تم استدخالها من قبل المسلمين في منظومة الأحكام الإسلامية، لما دعت الحاجة والمصلحة إليها، كمسألة الدولة في الإسلام¹، ومسألة الخراج².

1 يقول عبد الإله بلقزيز: ليس في الإسلام تشريع في المسألة السياسية، هناك غياب كامل للتشريع السياسي، القرآن شرّع في كل شيء إلا في مسألة السلطة والدولة، ما عدا آيتين في الشورى كما تعلمون، وهما لا تكفيان كي تبنى عليهما الأحكام، ماذا فعل المسلمون الذين لم تكن لديهم دولة بالمعنى الحقيقي للكلمة، استعاروا نموذج الدولة الساسانية الذي كان سائدة في البلدان التي دخلها الفاتحون ثمّ طبقوا ما نسّميه الدولة الإسلامية أو في الإسلام، وهو مزيج من البنية العربية القبلية؛ المشيخة والقيادة وغيرها، ونظام الدولة، أي الإدارة والجهاز الإداري الساساني الفارسي، والتراثي والآلات السلطانية ونصائح الملوك، ومع ذلك لا أحد يطعن في شرعية هذا النظام، بدليل أن فقهاء السياسة الشرعية، والكبار منهم خاصة في القرن الخامس للهجرة الحادي عشر للميلاد: الماوردي وأبو يعلى والجويني وغيرهم هؤلاء أضفوا عليه الشرعية الدينية، وسّموه الخلافة، مع أنه ليس من الإسلام. إذا الكثير مما نسّميه تراثًا إسلاميًا ليس من الإسلام. عبد الإله بلقزيز، محاضرة: "سلطة النص وسلطة التأويل"، صالون جدل الثقافي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، السبت 13 ماي 2017، <https://www.youtube.com/watch?v=C-89dFNoHoo>

2 يقول عبد الإله بلقزيز: نظام الخراج: في القرآن ليس هناك تشريع له، هناك فقط تشريع للغنime وللفيء "ما أفاءه الله على المسلمين بأسياهم"، في سبع آيات أو ثمانية، في سورة الأنفال، وهذا ما كان عليه الأمر في عهد النبي ﷺ وعهد أبي بكر وجزء من خلافة الفاروق عمر رضي الله عنه، ولكن بعد أن توسعت الإمبراطورية الإسلامية، أو الدولة الناشئة، التي أصبحت بعد ذلك إمبراطورية، ودخلت في حوزتها بلدان ذات خيرات خرافية بمعايير ذلك العصر؛ في العراق، مصر، وبلاد الشام، وغيرها، وخاصة بعد القرار التاريخي الاستثنائي الذي اتخذته الخليفة عمر بن الخطاب، برفض قسمة الأرض بين المقاتلين وتسليمها للدولة، وهو أول تأميم في التاريخ، بهذا القرار أصبح السؤال هو: كيف ندير هذه الملكيات الخرافية؟ كان هناك نظام يطبق عند البزنطيين أخذته عنهم الدولة الساسانية، هو نظام الخراج، أبقى على نظام الخراج واستدمج وأصبح نظامًا إسلاميًا. عبد الإله بلقزيز، محاضرة: "سلطة النص وسلطة التأويل"، صالون جدل الثقافي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، السبت 13 ماي 2017، <https://www.youtube.com/watch?v=C-89dFNoHoo>

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الفرع الأول: الحاجة إلى التأويل المقاصدي.

لا يختلف اثنان في حاجة المسلمين الماسّة إلى الاجتهاد وربط منطق التّصوص بمعانيها ومقاصدها الشرعيّة، بما يخدم مصالح النّاس ويواكب التطوّر الحضاري (الاجتماعي، السياسي، الصناعي، الثقافي، التكنولوجي، الاقتصادي،...) في كلّ زمن، تيسيراً على المسلمين، وذوداً عن هذا الدين. وتكون الحاجة إليه أكثر إلحاحاً في هذا الزمن، الذي أصبح الإنسان -العلماني- فيه طاغياً بعقله، متغطرساً بمعارفه وإمكانياته، ينتقد كلّ شيء، ويواجه كلّ شيء، ويتحدّى أي شيء!!

كما لا يختلف منصفان في وقوع بعض الفقهاء السالفين في شيء من الأخطاء الاجتهاديّة¹، غير أنّ بعض الباحثين المعاصرين يعمم الحكم على غالب الاجتهادات الفقهية السابقة، ويدّعي وجود عدد لا يحصى من الاجتهادات النظرية في كتب الفقهاء تتعارض مع الوجدان العقلي ومقاصد التشريع، مما لا يتفق مع المبادئ الإسلامية²، مثل الأحكام المتعلقة بتحريم الرسم والنحت لكل ما فيه روح من الحيوان والإنسان، وتحريم سفر المرأة بغير محرم مطلقاً، وفرض الجزية والصّغار على أهل الكتاب، وأحكام الرق، وتقسيم الغنائم على المجاهدين، ووجوب الضعيفة في القتال، وإعداد رباط الخيل، وحصر موارد الزكاة في المحاصيل الأربعة أو الأشياء التسعة، والمراهنة في السبق للصور الثلاث المعروفة، وحريم

¹ كما يقال "لكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة"، وجلّ من لا يخطئ.

² يحيى مُجّد: فهم الدين والواقع، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2011م، ص44.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الأرض والفتوى الخاصة بالعورات الثلاث... إلخ¹، كما يرى أن طريقة الاجتهاد "التقليدية" هي التي أدت إلى التصادم مع مقاصد التشريع².

الحقيقة أن في هذا الكلام تداخل بين الحق والباطل، وتفصيل الحكم فيه كما يأتي:

أولاً: الأهلية للتأويل المقاصدي: ينبغي على من رام التصدر لتأويل كلام الله تعالى تأويلاً مقاصدياً أن يكون ذا نظر نقّاذ، وفكر دقيق، وقرينة مبصرة، وأناة كبيرة قبل توقيع أية خطوة، وعلم غزير في الألفاظ والدلالات واختلافات الاستعمال، وخبرة ميدانية عميقة للواقع، ومعرفة دقيقة بالمقاصد والمعاني والغايات، وقلب حاذق يبصر العواقب والمآلات. ومن لم يكن هذا حاله فما أبعدته عن التأويل، وما أقربه إلى الضلال والتضليل، وأغلب المؤولة الجدد من هذا النوع الأخير.

ثانياً: إقرار وقوع بعض الاجتهادات المخالفة للعقل وللمقاصد الشرعية عند السلف

والخلف: نتفق مع غيرنا في وقوع كثير من الأخطاء أو الأغلاط في كتب السلف (فقهاء ومفسرين)، كما نتفق معهم في ضرورة نزع القداسة عن الأشخاص -الفقهاء والمفسرين-، بحيث يمكن الأخذ من علمهم والردّ، وبحيث يمكن مناقشة آرائهم واجتهاداتهم وتفاسيرهم دون حرج. لكن ينبغي التزام أخلاقيات وآداب المناقشة، واستذكار فضلهم على الأمة الإسلامية، واستحضار أنهم بشر يقع منهم الخطأ الزلل، والعنصرية، والذاتية وغيرها رغم اجتهادهم -غالبًا- في عدم التلبس بهذه الصفات ولا

1 يحى محمد: فهم الدين والواقع، ص43.

2 المرجع نفسه، ص35.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

شكّ. كما وقع الكثير من الغلط والخلط والابتداع في التأويلات الحديثة، والتي نحن بصدد مناقشتها ونقدها، مع الفوارق الكبيرة بين الفريقين.

ونرى أنّه من واجب الباحثين والمجتهدين المعاصرين تنقيح تلك الموروثات ممّا فيها من زلات، وبيان ما فيها من فتاوى لا تصلح لزماننا، مع التحلي بالأمانة، والتزام أدبيات المنهج العلمي، والتنزّه عن التعصّب والتحزّب المقيتين. ونخالف في الوقت ذاته من دعا إلى طيّ صفحة التراث والبدء من جديد في قراءة وتأويل النصوص الشرعيّة؛ فهذا مما لا يقول به عاقل، فلو أنّا طبقنا نفس الدعوة على المجالات الأخرى كالعلوم الطبيعّية، والرياضيات والفيزياء... وغيرها، لأُثِّمَ صاحب الدعوة بالجنون، فكيف نستبعد مثلاً قانون الجاذبيّة، أو عمليّة التركيب الضوئي، أو أنّ دلتا مثلاً هو أحد طرق حلّ المعادلات من الدرجة الثانية، ثم نبدأ في محاولة فهم الكون من جديد، دون الاستفادة من المعارف التراكميّة وخبرات من قبلنا، فذلك محض هراء لا يلتفت إليه. فكذلك وجب الاستفادة من تفسيرات المفسّرين واجتهادات الفقهاء والأصوليين السالفين، واتباعهم فيما لا خلاف فيه (وهو ما يقابل الحقيقة العلمية أو القانون في العلوم الأخرى)، ومناقشتهم فيما يجوز فيه الخلاف، وفيه مجال للنظر والاجتهاد ممّا يتعلّق باختلاف الأزمان، أو ممّا لم يحسم فيه الأمر في النظر والاجتهاد (وهو ما يقابل النظريّة العلمية أو الفرضيات في العلوم الأخرى).

ثالثاً: إقرار الحاجة إلى التأويل المقاصدي المنضبط: إنّهُ لمن الضرورة بما كان الاتجاه

إلى التأويل المقاصدي للنصوص الشرعيّة، خاصّة في مجال المعاملات الماليّة، والقضاء، والسياسة الشرعيّة، والعلاقات الدوليّة، أين لا تزال كثير من الأحكام محلّ اختلاف، وليته

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

كان اختلاف رحمة، فإنّه على العكس من ذلك، ما فتئ يشكّل خلافاً محتدماً بين الفرق المتفرقة والمتناحرة. بينما يستغلّ الأعداء هذه الاختلافات ليشقّقوا وحدة المسلمين، فيغذّونها بإشاعة الآراء الشاذة، والفتاوى الباطلة، ليوهّموا العامة أنّ ذلك هو حال أغلب الفقه الإسلامي؛ فيتكون لديهم -لا شعورياً- حالة من الارتياب في دينهم، وتهتزُّ ثقتهم بعلمائهم، ويؤتّمهم الفضلاء منهم بما صنعه الأغبياء!

إنّ التأويل المقاصديّ الذي ندعوا إليه يجب أن يكون تأويلاً منضبطاً؛ بحيث لا يصدر إلاّ من أهل الاجتهاد والفتوى، فعندئذ لا يُهمَل منطوق النصوص، ولا وجوه دلالة الألفاظ على معانيها، ولا استعمالات العرب للألفاظ، ولا واقع الناس وأحوالهم، ثمّ يوازن المؤلّ بين المصالح المبتغات ويرتّبها حسب الأولويات، ولا ينسى في تأويله اعتبار العواقب والمآلات، ويكون هدفه الأوّل خدمة هذا الدين، بالسعي جهد الطاقة للوصول إلى تحقيق مراد الله تعالى من الخلق، وهو العبوديّة له وحده لا شريك له، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: 56]، وتحقيق الفوز الدنيوي والأخروي، فإذا ظهر للمؤلّ تعارض المصلحة الدنيويّة مع المصلحة الأخرويّة، قدّم المصلحة الأخرويّة لتقديم الله عزّ وجلّ إيّاها في قوله: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ۝٧٧﴾ [القصص: 77]، ولفضل مكانة الآخرة على الدنيا، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ۝١٨٥﴾ [ال عمران: 185]، فكلّ تأويل يبني على مصلحة لا تخدم المصلحة الدينيّة هو تأويل مردود لا شرعيّة فيه.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الفرع الثاني: التأويل المقاصدي في الميدان العملي.

إذا اتفقنا على الحاجة الملحة إلى التأويل المقاصدي -بضوابطه وشروطه- في العصر الراهن، فهل التأويلات المقاصدية الحديثة تندرج ضمن هذا الباب الذي دافعنا عنه؟

أولاً: حكم ربا المصارف: يفتي بعض المؤولة الجدد¹ بإباحة ربا القروض إذا كان التعامل مع الشركات المالية (مصارف، بنوك، الهيئات الحكومية تجاه الشعب)؛ بحجة أن تلك الأموال الزائدة عن القرض تصبّ في المصلحة العامة، ولا تصبّ في المصلحة الخاصة كما هو الحال في الربا بين الأفراد. كما أن القروض التي توفرها الحكومة للطبقات الضعيفة في شعبها، هي قروض حسنة، ومعنى كونها حسنة أنها لا تهدف إلى الربح بل هي من باب المعونة والإحسان وهذا من مقاصد الشريعة الإسلامية². وجعل بعضهم تلك النسب الزائدة عن أصل القرض تقابل المصاريف والخسائر في فارق تغير قيمة العملة بسبب التضخم³، كما علّلوا الجواز، بكون نسب الفوائد البنكية منخفضة، وأنها تغطي مصاريف وتكاليف دراسة المشاريع ومواكبتها ومتابعتها بعد الإنجاز، وتقديم الدعم والاستشارة لضمان نجاحها، وما يتطلبه ذلك من رواتب وأجور تغطي مصاريف الأعمال الإدارية، وراتب الموظفين، وتعويض الخبراء⁴.

1 مثل المفتي محمد شلتوت، والدكتور محمد علي الطنطاوي، وعلي جمعة، ودار الإفتاء المصرية وأحمد الريسوني وغيرهم.

2 ر: فتوى الريسوني: قناة العمق المغربي: <https://www.youtube.com/watch?v=fBH86rPjunE>

3 ر: المرجع نفسه، ابتداءً من الدقيقة 4:30.

4 وقد صرح الريسوني أن نسبة الأرباح إذا كانت واحد أو إثنان بالمئة فإن ذلك القرض يعدّ قرضاً حسناً مباحاً ولا يدخل في القروض الربوية، أما القروض التي تصل أو تفوق نسبة الفائدة فيها العشرة (10%). ر: فتوى الريسوني قناة العمق المغربي:

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

وقد انبرى للردّ عن هذا الاتجاه طائفة مباركة من أهل العلم الأفاضل، بالأدلة العقلية والنقلية الدامغة، فربما المصارف هو عين الربا المحرم بالنصوص الشرعية الثابتات الواضحات، أمّا ادعاء أنّ المصلحة (الزيادة على أصل القرض) هي مصلحة عامة؛ فهو مغالطة؛ لأنّها مصلحة خاصة تعود على الجهة المقرضة، أمّا الاستناد في الإباحة إلى تسمية القرض بـ "القرض الحسن" فأشدّ من سابقه ضعفًا؛ إذ العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني، والقرض هنا هو سلف مشروط بزيادة، فأفضت الزيادة إلى تحريمه، وانتزاع صفة الحسن منه، فشرط الحسن التيسير على المقرض وموافقة الشرع، أمّا وقد غاب فقد خاب. وأمّا التفريق بين القرض الذي تحدّد نسبة الفائدة فيه بنسب ضعيفة، وبين القرض الذي يشترط فيه نسب عالية، فلا يتصوّر من عالم بالشريعة الإسلامية قول مثل هذا الكلم. والنصوص صريحة فيه، ألاّ يكفيهم قول الله العزيز الحكيم: **(وَإِنْ تَبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ^{٢٧٨})** [البقرة: 278]، فالحكيم سبحانه وتعالى لم يفرّق بين النسب الضعيفة والنسب الكبيرة في الربا، وقرّر لمن تاب استحقاق استرداد رأس ماله فقط، ولو شاء الله سبحانه وتعالى أن يعفو في النسب الضعيفة؛ لفعل، تطييبًا لخواطر المقرضين، أو لغيرها من الحكيم، لكنّه سبحانه وتعالى حسم الأمر، وقرّر استحقاق رأس المال فقط، ثمّ تلاه بقوله عزّ وجلّ: **(لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ^{٢٧٨})** [البقرة: 278]، فربط أيّ زيادة على أصل رأس المال بالظلم، فلم يظلم المحتاج (المقرض)؛ بفرض زيادة على ما أخذ، كما لم يبخس حق الغني (المقرض)؛ فلم يجز للمقرض أن يردّ أقلّ مما أخذ.

<https://www.youtube.com/watch?v=fBH86rPjunE>؛ بلال التليدي: "المغرب.. فتوى

الريسوني تثير الجدل حول الفوائد البنكية والربا"، موقع عربي 21، <https://arabi21.com/story/1247500> /المغرب-فتوى-

للريسوني-تثير-الجدل-حول-الفوائد-البنكية-والربا

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أمّا ادعاء الريسوني أنّ هذه النسب (الضعيفة) هي في مقابل تكاليف الأعمال الإدارية، رواتب وأجور الموظفين والخبراء ومصاريف دراسة المشاريع... إلخ، فهذه مراوغة لا ينبغي أن تصدر من أهل العلم، إذ إنّ كلّ هذه التكاليف أو المصاريف ورواتب الموظفين، وأجور الخبراء... ينبغي أن يكون للمصارف مشاريع واستثمارات تدرّ لها الأرباح ومنها تقتطع الرواتب والأجور والمصاريف الأخرى، ثمّ إنّ هذه التكاليف المذكورة معلومة محدّدة بمقدار معيّن، فلا يصح أن تقابل بنسب احتمالية¹.

فالقول بإباحة ربا المصارف تحقيقاً لمقصد التخفيف عن الناس ورفع الحرج، أو للمصلحة العامة، كلّ هذا الكلام لا يستقيم؛ وهي إن كانت مصلحة فهي مصلحة ظرفية خاصة مرجوحة، لا ترقى لإناطة الحكم بها، لأنّ ذلك يصادم النصوص الصريحة، كما أنّها لو كانت معتبرة شرعاً لأنيط الحكم بها في القرون الأولى، وقد تهيأت الظروف لذلك خاصة عام الرمادة.

ثانياً: سداد القروض والتأويل المقاصدي الحديث: إنّ من أهمّ المسائل التي تستشكل على

الأذهان، مسألة سداد دين القروض، ومشكل تغير القيمة الشرائية للنقود، وأهمّية مراعاة مقصد العدل في ذلك.

حاول أحد الدارسين بحث موضوع ربا القروض وربطه بالواقع والمقاصد - مقصد العدل بصفة خاصّة -؛ حيث انطلق الباحث من بيان اعتلاء مقصد العدل للمقاصد الشرعية، ثمّ انتقل إلى بيان

1 فإنّ البنك لا يضمن أن يكون له عملاء يستقرضون مبالغ تفي مجموع فوائدها بتمام مجموع تكاليف الرواتب والأجور وغيرها، فقد تكون تلك الفوائد (الزيادات بنسب ضعيفة) أكثر بكثير أو قليل، كما قد تكون أقلّ بقليل أو كثير، فكيف يقوم المصرف عندئذ بتغطية تلك التكاليف؟ وهل أجور الموظفين ثابتة أم أنّها تتأرجح بحسب العائدات؟ فإذا كانت ثابتة؛ فالثوابت لا تعلّق بالاحتمالات.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

نظرة الفقهاء - سنة وشيعة وظاهرية - للمسألة، وذكر أنّ الأمر المستقر لدى جميع الفقهاء هو إيفاء الدين بالمثل، مهما تغيّرت قيمة العملة بزيادة أو نقصان أو حتى بطلان العمل بها، بالرغم من علمهم بتغيّر القدرة الشرائية للعملات النقدية المختلفة، وما في ذلك من تغييب للمقصد الكلي (العدل)، مردفًا كلامه بعبارات -مستقطعة- من كتب الأئمة والفقهاء تدلّ على مراده¹. ثمّ اقترح أن يكون المعيار في القروض هو "مبدأ التساوي في القيمة"؛ بحيث يرّد المثل في المواد الاستعمالية لأنّ ردّ المثل فيها لا يغيّر في قيمتها، وتُرَدّ القيمة -قيمة المادة يوم الاقتراض- في المواد التبادلية كما هو الحال في العملات الورقية، باعتبارها تحمل القدرة الشرائية المفترضة، حفاظًا على رأس مال كلا الطرفين دون نقص ولا ضرر، وهذا هو عين العدل الذي دعت إليه الآية الكريمة: ﴿وَإِنْ تُبْتِمْ فَلََكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ^ط﴾ [البقرة: 278]، وهو العدل الذي تشهد له العقول والفطرة الإنسانية².

إنّ الإشكال الذي طرحه الباحث حول تغيّر القدرة الشرائية للنقود، ومبدأ العدل، والعلاقة بينهما في مسألة سداد الديون المترتبة على القروض، ونفي الظلم عن جميع الأطراف، إشكال واقعي مقبول، مبرّر، يمكن أن يتبادر لذهن كلّ لبيب باحث عن الحقّ. كما أنّ مقترحه في اعتبار القيمة يوم الاقتراض -إذا ما صدقت نيّته- هو رأي وجيه فيما لو كان العقد ربحيًّا، غير أنّ الأمر متعلق بالقرض، فخالف رأيه فيه الصواب، وبيان ذلك كما يلي:

1 ر: يحيى محمد: فهم الدين والواقع، ص 198-202.

2 ر: المرجع نفسه، ص 203-204.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

1- يدعي الباحث أن الأمر البارز في الطريقة التقليديّة - يقصد بذلك منهج الفقهاء والأصوليين - "هو أنّها حصرت نفسها في دائرة الاهتمام بالجزئي من الأحكام فحجبنا ذلك عن رؤية الكلي. لذلك نجد الحرفية طغت على نتائجها، وأصبح الدوران في فلك الجزئيات يشكل الغاية من جهودها المضنية. فكانت النتيجة من إهمال النظر في الكليات أن قدمت لنا في كثير من الأحيان نتائج عكسية حول معالجاتها للجزئيات، إذ جاءت مخالفة لمقاصد الشرع، بل ومصادمة للعقل وحكمه الوجداني"¹، وهذا الكلام غاية في الهوان، بل هو بهتان لا ينهض له به برهان، فليقصد إلى أيّ جزئيّ - من الآراء الفقهية المعتمدة - شاء، وليتدبره، فلن يجده - غالباً - إلاّ خادماً لمعنى كلي - أو أكثر - من معاني الشريعة الإسلامية. فعليه أن يحذر من الافتراء بغير دليل ولا برهان، فهذا مما من شأنه أن يثبت فرضية دخالة غرضه من دراسة هكذا مسائل.

2- الأمر الثاني الذي يؤكّد دخالة غرضه في هذا البحث، هو غياب الأمانة² في النقل؛ ففضلاً عن البهتان السابق، يقوم الباحث باقتطاع بعض عبارات الفقهاء من سياقاتها، ثمّ يعرضها في معرض الاستدلال بكلامهم على ضعف طريقتهم، ومن ذلك قوله: "وقال الصاوي في شرحه لقول

1 يحییٰ محمد: فهم الدين والواقع، ص 198-199.

2 من أمثلة عدم الأمانة والدقة في النقل، قوله: "وجاء في المدونة (المدونة) أيضاً: (قلت: أرأيت إن أتيت إلى رجل فقلت له سلفني دراهم فلوس ففعل، وفلوس يومئذ مائة فلس بدرهم، ثم حالت الفلوس ورخصت حتى صارت مائتا فلس بدرهم؟ قال (أي مالك): إنما يردُّ مثل ما أخذ السعر فأشبهه الخنطة إن رخصت أو غلت)". فهم الدين والواقع: ص 201. بينما بالرجوع إلى نصّ الإمام مالك في المدونة نجد: "قال: إنما يرد ما أخذ ولا يلتفت إلى الزيادة" المدونة (4/153)؛ فقد أضاف الباحث كلمة "مثل" بين كلمتي "يرد" و"ما"، كما أضاف قوله: "السعر فأشبهه الخنطة إن رخصت أو غلت" وهو ما يفيد إضافياً غير مذكور في المصدر.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الدردير الأخير: (فالواجب قضاء المثل، أي لو كان مائة بدرهم ثم صارت ألفاً بدرهم أو بالعكس، وكذا لو كان الريال حين العقد بتسعين ثم صارت بمائة وسبعين وبالعكس، وكذا إذا كان الحبوب بمائة وعشرين ثم صار بمائتين أو بالعكس وهكذا)¹ انتهى كلامه. ولو أنه أكمل الكلام لتمّ المعنى واتضح، ولدلّ على خلاف ما يفهم من العبارة التي ذكرها مجرّدة، وهذا نص كلام الإمام الصاوي في الحاشية: "(وإن بطلت معاملة) من دنانير أو دراهم أو فلوس ترتبت لشخص على، غيره من قرض أو بيع أو تغير التعامل بما بزيادة أو نقص (فالمثل): أي فالواجب قضاء المثل على من ترتبت في ذمته إن كانت موجودة في بلد المعاملة. (وإن عدمت) في بلد المعاملة - وإن وجدت في غيرها - (فالقيمة يوم الحكم): أي تعتبر يوم الحكم بأن يدفع له قيمتها عرضاً أو يقوم العرض بعين من المتجددة"². فظهر أنّ في المسألة تفصيل، فهناك حالات يجب فيها المثل، وهناك حالات تجب فيها القيمة، وليس كما ادعى الباحث أن الأمر فيها رأي واحد هو رد المثل مهما كان الظرف. فظهر بذلك أنّ تحامل الباحث على الفقهاء عموماً والمنهج الأصولي خصوصاً، دفع به إلى استقطاع أجزاء متناثرة من كلامهم، محاولة منه في تلفيق التّهم للمنهج الأصولي المحافظ.

3- ادعى الباحث أنّ الأمر المتفق عليه عند الفقهاء في جميع المذاهب الفقهيّة عند الوفاء بالدين المترتب عن السلف هو سداد المثل في جميع الأحوال، وهذا لا يصح؛ ذلك أنّه من المعلوم لدى طلبة العلم -فضلاً عن الباحثين والعلماء- أنّ الأمر فيه تفصيل، فيجب المثل في المثليات، والقيمة في غيرها، والشواهد على ذلك كثيرة من بينها:

1 يحيى مجّد: فهم الدين والواقع، ص201.

2 أحمد الخلوئي الصاوي: بلغة السالك لأقرب المسالك (حاشية الصاوي)، دار المعارف، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، (70/3).

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أ- ما ذكره ابن عابدين الحنفي في ردّ المختار: "أن البيع لا ينعقد بالنية، فيكون شبهه القرض المضمون بمثله أو بقيمته فإذا توافقا على شيء بدل المثل أو القيمة برئت ذمة الآخذ، لكن يبقى الإشكال في جواز التصرف فيه إذا كان قيميا فإن قرض القيمي لا يصح"¹. فإذا كان الحنفية يمنعون اقراض القيمي ابتداءً، ظهر بذلك وجه اشتراط الوفاء بالمثل.

ب- ما جاء في الذخيرة: "السلف الفاسد يرد إلى البيع الفاسد فيجيب في المثل المثل وفي غيره القيمة"².

ج- وما ذكره صاحب المهذب، قال: "فصل رد المثل في القرض ويجب على المستقرض رد المثل فيما له مثل لان مقتضى القرض رد المثل ولهذا يقال الدنيا قروض ومكافأة فوجب أن يرد المثل وفيما لا مثل له وجهان أحدهما يجب عليه القيمة لان ما ضمن بالمثل إذا كان له مثل ضمن بالقيمة إذا لم يكن له مثل كالمثلقات. والثاني يجب عليه مثله"³.

د- وقال صاحب الإقناع: "ولا يلزم المقترض رد عينه، فإن ردها عليه لزمه قبوله إن كان مثليا: وهو المكيل والموزون وإلا فلا، ولو تغير سعره ما لم يتعيب، أو فلوسا أو مكسورة فيحرمها السلطان فله القيمة وقت قرض، من غير جنسه إن جرى فيه ربا فضل: كما لو اقترضه دراهم مكسورة فحرمها

1 ابن عابدين: حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، شركة ومطبعة مصطفى الابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1386هـ-1966م، (516/4).

2 القرافي: الذخيرة، ت: محمد حجي، دار الغرب، بيروت، لبنان، ط 1994م، (5/ 11).

3 إبراهيم الشيرازي: المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار النشر (غ م)، بيروت، لبنان، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، (1/ 304).

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

السلطان أعطى قيمتها ذهباً وعكسه بعكسه، وكذا لو كانت ثمننا معينا لم يقبضه البائع في وقت عقد أو رد مبيعاً ودام أخذ ثمنه. ويجب رد مثل في مكيل وموزون سواء زادت قيمته عن وقت القرض أو نقصت، فإن أعوز المثل لزم قيمته يوم إعوازه، ويجب قيمة ما سوى ذلك من جواهر أو غيرها يوم قبضه¹،

4- لقد سلف وأن ذكرنا أن اقتراح الباحث غير موفق في جعل المعيار في القروض هو "مبدأ التساوي في القيمة"؛ القيمة -قيمة المادة يوم الاقتراض- بالنسبة للمواد التبادلية، وفيما يتلو بيانه:

أ- لقد ثبت أنّ إباحة القرض جرت على خلاف الأصل، لأنّه عقد إحسان -وليس عقد تجارة يرتجى منه الربح المادي-، رُغِبَ فيه رفقا بالناس ورفعاً للحرص عنهم؛ وذلك لحاجة أغلبهم إليه، وهي موافقة في الوقت ذاته لمقصد اليسر ورفع الحرج، والعمل بفكرة "التساوي في القيمة" مناقض للإرفاق، ومناقض أيضاً لمقصد اليسر ورفع الحرج؛ ذلك أن أغلب العملات تشهد تذبذباً في القدرة الشرائية لها -بسبب التضخم والحروب وتغيرات السوق والبورصة... الخ-، والحكم بمعيار القيمة الشرائية للعملة في هذا الحال يزيد على المقترض عوزاً على عوزه، فالمبلغ الذي كان يمكن من شراء سيارة في السابق -مثلاً-، هو اليوم لا يفي بشراء دراجة نارية، والحكم بالقيمة يجبر المقترض على توفير مبلغ السيارة، وهذا فيه حرج كبير، وليس من الإرفاق والإحسان في شيء.

1 شرف الدين موسى الحجاوي: الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، ت: عبد اللطيف محمد موسى السبكّي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2/ 147-148.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

ب- إنَّ المقرض غالباً يكون في غير حاجةٍ للمال الذي أقرضه، فيكون المال المقرضُ في حكم المال المدخر، الذي تبقى عينه عند مالكة -أو مثله إن كان لدى البنك-، فليس له إلا عين ماله المدخر ولو تغيّرت القدرة الشرائية، ولذلك جعل الأصل في إيفاء القروض رد المثل في المثليات، مهما تغيّرت القدرة الشرائية للعملة؛ وهذا هو العدل الذي تقرّه العقول؛ إذ لا فرق بين ادخار المال في ملكه أو ادخاره في ملك غيره.

ج- في حال إبطال التعامل بالعملة محلّ القرض، فإنَّ للمقرض قيمتها وقت العقد، وله رفض مثلها أو عينها إن توقّرت لدى المقرض؛ ذلك أنَّ اقتراض الأموال إنّما يكون لاستهلاك عينها، فلا يمكن الانتفاع بها إلاّ ببذلها -استهلاكها-، ولا يقبل مثلها لأنّها لو كانت العملة مدخرة عند مالكة المقرض-، وأراد الحاكم إبطال التعامل بها، فإنّّه سيسعى جاهداً في استبدالها لدى البنوك أو الجهات المخوّلة لهذا الغرض بقيمتها من القطع الأخرى التي لا يزال التعامل بها قائماً، والقاعدة أن لا ضرر ولا ضرار.

ولا يصحّ قول القائل أنّه "من التناقض السافر لأولئك الذين ميزوا بين الظرف الذي تتغير فيه القوة الشرائية للنقد أو المال، وبين الظرف الذي تسقط فيه العملة من قبل السلطان، فرضوا بمبدأ المثل في الظرف الأول دون الثاني، إذ تعاملوا مع هذا الأخير برد ما يعادل القيمة المستحقة تبعاً لسقوط القيمة من النقد كلياً"¹؛ فقد سلف بيانه الفرق بينهما، أضف إليه فرقاً آخر؛ وهو أنّه في حال بقاء التعامل بالعملة وتغيّر القيمة الشرائية لها

1 يحى مُجّد: فهم الدين والواقع، ص 206.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

بالانخفاض إلى أسفل المراتب القيميّة لها بين العملات، فإنّ ذلك لا يمنع أن تعود للارتفاع من جديد، وربّما إلى أكثر مما كانت عليه يوم القرض، فتغيّر القيمة الشرائيّة للعملة يرجع إلى قوانين السوق والاقتصاد والظروف المحليّة والعالميّة، بينما في حال إبطال الحاكم التعامل بالعملة فهي تفقد قيمتها الشرائيّة تمامًا، ولن يعاد تداولها مجددًا، وهو فرق جوهريّ يجب اعتباره.

كما لم يفلح -نفس الباحث- في تخطئة كاظم الحائري، عندما ظنّ أنّه اعتمد على حرفيّة الآية الكريمة: (وَإِنْ تُبْتِئُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ^ط 278) [البقرة: 278]، لاشتراط المثليّة عند الوفاء، مستغربا كيف اعتبر الحائريّ تغيّر القيمة الشرائيّة للعملة في حالة الغصب دون حالة القرض مع توفر نفس الأدلة¹.

وبيانه أنّ القرض عقد الأصل فيه الإحسان، وطاعة وقربة، فيها يبذل المقرض ماله للمقترض برضى وطيب نفس منه، رفقا بالمقترض وتوسيعا عليه، مبتغيا بذلك رضى الله تعالى، أمّا الغصب فهو معصية فوّت بها المقتصب على صاحب المال الانتفاع به، وقد يكون في أمسّ الحاجة إليه يوم اغتصب منه، وقد يكون يهيئه لإنمائه...، فناسب ألاّ يضمن المقترض فرق تغير قيمة العملة بخلاف الغاصب؛ إذ يلزمه ضمان مقدار تغير قيمة العملة تأديبا له، وعبرة لغيره، ومراعاة لحقّ صاحب المال المغصوب، وتحقيقاً للعدل.

1 المرجع نفسه، ص 207-208.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المطلب الثالث: مشروع التأويل العلمي¹ للقرآن الكريم.

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَاطَبُنَا بِهَذَا الْقُرْآنِ، وَأَمَرَنَا بِبَذْلِ جَهْدِنَا فِي تَدَبُّرِهِ وَإِدْرَاكِ مَعَانِيهِ، تَرْسِيخًا لِلْإِيمَانِ فِي قُلُوبِنَا، وَتَوْضِيحًا لِأَحْكَامِ شَرِيعَتِنَا، وَرَفْعًا لِمِيزَانِ حَسَنَاتِنَا. وَقَدْ بَيَّنَّ لَنَا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي كِتَابِهِ الْعَزِيزِ مَفَاتِيحَ فَهْمِهِ، وَمِنْهَا أَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَالَ: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ^ط 192﴾ [الشعراء: 192]؛ فَكَانَ مِنْ لَوَازِمِ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ التَّأَدُّبُ فِي التَّعَامُلِ مَعَهُ، وَالتَّصَدِيقُ بِكُلِّ مَا فِيهِ، وَالْحَذَرُ مِنَ الْقَوْلِ فِيهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ. وَمِنْهَا قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ^ط 195﴾ [الشعراء: 195]؛ فَكَانَ مِنْ أَهَمِّ مَا يَنْبَغِي عَلَى طَالِبِ الْقُرْبِ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ هُوَ تَعَلُّمُ لُغَتِهِ (اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ)، فَمَنْ لَمْ يَتَقَنَّ اللِّسَانَ الْعَرَبِيَّ، فَلَا حَظَّ لَهُ فِي تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ. وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ^ط 7﴾ [آل

1 نقصد بالتأويل "العلمي": تأويل القرآن الكريم بحقائق العلوم التجريبية والكوينية المعاصرة، وإن كان في هذه التسمية شيء من التحفظ كما أبدى الكثير من الباحثين تحفظهم أو تحرجهم من استعمال لفظة "العلمي" في مقابل التفسير اللغوي، لأنَّ التفسير اللغوي أيضًا هو تفسير علمي مبني على علم باللغة والأسباب التنزيل وغيرها، فاللغة أيضًا علم، والناسخ والمنسوخ أيضًا علم، وأصول الفقه أيضًا علم...، ولكننا أبقينا على التسمية نظرًا لشيوع استعمالها للدلالة على المقصود، وهو من باب استعمال اللفظ العام للدلالة على الخاص ليس إلّا.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

عمران: [7]. ففي القرآن الكريم من الحقائق ما لم يمكن منها الله عز وجل إلا الراسخين في العلم، فوجب استفراغ الجهد في الكشف عن معانيها؛ كل حسب طاقته، وما فتح الله عليه من العلم والأسرار.

وفي سبيل البحث عن معاني وأسرار الكتاب المكنون، نفرت طائفة من العلماء صوب "التأويل العلمي للقرآن الكريم"، وراح الاهتمام به يزايد يوماً بعد يوم، حتى أصبح يكتسح مجالاً واسعاً في الساحة البحثية المعاصرة المتعلقة بنصوص الوحي المقدس، ويظهر من خلال عناوين عديدة نحو: "التفسير العلمي للقرآن الكريم"، "الإعجاز العلمي للقرآن الكريم"¹، "الإعجاز العددي للقرآن الكريم"، "الإعجاز العلمي للسنة النبوية" وغيرها، ومن أشهر المعاصرين المهتمين بهذا المجال -على

1 يفترق الدكتور محمد السقا عيد بين التفسير العلمي والإعجاز العلمي: فيقول: "فالإعجاز العلمي يقصد به هنا إثبات سبق القرآن الكريم بالإشارة إلى حقيقة من حقائق الكون أو تفسير ظاهرة من ظواهره قبل وصول العلم المكتسب إليها بعدد متطاوّل من القرون، أمّا التفسير فهو: محاولة بشرية لحسن فهم دلالة الآية القرآنية إن أصاب فيها المفسر فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد، والمعول عليه في ذلك هو نيّة المفسر" محمد السقا عيد: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، دار اليقين للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط1، 1430هـ-2009م، ص12. ويقول في موضع آخر (ص14): الفرق بين التفسير العلمي والإعجاز العلمي: "التفسير العلمي: هو الكشف عن معاني الآية أو الحديث في ضوء ما ترجّحت صحته من نظريات العلوم الكونية. أما الإعجاز العلمي: فهو إخبار القرآن الكريم أو السنة النبوية بحقيقة أثبتتها العلم التجريبي أخيراً، وثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية في زمن الرسول ﷺ". ويتدبّر هذا الكلام، يمكن ملاحظة الأمور الآتية:

1- أن كلاً من الإعجاز العلمي والتفسير العلمي يعنى بالبحث عن أوجه اتفاق العلم مع القرآن الكريم لبيان إعجاز القرآن، وصدق نبوة المصطفى العدنان ﷺ، والقرآن كلام الخالق العلام سبحانه وتعالى.

2- أن البحث في الإعجاز العلمي يكون لأجل تثبيت العقيدة والدفاع عنها والدعوة إليها، أمّا التفسير العلمي فبالإضافة إلى غاية الدود عن عرين الإسلام، هو يركّز على هدف فهم القرآن بأدق معانيه، أو أصحّ وجوه تأويله.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

اختلاف مشاربهم:- الدكتور زغلول النجار¹، والدكتور: محمد راتب النابلسي²، والدكتور علي منصور الكيالي³،

1 زغلول راغب محمد النجار: من موليد 17 نوفمبر 1933م بسيون بمصر، حاصل درجة بكالوريوس العلوم بمرتبة الشرف، ودكتوراه في علوم الأرض من جامعة ويلز البريطانية سنة 1963م، ثم درجة الأستاذية سنة 1972م، شغل عدة مناصب وفصل منها لأسباب سياسية، عانى من التضيق عليه بسبب انتمائه لجماعة الإخوان المسلمين، حاصل على عدة جوائز عالمية، نتاجه العلمي غزير: منه 45 كتاباً، وما يربو عن 150 مقالاً بلغات مختلفة، والعديد من البرامج واللقاءات التلفزيونية: يرجع إلى موقعه الرسمي: <https://www.znaggar.com/p/cv.html>

2 محمد راتب النابلسي: ولد يوم 29 يناير/كانون الثاني 1938 في دمشق لأسرة سورية، حظها من العلم كثير، التحق بمعهد إعداد المعلمين، وتخرج فيه عام 1956م، حاصل على عدة شهادات جامعية منها: ليسانس في آداب اللغة العربية وعلومها عام 1964م، دبلوم التأهيل التربوي، شهادة الدكتوراه في التربية من (Trainity college) سنة 1999م، الدكتوراه الفخرية من الجامعة الأمريكية المفتوحة المتخصصة بالعلوم الإسلامية والعربية، شغل عدة وظائف منها: دّرس الإعجاز العلمي في كليتي الشريعة وأصول الدين في جامعة الأزهر، والعقيدة في جامعة أم درمان، وله عدة مقالات وبرامج تلفزيونية. يرجع للموقع الرسمي له: <https://www.nabulsi.com/story/Una-m>

3 علي منصور الكيالي: هو فزيائي ومهندس سوري من مواليد حلب يوم 31 مارس 1953م، حاصل على بكالوريوس في الفيزياء سنة 1975م، ثم درجة الدكتوراه سنة 1979م، دّرس الرياضيات والفيزياء، وعمل مستشاراً هندسياً في دائرة أملاك اليهود في حلب، ثم رئيس قسم الأعمال الهندسية في قيادة الشرطة محافظة حلب، أظهر في الفترة الأخيرة اهتماماً كبيراً بالعلوم الإسلامية عامة وإعطاء تأويل جديد للقرآن الكريم والسنة النبوية وفقاً للاكتشافات العلمية ومعطيات الوحي. ر: من هو علي منصور كيالي؟ موقع المشهد: <https://almashhad.com/article/773112298002792-News/964969282741944>

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

والدكتور: كحيل عبد الدايم¹، والدكتور نضال قسوم²... وغيرهم كثير.

وقد كان أول مؤتمر عالمي للإعجاز العلمي في القرآن والسنة في مدينة إسلام آباد بدولة باكستان في الفترة الممتدة بين 25-28 من صفر 1408هـ الموافق لـ 18-21 أكتوبر 1987م، تحت الرعاية المشتركة للجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، وهيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، ورابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة³. ثم توالى المؤتمرات والندوات والأيام العلمية العديدة، المحلية والعالمية، إلى يوم الناس هذا.

1 كحيل عبد الدايم: وباحث متخصص في إعجاز القرآن الكريم والسنة المطهرة، من مواليد مدينة حمص بسورية عام 1966م حاصل على بكالوريوس هندسة القوى من كلية الهندسة الميكانيكية بجامعة دمشق عام 1995م. دبلوم دراسات عليا هندسة السوائل 1997م، دبلوم التأهيل التربوي من كلية التربية بجامعة دمشق 1999م. احث علمي لدى جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم. له عدة إنتاجات علمية بين المرئي والمكتوب، منها 50 كتابا وكتيبا مطبوعا جميعها في موضوع الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية، والعديد من المقالات والأبحاث المنشورة، والعديد من الأشرطة المرئية والبرامج في الإعجاز العلمي في نصوص الوحي. ر: موقعه الرسمي: <https://www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-23-00-02/86-2010-02-26>

2 نضال قسوم: فزيائي وفلكي جزائري من مواليد 06 ديسمبر 1960م، مهتم بدمج القضايا الإسلامية بالقضايا العلمية، ومن أهم كتبه في ذلك: "أسئلة الإسلام والعلم المزعجة - الكون؛ التطور؛ الإعجاز -"؛ "الإسلام والعلم: كيف نوفق بين القرآن والعلم الحديث" سنة 2013؛ "الإسلام والانفجار العظيم وداروين" 2015؛ وهو عضو في العديد من الجمعيات والمنظمات؛ كالجمعية العالمية للعلم والدين، والمشروع الإسلامي لرصد الأهلة، والاتحاد العربي لعلوم الفلك والفضاء. ر: <https://www.cilecenter.org/ar/resources/news/cile2015-nidhal-guessoum-must-muslims-accept-theory-evolution> التاريخ: 16-01-2022م.

3 وقد اشترك في هذا المؤتمر 228 عالما ينتمون إلى 52 دولة، كما شارك في هذا المؤتمر 160 مراقبا، ولقد قدّم للمؤتمر 78 بحثا علميا غطت 15 تخصصا علميا، من بين أكثر من 500 بحث وردت للجنة المنظمة للمؤتمر من كل أنحاء العالم. مُجد السقا عيد: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، ص18.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الفرع الأول: مبررات وضوابط التأويل العلمي للقرآن الكريم.

لقد اختلف علماء الإسلام في قضية التأويل العلمي للقرآن الكريم بين مجيز ومانع، ولكل فريق أدلتهم ومستنداتهم، فالمانعون إنما منعه سدًا للذريعة؛ فلا يُفسح لأصحاب الهوى مجال لتأويل الكتاب العزيز بغير علم ولا هدى، ولا يُجعل الدين عرضة للتناوب التأويلي مع الاكتشافات العلمية الحديثة من حين لآخر، ولا يُسمح بالتوظيف العاطفي للتأويل؛ تجنبًا لإفساد المفسدين تحت عباءة الدين... وأجاب المجيزون بأنّ هناك ضوابط تضبط عملية التأويل العلمي حتى يُحرّز من التأويل المذموم، ومما تحرّز منه فريق المانعين، وأضافوا بأنّ هناك عدّة مبررات علميّة وواقعيّة جديرة بالاعتبار، هي من تفرض علينا الأخذ بالتأويل العلمي.

أولاً: مبررات التأويل العلمي للقرآن الكريم.

هناك عدّة أسباب حقيقيّة وواقعيّة تدفع بالمسلم إلى تأييد التأويل العلمي المنضبط للقرآن الكريم، والحقيقة أنّ هذا الأمر ليس بدعاً؛ ذلك أنّ النبي -ﷺ- علّل بعض الأحكام بأمر علميّة، أيّد صدقها العلم التجريبيّ حالياً؛ نحو حديث الذبابة¹، وأخبر عن أمور علميّة

1 عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال: «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه، فإن في إحدى جناحيه داء والأخرى شفاء» أخرجه البخاريّ في صحيحه، باب: إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه، فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى شفاء، (ح 3320، 130/4). وقد أيّد العلم التجريبيّ ما جاء في هذا الحديث بعد قرون من الزمن.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أخرى لم يتم التعرف عليها إلا بعد عصر النبوة بزمان طويل، وذلك كإخباره -ﷺ- عن أطوار خلق الإنسان في رحم أمه¹. وبناء على ذلك فإنه لا حرج أن يتخذ العلم التجريبي كدليل مرجح بين الاجتهادات الفقهية المختلفة، ولا مانع منه إذا كان الاعتماد فيه على الحقائق العلمية اليقينية، كما تتأكد الحاجة إليه نظراً للأسباب التالية.

1- إن إعجاز القرآن عام في كل أنواع المعرفة²: قد أنزل الله تعالى إلينا القرآن لفهمه، وهو بحر لا ساحل له، قال الله تعالى: (قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا 104) [الكهف: 104]؛ فهناك من الآيات ما لم تكف اللغة العربية وحدها لفهم ما تزر به من بديع المعاني، فلا بد من استعمال كل ما جاد الله به علينا من نور العلوم في شتى المجالات، خدمة لكتاب الله تعالى العزيز وزيادة في فهمه وتأويل معانيه، واكتشاف أسرارهِ وكنوزه؛ فالمعرفة كلية لا تتجزأ³.

1 جاء في صحيح مسلم: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق « إن أحركم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون في ذلك علقه مثل ذلك ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أو سعيد». الحديث أخرجه الشيخان واللفظ لمسلم. صحيح البخاري: باب قوله: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: 2]، (ح: 6594، 122/8)؛ صحيح مسلم، باب خلق الإنسان خلقاً لا يتمالك، (ح: 6893، 8/44).

2 محمد المهدي محمود علي: "حول الإعجاز العلمي للقرآن الكريم في العصر الحديث"، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السنة الخامسة، العدد 1، رجب 1329هـ - أغسطس 1972م، ص 27.

3 ر: المرجع نفسه، ص 12؛ مناهج جامعة المدينة العالمية: الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، جامعة المدينة العالمية، 2009م، ص 94.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

2- في التأويل العلمي للقرآن الكريم حلّ العديد من الإشكالات الفقهيّة والعقدية، وتصحيح لكثير من المفاهيم¹: فقد واجهت الإنسان المعاصر إشكالات عديدة تتعلّق به وبالكون الذي يتواجد فيه، أثارت جدلاً واسعاً في الأوساط العلميّة، ولولاً أن منّ الله علينا بالاكشافات العلميّة الحديثة التي صحّحت كثيراً من المفاهيم، وأجاب على العديد من التساؤلات لأضحى المسلم رهين تلك التساؤلات، ولظفر المشاغب بسبيل إلى إثارة الفوضى في صفوف المسلمين.

3- الدعوة بالإعجاز العلمي هي الوسيلة الأنسب لأهل عصرنا²: أين طغت الماديّة، وغلب العقل على النقل في شتى المجالات، وضعفت شوكة الإسلام نتيجة الاقتتال والحروب والاستعمارات...، والاهتمام بالتفاهة دون الجوهر، واعتماد أغلب المسلمين على الاستيراد والاستهلاك، دون إنتاج ولا تصدير؛ فانبهر ضعاف النفوس بكلّ ما يصدره الغرب من تقنيّة، واكتشافات علميّة مختلفة، وبالمقابل حقّروا أنفسهم، وتنكّروا لتراثهم وثقافتهم، واستحيوا بدينهم على أنّه -في نظرهم- أحد أسباب تراجعهم. فكان تأويل القرآن الكريم تأويلاً علميّاً، وبيان أوجه إعجازه العلميّة، الوسيلة الأنسب لترسيخ العقيدة الإسلاميّة في نفوس المسلمين، ودعوة غيرهم إلى اعتناق هذا الدين الحنيف، والخروج من ظلمات الكفر والشك والشرك إلى نور الإيمان والإسلام واليقين والتوحيد.

1 صالح نعمان: "دور الوحي في تطوّر الطب وأثره في علوم الوحي - أبحاث الإعجاز العلمي نموذجاً -"، دوريّة المعيار، المجلد 2، العدد 28، عدد خاص بالملتقى الدولي حول فهم القرآن الكريم والسنة في ضوء علوم العصر ومعارفه المنعقد بتاريخ 17-18 محرم 1433 هـ - 12-13 ديسمبر 2011 م، ص 599.

2 مناهج جامعة المدينة العالميّة: الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، ص 94؛ مُجد السقا عيد: موسوعة الأعجاز العلمي في القرآن والسنة، ص 12.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

4- إنَّ في إثارة قضية التأويل العلمي للقرآن الكريم استنهاض لعقول المسلمين للاهتمام بقضية العلوم والتقنية¹: إذ يشهد العالم الإسلامي تحلفاً واضحاً فيها، وما في ذلك من خدمة للإسلام والمسلمين والإنسانية جمعاء. فتعلّم العلوم الماديّة التقنيّة والتفوّق فيها قوّة، يجب أن تكون في أيدي المسلمين، ليجابهوا بها أعداءهم، أعداء الحق والخير والسلام، وتحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: 61]، ولأنَّ قوّة هذا العصر في العلم، بل إنَّ الحرب الحديثة ليست حرباً بين ساعدين، بل هي حرب بين عقليّن، فينبغي أن يكون المسلم قوياً؛ لأنَّ الحق الذي يحمله يحتاج إلى قوّة؛ فقد قال النبي ﷺ: {المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمنِ الضعيفِ، وفي كلّ خيرٍ}² 3.

5- إنَّ موضوع التأويل العلمي يدخل تحت التفسير بالرأي⁴: فإذا تقيّد بضوابط التفسير بالرأي المحمود، فلا مانع منه خدمة لكتاب الله تعالى، وهو من تفسير بالرأي المحمود.

ثانياً: ضوابط التأويل العلمي للقرآن الكريم. إنَّ التعامل مع القرآن الكريم كما هو شرف عظيم، فيه أيضاً من الخطر الحظ الكبير؛ فالتبليغ عن ربّ العالمين فيه من المسؤولية ما جعل من أكابر الصحابة والتابعين وأتقاهم لله تعالى وأكثرهم محبةً لرسوله ﷺ - يسكون عن تفسير كلام الله تعالى

1 محمد السقا عيد: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، ص14.

2 أخرجه مسلم في صحيحه، باب في الأمر بالقوّة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، (ح2664، 2052/4).

3 ر: محمد راتب النابلسي: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، دار الكتيبي ومؤسسة حلبوني، دمشق - جادة ابن سينا، سوريا، ط2، 1426هـ/2005م، (1/9-10).

4 مساعد بن سليمان الطيار: الإعجاز العلمي إلى أين؟ - مقالات تقويمية للإعجاز العلمي -، دار ابن الجوزي، ط2، 1433هـ، ص19.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

أو تأويله. وإنّ التأويل العلمي من أوعر المسالك التأويليّة لما يحقّه من الخطر؛ ما يوجب على سالكه الكثير من الحيلة والحذر، وإخلاص النية لله تعالى والتجرد من جميع الغايات والأغراض، مع الالتزام الدقيق بضوابط التأويل والإلحاق والنظر، ومن أهمها:

1-التمكّن في العلوم الدينيّة والدينيّة معاً¹: فلا تكفي البراعة في العلوم الدينيّة

فقط، إذ لا بدّ من العلم بكتاب الله تعالى وما يتعلّق به من علم الرسم القرآني، وجمع للقراءات الصحيحة، وعلم باللغة العربيّة، وعلم التفسير، وأصول الفقه، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ²، ودلالات الألفاظ، وعلم الحديث وغيرها من العلوم الضرورية لمن ينبغي تأويل القرآن الكريم. فمن لم يتسلّح بالعلوم الدينيّة فإنّه لا محالة واقع في الزلل، وكذلك يجب مراعاة التخصص العلمي الدقيق؛ فمن لم يتمكّن من العلوم الدينيّة ثمّ راح يؤوّل كلام الله تعالى على وفقها، فإنّه يفسد أكثر مما يصلح، وليخشى من أن يكون من القائلين على الله بغير علم.

2-ضرورة التقيّد بما تدلّ عليه اللغة العربيّة مع مراعاة السياق القرآني للآية أو الآيات

المتعلّقة بالتأويل العلمي³: فلا بدّ من جمع النصوص القرآنيّة المتعلّقة بالموضوع الواحد وما ورد فيها من نصوص السنّة النبويّة، ورد بعضها إلى بعض وفهم دلالة كلّ منها في

1 مناهج جامعة المدينة العالميّة: الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، ص70.

² عند القائلين بوجود الناسخ والمنسوخ في كلام الله.

3 ر: مُجَدِّدُ السَّاقَاتِ عِيدٌ: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، ص16؛ ومناهج جامعة المدينة العالميّة: الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، ص90.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

ضوء الآخر، مع ضرورة مراعاة السياق"¹، ومراعاة معاني المفردات زمن النزول، ومراعاة القواعد النحوية والبلاغية ودلالاته².

3- عدم التكلف في التأويل العلمي للقرآن الكريم³: إذ لا بدّ أن تجعل الحقائق القرآنية هي الأصل، فتكون معانيها متبوعة لا تابعة، ولا يصرف اللفظ عن دلالة الحقيقة إلى معناه المجازي إلاّ بقرينة كافية.

4- ألاّ يفسّر القرآن إلاّ باليقين الثابت من العلم⁴: فلا يجوز تأويل القرآن الكريم بالنظريات العلمية أو الفرضيات، فالحقائق القرآنية هي حقائق من لدن عليم خبير؛ لذلك كانت مطلقة نهائية، وحاكمة لا محكومة، أمّا نتائج العقل البشريّ فهي غالباً نسبية محدودة بما توقّر عليه العصر من وسائل وتكنولوجيات للبحث. كما يجب تجنّب تأويل آيات الغيب المحض المطلق: كالبحث عن حقيقة الله تعالى، أو عن حقيقة الروح، أو عن موعد الساعة، أو البحث عن غير ذلك ممّا اختصّ الله سبحانه وتعالى بعلمه.

1 مناهج جامعة المدينة العالمية: الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، ص 90.

2 مُجَدِّد السقا عيد: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، ص 16.

3 مناهج جامعة المدينة العالمية: الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، ص 91.

4 مُجَدِّد السقا عيد: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، ص 16.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

فإذا ما توفرت في المرء شروط الاجتهاد لتفسير كتاب الله تعالى، وتمكّن من علم تجريبي معيّن تمكّنا يجعله من أهل البراعة والعلميّة فيه؛ فلا مانع حينئذ من التأويل العلمي التجريبي لبعض آيات القرآن الكريم حال الحاجة إليه؛ إذا ما انضبط التأويل بالضوابط العلميّة المذكورة سلفاً، وأخلص الباحث نيّته لله تعالى، فإن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد، حال سائر المجتهدين.

الفرع الثاني: التأويل العلمي في الميدان التطبيقي.

عادة ما يختلف ميدان التطبيق عن ميدان التنظير؛ ففي المجال التطبيقي تظهر العقبات والمشكلات والأخطاء والزلات والفلتات، والإخفاقات... وبهدف دراسة مدى الالتزام بقواعد التأويل العلمي، وأثره على الساحة العلميّة والدينيّة المعاصرة، تمّ اختيار نموذجين مختلفين، للدراسة: الأول حول التأويل العلمي في موضوع خلق الإنسان، والثاني التأويل العلمي لحكم الإجهاض خلال الأربعة أشهر الأولى من الحمل.

أولاً: التأويل العلمي لخلق الإنسان.

شغلت قضيّة الخلق منذ أزمنة بعيدة بال كثير من العلماء، وتوالى الاكتشافات والنظريات العلميّة المتعلّقة بالموضوع، فراحت كلّ طائفة تفسّر عمليّة الخلق على حسب قناعاتها أو توجهاتها وإيديولوجياتها، محتجّة بما يخدمها من حقائق أو نظريات علميّة أو فرضيات حتى! ثمّ انتقل الخلاف إلى الساحة التأويليّة المعاصرة للقرآن الكريم. ومن أبرز ما اختلف فيه العلماء هو نظريّة التطوّر. فما هي نظريّة التطوّر؟ وما علاقتها بالتأويل العلمي في القرآن الكريم؟

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

نظرية¹ التطور: هي باختصار نظرية علمية تنسب إلى "تشارلز داروين"²، الذي نظّر لها من خلال كتابه أصل الأنواع الذي أصدره سنة 1859م³؛ حيث حاول صاحبها تفسير وجود الكائنات المختلفة والمتشابهة غالباً، بوجود أصل واحد مشترك بينها - هي جرثومة صغيرة عاشت في مستنقع راكد قبل ملايين السنين-. ثمّ كان اختلاف الأجناس والألوان والأحجام من خلال الطفرات المتتالية، والانتقاء الطبيعي، وبقاء الأنسب. ومن بين أفكار النظرية جعل الإنسان يشترك مع بعض أنواع القردة في جدّ (أصل) واحد⁴. ويزعم بعض

1 النظرية العلمية: هي الإطار التصوري الذي يستعمله الباحث في تفسير ظواهر وتفاعلات وملايسات الموضوع الذي ينوي دراسته وفحصه، فتتكون النظرية عند ترابط تلك المفاهيم، وتتميّز بما يلي: 1-خالبة من التناقض الداخلي بين الأفكار والمفاهيم المركبة لها، 2-نسبية وقابلة للتغيير والتعديل، 3-تنفرد بتفسير الحقائق التي تشملها، 4-واقعية في تفسيرها وقابلة للاختبار العلمي. ر: وشنان حكيمة: النظرية العلمية وعلاقتها بالبحث العلمي -البحث الاجتماعي نموذجاً-، مجلة آفاق للعلوم، جامعة الجلفة، العدد 7، 2017م، ص267.

2 تشارلز داروين (1809م-1882م): باحث انجليزي في علم الأحياء الطبيعي، نشأ في بيئة بروتستانتية، ورحل رحلته الكشفية الشهيرة مع سفينة البيغل التابعة للملكية البريطانية والتي دامت لمدة خمس سنوات بين جنوب القارة الأمريكية وتاهيتي وأستراليا؛ حيث اكتسب شهرته من خلال كتابه "رحلة البيغل" الذي دوّن فيه ملاحظاته عن هذه الرحلة التي كانت سبباً في تشكيكه في شكل الإله البشري (المسيح)، أو السحابة، أو عمود النار، وكيف يمكن له إبداع كلّ تلك المخلوقات الملاحظة خلال الرحلة. ومن ثمّ كانت ثورته ضدّ المفهوم الكنسي للإله، وبدأ اهتمامه بنظرية التطور وبتّ فيها أفكاره ونظّر لها من خلال كتابه "أصل الأنواع". ر: تقديم كتابه: أصل الأنواع، تر: إسماعيل مظهر، موفم للنشر، الجزائر، ط1991م، صxxv؛ أحمد خيرى العمري: ليطمئن عقلي، عصير الكتب للنشر والتوزيع، ط1، جانفي 2019م، ص142-143؛ وسى سلامة: نظرية التطور وأصل الإنسان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط3، ص221-224.

3 ر: محفوظ بنون في تقديمه لكتاب: تشارلز داروين: أصل الأنواع، صxxv.

4 ر: موسى سلامة: نظرية التطور وأصل الإنسان، ص15؛ والندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ص680.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الباحثين¹ ممن ينسبون إلى الإسلام أنّ هذه النظرية نظرية صحيحة ويدافعون عنها باستماتة إلى درجة أنّهم يحاولون إيهام الناس - وإقناعهم - بأنّ التطوّر حقيقة علمية وليس مجرد نظرية، إلى أن بلغ بهم الأمر إلى الدعوة إلى تأويل الآيات القرآنية لتخدم أفكار هذه النظرية.

يزعم هؤلاء القوم بأنّ القرآن الكريم لا يعارض نظرية النشوء والارتقاء، وأنّه تحدّث في بعض آياته عمّا يؤيّد إحدى فرضيات النظرية، ومن ثمة يمكن تفسير الآيات القرآنية على وفق هذه النظرية، ولذلك دعا بعضهم إلى تأويل بعض الآيات القرآنية بما يتوافق مع هذه النظرية²، وفعل بعضهم ذلك بالفعل.

حيث يدعي بعضهم³ أنّ القرآن الكريم يدعو إلى دراسة علم المستحاثات، ويؤيّد إحدى فرضيتي نظرية النشوء والارتقاء في تفسير نشوء الخليّة الأولى التي تمثّل الخطوة الأولى للارتقاء؛ وهي فرضية نشوء الخليّة الأولى من الماء، استدلالاً بقول الله ﷻ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: 30]، وقوله ﷻ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: 43]؛ حيث ذكر أنّ المشي يكون في البر؛ إذا القرآن الكريم في سورة النور يقول أن

1 أمثال نزال قسوم في سلسلته "تأمل معي" في ثلاث حلقات خصصها لهذه النظرية، وإبراهيم عدنان في خطبه ودروسه، وأحمد خيرى العمري من خلال كتابه "ليطمئن عقلي"، وعلي منصور الكيال في برامجه التلفزيونية وغيرهم.

2 العقل زينة -مقابلة مع البروفيسور نزال قسوم ج4 والآخر- نظرية التطور، https://www.youtube.com/watch?v=t_Jyxi04znA

3 علي منصور الكيالي: برنامجه "القرآن علم وبيان"، حلقة النشوء والارتقاء، كيف بدأ الخلق؟ <https://www.youtube.com/watch?v=R-ERa0aA69s>

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الحياة بدأت مائيّة، ثمّ انتقلت إلى برمائيّة، ثمّ انتقلت إلى بريّة، ثمّ أصبحت صحراويّة؛ ولذلك القرآن الكريم ولا مرّة ضرب مثلاً من الحياة البحريّة، ولا مرة مثلاً قال أفلا ينظرون إلى السماك كيف خلقت؛ لأنها لا تزال تعيش في مرحلة التكوين الأولى — من الماء—، وإنّما قال ﷺ: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَيَّ الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۚ﴾ [الغاشية: 17]؛ الحياة الصحراويّة نهاية سلّم النشوء والارتقاء. ولهذا نرى الأمثلة فقط من النخل: ﴿وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لِّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ۚ﴾ [ق: 10]. إذا القرآن اعترف بعملية التسلسل في الخلق، بينما يرفض الفرضيّة الأخرى القائلة أنّ بداية الخلق تعود إلى جرثومة مهاجرة من الفضاء اخترقت الغلاف الجوي وتسלلت إلى الأرض¹.

كما يصرّ هؤلاء على أنّ الجنة التي كان فيها أبونا آدم عليه السلام هي جنة أرضية وليست سماوية، وأنّ الحياة والحضارة والخلق كلهم وجدوا في الأرض ولم ينزلوا من السماء أو الكون (الفضاء الخارجي)²، ويصرّون أيضا على أنّ نظرية التطور كلّها صحيحة، وأنّ الإنسان هو الوحيد الذي لم يخضع للنشوء والارتقاء استثناءً من باقي الكائنات³، وحجتهم في ذلك قوله تعالى: **(لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ 4) [التين: 4]**، فلا داع إذا للنشوء والارتقاء، وكذا قوله ﷺ: **(يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ 6 إِلَهِ خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَلَكَ 7) [الإنفطار: 6-7]**، كما استدللّ

1 يقول أن هناك فرضية عامة تقول أن الحياة على الكرة الأرضية جاءت عن طريق جرثومة مهاجرة دخلت إلى غلافنا الجوي من الكون، لكنّ حرارة المادة السوداء في الكون -270 درجة، هي $+3$ على مقياس كالفن، فكيف تحمّلت هذه الجرثومة هذه الحرارة، ولماذا لم تقتل عند مصادمتها بالتغيّر الفجائي لدرجة الحرارة، ومن ثمة فإن هذه الفرضية ضعيفة لا تصحّ للاستدلال.

2 ر: على منصور الكيالي: آدم وحواء القصة الكاملة، <https://www.youtube.com/watch?v=t58Ft8ZB3Hg>.

3 علي منصور الكيالي، لماذا خلقنا الله ولم يكتفي بالجلوس على العرش -نظرية التطور (داروين)-، <https://www.youtube.com/watch?v=ZelHEXs0rU0>

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

بقوله ﷺ: {خلق الله آدم على صورته...}¹، قال والهاء تعود إلى آدم أي أنه خلقه على الهيئة التي هو عليها. فالنشوء والارتقاء في الإنسان لم يكن في التكوين الجسمي، وإنما كان في العملية الفكرية للإنسان، وعلاقاته الاجتماعية.

بينما يناهض بعضهم الآخر فكرة الخلق المباشر تمامًا، ويعتقد أنّ نظرية "النشوء والارتقاء" هي نظرية صحيحة، وشاملة لجميع الكائنات بما في ذلك الإنسان²؛ فالبشر أيضًا خضعوا للتطور، فقد كان الإنسان حيواناً قبل بشرياً، ثمّ تطوّر وأصبح إنساناً، والتطور مستمرّ نظرياً، غير أنّه أصبح بإمكان الإنسان التدخل في إحداث الطفرات عن طريق الهندسة الوراثية، وتسلط أشعة gama للتأثير على الانقسام الخلوي، وبالتالي تسريع حدوث الطفرات³. كما يرفض ذات المفكر أن يسبق النصّ القرآني إلى حقائق علمية في مجال الطبيعيات، ومن ثمة يرفض فكرة الإعجاز العلمي لنصوص الوحي⁴. إضافة إلى ذلك هو يرى أنّ القول بأنّ الإنسان خلق بشكل مستقلّ تمامًا عن باقي الخليقة،

1 أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه، البخاري، (ح/6227، 50/8)، ومسلم، (ح/2841، 2183/4).

2 حوار الدكتور نزال قسوم على قناة فرونس 24، حصة "حوار": <https://www.dailymotion.com/video/x2me51n> وحوار الدكتور نزال قسوم على قناة فرونس 24، في حصة "محاوّر" ابتداء من الدقيقة 08:37 وما بعدها محاور مع نزال قسوم: الانسجام بين الإسلام والعلم الحديث؟

3 حصة تأمل معي (58)، ردود على الأسئلة والاعتراضات حول التطور: https://www.youtube.com/watch?v=u55V9qR_fXM، التاريخ: 20-03-2022م.

4 موقع قناة فرانس 24 بالعربية، نزال قسوم: معطيات علمية تؤكد نظرية التطور لداروين، <https://www.daily-motion.com/video/x2me51n>، التاريخ: 20-03-2022م.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

وأَنَّهُ (ربما) خلق في الجنة؛ هو فهم سطحي حربي للآيات، بل يصريح أَنَّ الإنسان كان حيواناً أو مخلوقاً قبل بشري ثمَّ تطوَّر¹.

وقد ردَّ عليهم غير واحد من الأفاضل بالردود العلمية المنطقية والتجريبية والواقعية²، وليس هذا مجال بحثنا، فاهتمامنا يركّز بالأساس على دراسة المنهج العلمي الذي بنى عليه هؤلاء تأويلهم للقرآن الكريم، ومنه خلصوا إلى أَنَّ القرآن يدعم ويتحدّث على هذه النظرية أو على الأقل لا يتعارض معها. إنَّ دراسة منهج تعامل هؤلاء الناس مع نظرية "النشوء والارتقاء" ومع الآيات القرآنية، بغضّ النظر عن تلك النتائج المنبثقة عنها، اللامقبولة لا عقلاً ولا واقعاً، أكّدت وجوب رفض تلك التأويلات اللاعلمية، واللاموضوعية، لأي القرآن الكريم وفق نظرية التطوّر من عدّة جهات:

1- صدور التأويلات عن أناس ليسوا بأهل للتأويل: بناء على ضعف تكوينهم الديني (عدم التخصص) من جهة، وعدم نزاهتهم العلمية من جهة أخرى؛ ذلك أنَّ جميعهم يصوِّرون النظرية

1 ر: التسجيل المصور، ابتداء من الدقيقة 9:55 حصة "محاوّر" مع نضال قسوم: الانسجام بين الإسلام والعلم الحديث؟ -

[YouTube](#)

2 تجدر الإشارة إلى أنَّ الردود على القائلين بنظرية التطوّر لم تكن كلّها مقبولة، أو خادمة للدين الإسلامي، فمنهم من كان ردّه علمياً رصيناً؛ كردود الدكتور إياد القنبي جزاه الله خيراً على نضال قسوم وإبراهيم عدنان وأمّثالهما، وردود الدكتور كحيل عبد الدايم، وغيرهما، ومنهم من اكتفى بالردود "العاطفية" التي تسيء من حيث أرادت الإحسان؛ إذ تظهر للناس أنَّ رفض النظرية لا ينبني على أسس علمية رصينة، بل على مجرّد الانتصار إلى دين الأجداد، ورفض كلّ ما يأتي من الغرب الكافر، وهذا يقوّي الباطل ولا يهدمه.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

على أساس أنها تصل إلى درجة الحقيقة العلمية¹، ويقدمون أفكارًا وهمية يحاولون من خلالها إقناع العامة بصدق وصحة النظرية².

2- أن هؤلاء الناس جعلوا الآيات القرآنية محكومة بالعلم لا حاكمة عليه: وهذه مخالفة لضابط "أن يكون الوحي هو الحقيقة الحاكمة على العلم وليس العكس"، فقد وقعوا في تأويل الآيات القرآنية تأويلاً متعسفًا لتخدم نظريتهم، ولذلك ادّعت إحدى الباحثات أن آدم هو تعبير مجازي عن مجموعة من البشر دفاعاً عن فكرة تطوّر الإنسان عن حيوان.

3- أنهم أولوا القرآن الكريم بالنظريات العلمية وليس بالحقائق العلمية: وهذا عدم التزام بضابط "وجوب تأويل القرآن الكريم بالحقائق العلمية فقط"؛ فنظرية التطوّر هي مجرد نظرية علمية لا ترقى إلى مستوى اليقين "الحقيقة العلمية"، فلا يصحّ أن يؤوّل القرآن الكريم على وفقها، كما أن العلم

1 ولترجع الحلقة الثالثة لنظام قسوم حول موضوع التطوّر. وحلقات إبراهيم عدنان في الدفاع عن النظرية. وكذا الأشرطة المرئية لعلي منصور الكيالي حول نظرية النشوء والارتقاء أو بدأ الخلق أو غيرها من العناوين التي تحدّث فيها عن صحة النظرية، منصة ريتينغ <https://www.youtube.com/watch?v=ZelHEXs0rU0>

2 من ذلك ادعاء نظام قسوم وإبراهيم عدنان أنّ نسبة 95% إلى 99% أو أكثر من العلماء (الملحدون والمتدينون) مؤمنون بنظرية التطوّر، وأنّ نسبة 98% أو 99% من الجينوم البشري مطابق لجينوم الشامبانزي.

من ذلك أيضاً أنّ نظام قسوم في أثناء دفاعه عن النظرية، ومحاولته إقناع الناس بوجود العديد من الطفرات النافعة، يطلب من أيّ شخص أن يذهب إلى "الباحث العلمي" في محرك البحث google ويكتب عبارة (الطفرات النافعة) أو (الطفرات الإيجابية) وأنّه ستظهر له 11400 نتيجة تتكلّم عن هذا الموضوع، وهذا ما يدلّ على أنّه هناك العديد من الطفرات الإيجابية، وهذا استدلال لا يصحّ؛ إذ إنّ وجود هذا العدد من البحوث التي ذكرت عبارة الطفرات النافعة ليس دليلاً على أنّها تدعم وجودها، بل قد تكون غالبية البحوث تنفي فكرة وجود الطفرات النافعة، أو تتحدّث عن ندرة الطفرات النافعة، أو أنّها تذكرها من قبيل التشبيه لا من قبيل الكلام الأصلي أو أنّها تدعم الفكرة، فلا يصحّ مثل هذا الوجه من الاستدلال.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

التجريبي أثبت بطلانها، والعقل يرفض أسسها، ولم يتشبث بها إلا جاهل بحقيقتها، أو مستكبر رافض للحقيقة، أو مأجور أو مستفيد من الترويج لها.

4- أنهم ما قدروا الله حق قدره؛ فساووا بين كلام الله تعالى "القرآن الكريم" وغيرهم من الكتب أو المؤلفات، وجعلوا مجال الدين ينحصر في علم الماورائيات، وأنه لا دخل له في الحكم على نتائج العلم التجريبي بالرفض أو القبول: وهذا ما كشفته فلتات ألسنتهم؛ من ذلك أنّ أحد الباحثين في حوار له يردّ مجيباً على سؤال محاوره: "أنت طبعاً من المناهضين لفكرة الخلق المباشر وأنّ الإنسان خلق من طين، وتدعم نظرية التطور التي تتناقض مع ما جاء في النصوص الدينية، ولكن ترى أن هناك إمكانية للخروج من هذا المأزق، وقد يكون هناك تفسيرات أخرى موجودة للنصوص الدينية تدعم نظرية التطور؟" يقول: "نعم، أنا أحكم على أي نظرية سواء التطور، أو بيغ بانغ، أو جاذبية أينشتاين، أو الكوانتوم ميكانيكس، أو ذرية أو نووية... أحكم عليها بأدلتها العلمية وليس بالكتب الدينية، وإلا تصبح العملية مفتوحة على كل الاحتمالات، فهذا يحكم عليها من كتاب هندوسي، وهذا من التوراة، وهذا من التلموذ، وآخر من القرآن... ولا يمكن حينئذ الوصول إلى نتيجة"¹. وإنّ في ذلك لإيهام لبعض المتلقين بأنّ القرآن الكريم المحفوظ بحفظ الله تعالى يتساوى مع غيره من الكتب المحرفة كالتوراة أو الكتب الهندوسية أو غيرها، وهذا من سوء الأدب في التعامل مع كلام الله تعالى.

1 ر: العقل زينة - مقابلة مع البروفيسور نضال قسوم - ج4 والاخير - نظرية التطور؛ https://www.youtube.com/watch?v=t_Jyxi04znA

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

ثانياً: التأويل العلمي وحكم الإجهاض¹ خلال الأربعة أشهر الأولى من الحمل.

يعدّ تفصيل مراحل تطوّر الجنين داخل رحم أمّه في نصوص الوحي من أهمّ دلائل إعجاز القرآن الكريم والحديث الشريف؛ حيث صوّر لنا الوحي مراحل تشكّل الجنين وشكله تشبيهاً أو تصريحاً²، وأبقى مسألة الروح أمراً غيبياً، استأثر الله عزّ وجلّ بمعرفته؛ قال ﷺ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا³﴾ [الإسراء: 85]، سبحانه ربنا علمنا ضعفنا فارحمنا واكتبنا مع الفائزين.

نفخ الروح في الجنين؛ هنا مكمن الاختلاف والوفاق بين الفقهاء؛ أمّا الأخير فهو اتفاقهم على حرمة إجهاض الجنين بعد نفخ الروح فيه³، وأمّا الأوّل فاختلفوا في زمن نفخ الروح في الجنين!

1 جاء في القاموس الفقهي الإجهاض: "إسقاط الجنين ناقص الخلق، وعرفه مجمع اللغة العربيّة في القاهرة بأنّه: خروج الجنين من الرحم قبل الشهر الرابع". سعدي أبو حبيب: القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 1408هـ-1988م، ص72.

2 من الآيات النّاصة على الموضوع، قوله ﷺ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 13، 14].

ومن السنّة النبويّة المطهرة، لنا ما رواه الإمام مسلم في صحيحه، عن عبد الله، قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق " إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد، فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة، فيدخلها" (ح2643، 4/2036).

3 ر: كمال الدين السيواسي: شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، (401/3)؛ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلّته، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، (4/196-198).

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

فلم يقطع أحد منهم بزمن نفخ الروح في الجسد، ولذلك تفاوتت اجتهاداتهم في زمن تعلق حكم التحريم بالإجهاض، أهو بعد حدوث التلقيح وبداية الانقسامات مباشرة؟ أم يتعلق بما بعد الأربعين الأولى من الحمل؟ أم بما بعد الأربعة أشهر الأولى من الحمل أي بعد $(40 \times 3 = 120)$ يوماً، كل حسبما أوصله اجتهاده في تحديد الزمن الذي انطلافاً منه يكون نفخ الروح في الجنين أمراً وارداً؛ ذلك أنّ الروح من الأمور الغيبية التي لا يمكن تطبيق المنهج التجريبي عليها؛ فلا يملك أحد أن يدّعي - مثلاً - أنه يقطع اعتماداً على التجربة أنّ نفخ الروح يكون في اللحظة رقم كذا من عمر الجنين، أو أنه اعتماداً على العلم التجريبي؛ توصل إلى كشف ماهية الروح! فهذه من الأمور المستحيلة يقيناً؛ لأنها - ببساطة - خارج مجال البحث العلمي التجريبي. فلا يتوصل إلى إدراك المراد بشأنها، إلا عن طريق الوحي. غير أنّ جلّ النصوص الدالة على المقصود ظنية الدلالة، منها دلالة قوله عزّ وجل "خلقنا آخر" في قوله ﷻ: **(ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْماً فَكَسَوْنَا الْعِظَمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَرَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ١٤)** [المؤمنون: 14]؛ فهل المقصود بالخلق الآخر كائن بشريّ (جسداً وروحاً)؟ أم المقصود به أمر آخر لما يُكشف لنا بعد؟ منها أيضاً ظنية دلالة الأحاديث الواردة في الصحيحين في المسألة على غرار ما رواه الإمام البخاري في صحيحه، أنّ رسول الله ﷺ قال: {إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكاً بأربع كلمات، فيكتب عمله، وأجله، ورزقه، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح...} ¹، وما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك ثم

1 أخرجه البخاري في صحيحه، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، (ح3332، 4/133).

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

يكون في ذلك مضغة مثل ذلك ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات يكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أو سعيد¹ والحديثان عمدة في الباب.

على الرغم من التسليم بعدم إمكانية إدراك حقيقة الروح، فإنّ ذلك لا يمنع من البحث في إمكانية تحديد المجال الزمني لنفخ الروح في الجنين؛ ذلك أنّ نفخ الروح -حسب كثير من العلماء- هو مناط التحريم في القضية. كما أنّه لا حرج في توظيف الحقائق العلمية التجريبية اليقينية لتضييق هوة الاختلاف في مسألة الإجهاض، أو ترجيح أحد الآراء الفقهية على الآخر، إذا ما توقّرت لدينا هذه الحقائق فعلاً!

هناك بحث جيّد للأستاذ صالح نعمان يدرس في أحد محاوره الإجابة على سؤال: هل الروح لا تنفخ في الجنين إلا بعد مائة وعشرين يوماً؟²، حيث يرجّح فيه الأستاذ رواية الإمام مسلم لحديث جمع الخلق في بطن الأمّ على رواية الإمام البخاري، ويدعو إلى إمكانية الجمع بين الروایتين، بفهم حديث الإمام البخاري على ضوء حديث الإمام مسلم؛ حيث إن زيادة عبارة "في ذلك" في رواية الإمام مسلم، تعني أن الأطوار الثلاثة لخلق الجنين (النطفة، العلقة، المضغة) تقع وتكتمل كلّها في نفس المدّة الزمنية أي خلال أربعين يوماً الأولى من عمر الجنين، الأمر الذي يتطابق تماماً مع الحقائق الحديثة في علم الأجنة؛ وهذا ما يؤكّد خطأ الفهم السائد بأن الروح لا تنفخ إلاّ بعد الأربعة أشهر الأولى من عمر الجنين لمناقضته للحقائق العلمية الثابتة.

1 أخرجه مسلم في صحيحه، باب: كيفية خلق آدمي في بطن أمّه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، (ح6893، 44/8).

2 صالح نعمان: "دور الوحي في تطور الطب وأثره في علوم الوحي"، ص612.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

لقد نجح العلم التجريبي إذن في تضيق مساحة الاختلاف في مسألة أطوار الجنين ونفخ الروح، حيث أنه اعتماداً على النصوص الشرعية، والنتائج العلمية التجريبية؛ تم إثبات خطأ القول بأن مدة الأطوار الأولى للجنين هي أربعة أشهر. بل هي يقينا أربعون يوماً كما ذكرت الأحاديث وأيدها العلم التجريبي. لكن يبقى السؤال مطروحاً: متى تنفخ الروح في الجنين بعد الأربعين يوماً؟ لا يملك أحد أن يعارض مسلمة أن اتصال الروح بالجسد لا يخضع إلى قواعد العلم التجريبي، ومن ثمة فإنه لا بدّ في دراستها من العلم النقلي "الوحي"، وحيث لا يوجد نص صحيح ثابت صريح دالٌّ على موعد نفخ الروح في الجسد؛ فإنه لا يمكن لأيّ كان الجزم بمعرفة ميقات نفخ الروح. على الرغم من ذلك اجتهد العديد من الباحثين في تحديد الموعد التقريبي للعملية.

قال الله ﷻ: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحٍ فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ²⁹﴾ [الحجر: 29]؛ وقال أعزّ القائلين ﷻ: ﴿ثُمَّ سَوَّيْهِ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ [السجدة: 8]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ⁷﴾ [الإنفطار: 7]. يلاحظ من خلال الآيات الكريمات أن نفخ الروح مقترن بالتسوية، أو يليها مباشرة، والتسوية تلي الخلق مباشرة كما دلّت عليه آية سورة الانفطار. بينما السياق في الأحاديث النبوية يدل على شيء من التراخي؛ ذلك أن "ثم" في قوله ﷻ: "ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح" تفيد الترتيب والتراخي. ومن ثمة استنتج بعض العلماء¹ أن الروح تنفخ بعد الأسبوع الثامن من عمر

1 ر: صالح نعمان: "دور الوحي في تطوّر الطب"، ص 617.

الفصل الثاني: المناج المعاصرة في تاويل النص القرآني

الجنين¹؛ وهو طور النشأة خلُقًا آخر، والذي يكون بعد طوري العظام وكسائها باللحم، كما نصّ عليه قول الله ﷻ: (ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا أَلَقَةً مُضْغَةً فَخَلَقْنَا أَلْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَرَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ¹⁴) [المؤمنون: 14]، فيلاحظ أنّ هذه الطائفة من العلماء حملت "التسوية" على التسوية العضوية؛ بمعنى اكتمال تمايز الأعضاء في الجنين.

إنّ هذا التاويل وإن كان له وجهٌ للقبول، فإنّه يظل في دائرة الاجتهاد الظني، إذ لا يمكن الجزم بأنّ المقصود بالإنشاء خلُقًا آخر هو نفخ الروح في الجنين. كما لم يسلم البعض بأنّ "التسوية" المذكورة في الآيات هي التسوية العضوية، فقد يكون المقصود هو التسوية الجينية؟

في هذا الصدد، يعتمد الدكتور محمد أبو العلا² على علم الجينات في تحديد زمن تحريم الإجهاض، ويتوصّل إلى إنابته بزمن بدأ التكوين لا بزمن نفخ الروح؛ إذ يعتقد أنّه بمجرد تشكّل الرصيد الجيني للفرد الجديد (التسوية الجينية)؛ أي منذ الانقسام الأول بعد التلقيح يُحظر إجهاض اللقيحة (البويضة المخصبة)، احترامًا لأحقية الفرد الجديد في الحياة؛ ذلك أنّها مستعدة لاستقبال الروح منذ تلك اللحظة التي وصلت فيها إلى الاستواء الجيني، يقول: "أثبت علم الجينات

1 يقسم العلماء مراحل تشكّل الجنين في رحم أمّه إلى ثلاثة مراحل هي: المرحلة الأولى ما قبل الجنين Pro-Embryonic تمتدّ من لحظة الإخصاب إلى نحو ثلاثة أسابيع، ثمّ تليها المرحلة الثانية: مرحلة الجنين الأولي Embryonic تستغرق حوالي خمسة أسابيع، فتتمدّ من الأسبوع الثالث إلى الأسبوع الثامن حيث يبدأ ظهور النظم والأعضاء الرئيسية للجسم، تليها المرحلة الأخيرة: المرحلة الجنينية Fetal تبدأ اعتبارًا من الأسبوع الثامن وتستمر حتى الطلق، وفي هذه تبدأ تتضح الملامح الإنسانية، وجميع الأعضاء. ر: هارون يحيى: معجزة خلق الإنسان، تر: أورهان محمد علي، ص 78-79.

2 محمد أبو العلا: هو أبو العلا محمد بن حمّو بن إبراهيم، من مواليد القرارة خلال 1929م، أخصائي جراحة الأطفال بالمستشفى الجامعي مصطفى باشا بالعاصمة، شارك في عدة حصص صحفية عبر أثر إذاعة غرداية، توفي يوم الأربعاء 11 أوت سنة 2021م - 02 محرم 1443هـ، (المصدر إذاعة غرداية المحلية).

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

genetique أن البويضة الملقحة مركّبة لتستقبل الروح بعد انقسامها الأول (وأقول أول انقسامها مراعاة لاحتمال خلق توأمين حقيقيين) من دون توقيت محدود...ألا يكفي الكم الهائل من العمليات المعقّدة التي تؤدّي من البويضة الملقحة إلى الصبي لكي يفرض -بكلّ بساطة- احترام عمليّة الخلق، بما أنّ الخالق وهبنا الروح حقاً؟¹.

يلاحظ أن الباحث لم يعتمد سوى على نتائج العلم التجريبي (علم الجينات تحديداً)، وعلى بعض الآيات القرآنيّة، وأهمّل النظر فيما جاء في السنّة المطهّرة من أحاديث تعدّد عمدة في الموضوع؛ وهذا خلل منهجي عظيم في البحث في العلوم الشرعيّة، لذلك تجده يحتّم بحثه بترك بعض التساؤلات مفتوحة منها: ما المقصود بالتسويّة في الآيات: التسوية العضويّة؟ أم التسوية الجينيّة؟، ومنها أيضاً سؤاله: بما أن الإشارة الأولى لخلق الإنسان هي "العلق" قال ﷺ: ﴿ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى 37﴾ [القيامة: 37]؛ هل تنفخ قبل العلقّة؟

إنّ حمل التسوية على التسوية الجينيّة تأويل بعيد؛ لأنّه بمقارنة وجمع النصوص الشرعيّة التي تحدّثت عن مراحل تطوّر الجنين، وصرّحت أو أشارت إلى نفخ الروح فيه، يمكن الجزم بأنّ نفخ الروح إنّما يكون بعد طور المضغة قطعاً، من ثمة فإنّي لا أرى وجهاً للتساؤل الذي تركه الدكتور أبو العلا مفتوحاً: هل تنفخ قبل العلقّة؟ فالإجابة قطعاً: لا، لا تنفخ الروح إلّا بعد طور المضغة، تصديقاً لصريح الأحاديث، وتأويلاً لمعنى الآيات. إنّ الخطأ المنهجي الثاني الذي وقع فيه الأستاذ هو:

1 محمد أبو العلا: الحديث القرآني عن الجنين، دار الحكمة للنشر، الجزائر العاصمة، الجزائر، 2011م، ص 76-77.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الاعتماد على خمس آيات فقط¹ لذلك فهم من قول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ 37﴾ [القيامة: 37]؛ أن "العلقة" هي الإشارة الأولى لخلق الإنسان. ولو أنه تدبر جميع آيات الخلق في القرآن الكريم لما تمسك بهذا الفهم، فإشارة الخلق الأولى في القرآن الكريم بعد الخلق من تراب، هي النطفة الأمشاج وليست العلقه، قال الباري سبحانه وتعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ 76﴾ [يس: 76]؛ وقال ﷻ: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا 2﴾ [الإنسان: 2] [الإنسان: 2]؛ وقال الحكم الخبير ﷻ: ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ 17 مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ 18 مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ 19﴾ [عبس: 17-19] ².

1 يقول: "نذكر خمس آيات قرآنية أنّ نفخ الروح يأتي بعد التسوية (التسوية العضوية؟ التسوية الجينية؟)" ويذكر أربع آيات فقط ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ [السجدة: 9] ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 29] و[ص: 72]؛ ﴿ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ [القيامة: 38]؛ ﴿أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاهُ رَجُلًا﴾ [الكهف: 37]

2 والآيات في ذلك كثيرة منها: قول الله ﷻ: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 4]؛ وقوله عز وجل: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاهُ رَجُلًا﴾ [الكهف: 37]؛ وقول ﷻ في تفصيل بديع: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا الْبَعَثَ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عِلْقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنَبِّئَنَّ لَكُمْ وَنُقَرِّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [الحج: 5]؛ وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ 12 ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ 13﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعِلْقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 12 - 14]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ [فاطر: 11]؛ وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عِلْقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [غافر: 67]؛ وقوله: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ 45﴾ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ﴾ [النجم: 45]، [46]. ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ 17﴾ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ 18 مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ 19﴾ [عبس: 17 - 19]

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

إذا ثبت أنّ نفخ الروح لا يكون إلا بعد طور المضغة، فهل يعني ذلك أنّ النطفة الأمشاج لا تذبّ فيها الحياة إلاّ بعد نفخ الروح؟ وهل يعني ذلك أن إسقاط الجنين خلال الأربعين يوما الأولى (أي في طور النطفة أو العلقة أو المضغة) يكون جائزا؟ هنا محلّ خلاف بين كثير من العلماء؛ ذلك أنّ علم الجينات يثبت أن البويضة المخصّبة تبدأ بالانقسام بعد يوم من حدوث التلقيح، وأنّه تمّ رصد حركات (أو نبض) مميّز يحدث في هذه اللقيحة في مرحلة مبكرة جدّا من تكوّن الجنين قبل الأربعين يوما الأولى، وهي علامة على سريان الحياة في هذا الكائن الجديد؛ لذلك رجّح الدكتور حطر الإجهاض منذ الانقسام الأوّل للمشيخة.

إنّ ما توصّل إليه الدكتور أبو العلا من تحريم الإجهاض بمجرد حدوث الانقسام الأوّل للنطفة اعتمادًا على علم الجينات، يعضّد المذهب الفقهي القائل بجرمة إخراج المني المتكوّن في الرحم قبل الأربعين يوما¹، أو ما عبّر عنه الإمام القرافي بعدم جواز التعرّض للمني إذا قبضه الرحم المني قبل التخلق، قال: "وإذا قبض الرحم المني فلا يجوز التعرض له، وأشدّ من ذلك إذا تخلق، وأشدّ منه إذا نفخ فيه الروح؛ فإنه قتل نفس إجماعاً"². واحتجّ الفقهاء بالعديد من النصوص والأدلة الشرعيّة، من ذلك أحاديث جمع الخلق في بطن الأم حيث قال الصادق المصدوق -عليه السلام- في بدايتها: {إنّ أحدكم يجمع في بطن أمّه أربعين يوما...} إلى أن يقول -عليه السلام-: "فينفخ فيه الروح"، فعبّر -عليه السلام- عن النطفة بقوله "أحدكم"، ثمّ إنّ الضمير في قوله عليه السلام "فينفخ فيه الروح" عائد على الآدميّ قبل نفخ الروح،

1 فقد جاء في الشرح الكبير "ولا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوما وإذا نفخت فيه الروح حرم إجماعاً"، الدردير: الشرح الكبير، (267/2).

2 القرافي: الذخيرة، (419/4).

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

ومنها أنّ اللقيحة هي أصل الجنين فلا يجوز الاعتداء عليها؛ قياساً على عدم جواز كسر بيض الصيد في الحرم لكونه أصلاً له¹. وهذا القول هو المذهب عند المالكية والظاهرية وابن تيمية وبعض الحنفية وبعض الشافعية وبعض الحنابلة²، ورجّحه الدكتور وهبة الزحيلي³ من المعاصرين.

بينما يصّر فريق آخر على إناطة حكم تحريم الإسقاط بعملية نفخ الروح، وبما أنّ الأحاديث نصّت على أنّ نفخ الروح يكون بعد طور المضغة، ثمّ قد ثبت شرعياً وعلمياً أنّ طور المضغة يبدأ ويكتمل خلال الأربعين يوماً الأولى من عمر الجنين يقيناً، فإنّ السلامة تكون في بناء الأحكام على اليقين لا على الاحتمال، ومنه ذهب طائفة من العلماء إلى أنّ حرمة الإجهاض إنّما تكون ابتداء من نهاية الأربعين يوماً الأولى من عمر الجنين⁴.

بين حياة الجنين النباتية (حياة الاغذاء والنمو)، وحياته الإنسانية (حياة الاغذاء والنمو والحس والحركة والإرادة) مساحة ضيقة مدّتها أربعون يوماً، يتيه الفكر بين دقائق أسرارها، ويعجز العقل البشري - بما أتاحه الله تعالى من علم

1 الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية، موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، (264-262/63).

2 ر: المرجع نفسه، (621-260/63)؛ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلّته، (197/4).

3 المرجع نفسه، (197/4).

4 يرجّح الأستاذ صالح نعمان في بحثه "دور الوحي في تطوّر الطب..." القول بحرمة الإجهاض بعد الأربعين يوماً الأولى من بداية تلقيح البويضة، وتكوّن النطفة الأمشاج. ثمّ يردف "وتشتدّ الحرمة بعد مرحلة التخليق؛ أي بعد ثمانية أسابيع، وهي أشدّ بعد الشهر الثالث أو الرابع" ورأي الأستاذ هذا هو ذاته ما قال به الإمام الغزالي ورجّحه أيضاً الأستاذ وهبة الزحيلي من المعاصرين. ر: صالح نعمان: دور الوحي في تطوّر الطب"، ص 619.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

وذكاء، وما منحه من نصوص شرعية، وما فتح عليه من اكتشافات علمية - عن إدراك حكم التعرض لهذا الكائن الدقيق خلاها، رغم التسليم بأن الروح لا تنفخ فيه إلا بعد طور المضغة؛ أي بعد مضي تلك الأربعين يوماً الأولى. وما ذلك الاختلاف في حكم التعرض لهذا المخلوق الضعيف، إلا لعظم شأنه عند الله تعالى، قال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]، وما العجز عن الفصل فيه إلا لنقص وضعف قوى الإنسان، قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ أَلْذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: 53]، ومحدودية عقله وعلمه، فسبحان من قال: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85].

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المبحث السادس: التأويلات الحديثة للنص القرآني؛ المآلات وعوامل الإخفاق.

لقد تمّ التعريف بأغلب الاتجاهات الحديثة في تأويل النصّ القرآني، وبيانُ مناهجها ودراسةُ ونقدُ نماذجٍ من تأويلاتها، وقد كشفت هذه الدراسة عن إخفاق أغلب التأويلات الحديثة للقرآن الكريم، رغم سعي أصحابها الحثيث من أجل تمرير دعوهم، والتضحية بالمال، والعمر في سبيلها، وتسخير المنابر الإعلامية، والقوى السياسيّة، والاقتصاديّة، والمناهج التعليميّة... لخدمتها. ولا ينضج البحث عند ذاك؛ إذ يجب بيان خطر هذه التأويلات، وأثرها ومآلاتها؛ فيحذر من الأخذ بها، وكشف العوامل التي توقع في مثلها الباحث؛ فيتجنّبها.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المطلب الأول: أسباب إخفاق المشاريع الحديثة لتأويل القرآن الكريم.

إنّ من أبشع وجوه العبث بالفكر الإنساني، هو تسفيه المخالف، وغلق باب الحوار، فلا يفتح إلاّ بشرط الوصول إلى نتيجة مقرّرة سلفاً، وهذا ما حصل في أغلب التأويلات الحديثة؛ فالحدّاثيون ينطلقون من مبدأ تسفيه المخالف عامّة، ومعاداة العقل الأصولي خاصّة، كما أنّ أنصار التأويل العلمي التجريبي عادة ينطلقون من منطلق عاطفي، يبرّر لفكرة مقرّرة في موضوع ما، ويتغنون من خلال عملهم التأويلي الوصال بين الدين الإسلامي والعلوم التجريبيّة. وقد أفرز هذا العبث الفكري والتأويل العاطفي للنصّ القرآني تأويلات ما أنزل الله بها من سلطان، وذلك راجع في الغالب إلى سبين رئيسين هما: سوء القصد، وسوء العمل، قد يجتمعان وقد يفترقان.

الفرع الأول: سوء القصد، ودخالة الغرض.

إنّ تقوى الله وحسن القصد، سبب للحظوة بالفرقان، قال الله ﷻ: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا)** [الأنفال: 29]؛ والفرقان نور يقذفه الله في قلب المؤمن؛ يفرق به بين الحقّ والباطل، ويتكشف له به من الحقائق والمعارف والأسرار ما لا يتكشف لغيره من الغافلين عن طاعة الله، و"هذا الفرقان إما أن يعتبر في أحوال الدنيا أو في أحوال الآخرة. أما في أحوال الدنيا فإما أن يعتبر في أحوال القلوب وهي الأحوال الباطنة أو في الأحوال الظاهرة، أما في أحوال القلوب فأمر: أحدها: أنه تعالى يخصّ المؤمنين بالهداية والمعرفة. وثانيها: أنه يخصّ قلوبهم وصدورهم بالانشراح، كما قال ﷻ: **(أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ)** [الزمر: 21]، وثالثها: أنه يزيل الغل والحقد والحسد عن قلوبهم ويزيل المكر والخداع عن صدورهم، مع أن المنافق والكافر يكون قلبه

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

مملوءاً من الأحوال الخسيسة والأخلاق الذميمة، والسبب في حصول هذه الأمور أن القلب إذا صار مشرقاً بطاعة الله تعالى زالت عنه كل هذه الظلمات لأن معرفة الله نور، وهذه الأخلاق ظلمات، وإذا ظهر النور فلا بد من زوال الظلمة¹. فحتم على من رام التوفيق في العمل، وتحصيل اليقين في معرفة الأسرار والمقاصد والعلل، أن يخلص العبادة ويتنزه عن الحيل، فبيد الله سبحانه أمرها، ويتوسل بالطاعات، فعلى الله أجرها، وذلك تلبية لقوله عز وجل: (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ^{٩٩}) [الحجر: 99]. من أجل ذلك كان أول سبب يحيد بعمل صاحبه عن التوفيق الإلهي، هو عدم صفاء السريرة، وسوء النية، وهذا ما حصل بالتحديد في التأويلات الحديثة للقرآن الكريم، ويمكن كشف ذلك من خلال جملة الممارسات التي تشترك فيها أغلب تلك التأويلات:

أولاً: إثارة الشكوك والشبهات في الثوابت والمقدسات: ومن مظاهره؛ التشكيك في مسألة حفظ القرآن الكريم، بل وفي كونه وحياً إلهي مقدس، وإثارة الشبه حول حجية السنة النبوية المطهرة. ولا يصدر هذا إلا من جاهل محروم، أو ظالم لنفسه على متبعه مشؤوم، وليس ذلك إلا لفساد القصد. ومن تجليات ذلك: التشكيك في صحة القرآن الكريم، وفي صدق الرسول ﷺ، وفي حجية السنة النبوية المطهرة، وفي أمانة الصحابة، وفي نباهة علماء الإسلام السالفين، والأمثلة في ذلك كثيرة.

ثانياً: التركيز على المواضيع بعينها: والمقصود بذلك صلب الاهتمام على المواضيع الحساسة، والأمور المختلف فيها، أو التي تشكل مصدراً للفتنة وإثارة الفوضى والفرقة بين طوائف المجتمع وأجناسه؛ من ذلك: موضوع الجهاد وأحكام الرقيق، وأحكام الأسرة، وقضايا المرأة، والجنايات

1 فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، (476/15).

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

والحدود، والسياسة الشرعية وما يتعلّق بالحاكم والمحكوم ودار الكفر ودار الإسلام،...، يقابله إهمال بالمواضيع الأخرى (كموضوع الطهارة، والصلاة، والجنائز، والأطعمة، والنمص...) أو تسفيهاها، وهذا العمل الانتقائي، عمل غير منهجي ينافي ادعاءهم بالالتزام بمبدأ الموضوعية، وهو خبث متعمّد يتوسّل به إلى رسم صورة ظلامية للإسلام وعلمائه.

ثالثاً: الاعتماد على الروايات الضعيفة والآراء الشاذة:

من أهمّ الأمور التي تشترك فيها التأويلات الحديثة، هي التركيز على الروايات الضعيفة، والآراء الشاذة، وكذا إحياء شبهات المستشرقين، وتصيّد هفوات العلماء الربانيين. من مظاهر ذلك أنّ الجابري في معرض البرهان على ثُرّة تحريف القرآن الكريم، يستشهد برواية ساقطة غاية في الضعف، ذكرها الإمام القرطبي في تفسيره لسورة الأحزاب¹، وهي رواية "عن عائشة زوج النبي -صلى الله عليه وسلم- جاء فيها أنّها قالت: (كانت سورة الأحزاب تعدل على عهد رسول الله -ﷺ- مائتي آية، فلمّا كتب المصحف لم يقدر منها إلّا على ما هي الآن)"²، أي ثلاث وسبعون آية، يقول عبد السلام فيغو أنّ هذه الرواية لا تصحّ إسناداً³ ولا متناً؛ أمّا الإسناد فلوجود عبد الله بن لهيعة، وهو

1 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (113/14).

2 محمّد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، ص223.

3 ذكر الإمام الطاهر بن عاشور روايتي أبي بن كعب، وعائشة -رضي الله عنهما-، ثمّ قال: "وكلام الخبرين ضعيف السند [...] وأمّا الخبر عن عائشة فهو الأضعف سنداً". ر: الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، (246/21).

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

ضعيف¹، وأما المتن فمنكر، لأنه إذا كان المقصود من تلك الرواية أنّ سورة الأحزاب سقط منها أكثر من النصف بسبب النسخ، فإنّ النسخ لم يحدث إلّا في زمن النبي ﷺ²، لكنّ الرواية تشير إلى وقوع النسخ بعد وفاة النبي ﷺ - إلى زمن خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، فلا يعقل أن يبقى المسلمون يتلون آيات كبيرة طويلة خمس وعشرين عاما، ثمّ تنسخ، وهو أمر باطل³. فلو كان الجابري حسن النية، لطبّق المنهج الإبستمولوجي الذي يتغنّى به، بخططه (التفكيكية، والنقدية، والتحليلية...) في نقد هذه الروايات التي استشهد بها، لكنّه لما لم يفعل، فضح غرضه من بثّ تلك الشبهات، وهو تشكيك الناس في أمر دينهم، من خلال ضرب أصل الأصول في دين الإسلام.

الفرع الثاني: سوء العمل.

إنّ التوفيق حليف المتقين العاملين، فإن لم يكن هناك متقون؛ كان حليف العاملين، وإن كانوا غير مقين، فمن رام التوفيق في العمل، فلا أقلّ من أن يخلص فيه ويتقنه. وهو ما غاب في عمل المؤولة المعاصرين، فأغلبهم لا يحيط علما بالموضوع الذي يقحم نفسه فيه بالدراسة والنقد، كما لا يحسنون توظيف المناهج التي يتشدّقون بعلميتها وفعاليتها في التجديد، وقد يتمكن أحدهم من فهم موضوع

1 ضعفه الإمام الذهبي، فقد جاء في "الكاشف": "عبد الله بن لهيعة أبو عبد الرحمن الحضرمي الفقيه قاضي مصر عن عطاء والاعرج وابن أبي مليكة وعمرو بن شعيب وعنه يحيى بن بكير وقتيبة والمقرئ ضعف وقال أبو داود سمعت أحمد يقول من كان مثل بن لهيعة بمصر في كثرة حديثه وإتقانه وضبطه قلت العمل على تضعيف حديثه توفي 174"؛ شمس الدين الذهبي: الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، ت: محمد عوامة أحمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1413هـ-1992م، ص590.

2 ر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، (1/235)؛ محمد الشوكاني: فتح القدير، (1/147).

3 ر: عبد السلام أحمد فيغو: القراءة الحداثيّة للشريعة الإسلامية ومصادرها، ص92-93.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الدراسة ولا يتمكن من المنهج، وقد يحدث العكس، وقد يجتمع الأمران وكل ذلك لا خير فيه للمؤول، ولم تقف الباحثة على أحد من هؤلاء أحاط علما بالقرآن الكريم والمنهج -الحداثي أو التجريبي- الذي يتخذه سبيلاً للتأويل أو التجديد.

أولاً: عدم فهم موضوع الدراسة "القرآن الكريم": أقول عدم فهم المؤولة المعاصرين القرآن الكريم، ولا أقول عداؤهم للقرآن الكريم، فلعل فيهم من لا يكنّ العدا للدين، ولكن سوء فهمه للقرآن الكريم دفعه للافتتان بأقاويل المبطلين المزيّنة في ثوب التجديد. فإنّ عدم إدراكهم لحقيقة القرآن الكريم دفعهم إلى عدم تقديره والتساهل في التعامل معه، بل التجرؤ على التشكيك فيه ونقده، وهو من أسوأ ما قد يفعله باحث في معاني القرآن الكريم؛ فالقرآن يعلو ولا يعلو عليه، ودين الله يقضى ولا يقضى عليه.

ثانياً: قصور إدراك المناهج الموظفة أو العجز عن نقدها وتعديلها: أو إساءةً توظيفها، أو بعضها مشتركاً، أو كلها مجتمعاً؛ فإنّ العجز عن النقد والتصحيح ينم عن قصور الفهم، وسوء الفهم يفضي إلى سوء الحكم، وهو ما ينتج عنه إساءة التوظيف، وإساءة التوظيف ينبثق عنها غلط النتائج.

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

المطلب الثاني: مآلات التأويلات الحديثة للخطاب القرآني.

إنّ متابعة النظريات الحديثة لتأويل القرآن الكريم على الصعيدين المنهجي والتطبيقي، تكشف عن جملة كبيرة من المآخذ أهمها:

أولاً: عدم بناء التأويلات على أساس علمي متين سالم من المعارضة.

ثانياً: أنّ أغلب من يتصدّر للتأويلات الحديثة للقرآن الكريم ليسوا أهلاً للفتوى والبحث المسائل الشرعية، فضلاً عن أن يكونوا أهلاً الاجتهاد في تأويلها أو التجديد فيها.

ثالثاً: إنّ التعسف في تطبيق المناهج الحديثة بكل مضامينها -دون تعديل فيها بما يلائم خصوصية الوحي- في تأويل النصوص الشرعية؛ يهوي بركائز الدين وفروعه في منزلقات خطيرة؛ ذلك أنّ تلك التأويلات لم تقتصر على المسائل الفرعية التي من طبيعتها المرونة والتغير بتغير الظروف والمناسبات والأزمان، بل تعدّتها إلى الأصول، وراحت تعبث فيها وبها تحت لواء التأويل والتجديد والتطوير والحداثة.

فكان من الواجب التصدي لمثل هذه الممارسات والحذر من هذه الأمور وغيرها، وبيان ما تفضي إليه من مآلات غاية في الخطورة.

الفصل الثاني: النتائج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الفرع الأول: انتهاك الثوابت والمقدسات:

إنّ أول ما يعمل عليه أغلب المؤولة المعاصرين هو التقليل من شأن كل ما هو إسلامي، ويبدلون كلّما بوسعهم لتحقيق ذلك، ويمكن ملاحظة تحقق هذا الهدف الأول لهم، عبر عدّة مظاهر تؤول إليها التأويلات المعاصرة، أهمها:

أولاً: إبطال القداسة عن نصوص الوحي:

أكبر عائق يواجه الفكر الحدائي، هو اعتقاد المسلمين قاطبة -عامتهم وخاصتهم- بقدسيّة الوحي الإلهي وتعالیه عن النقد؛ فكان بالمقابل أول هدف يروم الحدائيون تحقيقه، هو خلع القداسة عن الوحي، واعتبار نصوصه ضرباً من النصوص التخاطبيّة الأدبيّة، حيث يملك فيها المخاطب حق الردّ والنقد والتصحيح والتخطئة. فتلقّفوا كل ما أفرزه العقل الغربيّ من هيرمينوطيقا وفلسفات ومناهج لتحليل ونقد النصوص الأدبيّة، وكلها أفكار مبنيّة على التشكيك في كلّ شيء، وقابليّة كلّ شيء للنقد، وحاكمية العقل وسلطته على كلّ شيء. ثمّ راحوا يجترّون -بكلّ غباء وخبث- تجربة الغربيين في العصور الوسطى مع كتبهم المقدّسة، وإسقاطها على نصوص الوحي المقدّس المعصوم، ليخرجوا علينا في كلد حين ببهتان جديد؛ فهذا يدعي أنّ الوحي منتج ثقافي، وهذا يدّعي أنّه ضرب من الأساطير القديمة، وكلّ يفترى بما تملّيه عليه شياطينه.

بينما كان القرآنيون أكثر خبثاً ودهاءً؛ حيث يظهرون للعامة أنّهم يقدسون القرآن الكريم، ويهتمون به أكثر من غيرهم. ولكنّ حقيقتهم نقيض ذلك تماماً؛ فهم يحاربون الله ﷻ ورسوله ﷺ -من خلال إنكار السنة -كلّها أو بعضها-، وكذا قولهم بعدم وجوب اتباع النبي ﷺ -إلاّ على من

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

عاصره، وتسويق فكرة أنه -ﷺ- غير معصوم في أغلب أحواله، كغيره البشر، ماعدا في مقام تبليغه للقرآن؛ وهذا ضرب في القرآن بحّد ذاته، ولكن بطريق غير مباشر.

أمّا أنصار التأويل العلمي التجريبي الذين يغالون في تأويل القرآن الكريم دون التزام بالضوابط المنهجية للتأويل، ينتهكون حرمة وقدسيّة القرآن الكريم بجعله تابعا لا متبوعا، ويعرّضون معانيه للاضطراب والتغيّر المستمرّ بتغيّر الاكتشافات العلميّة، وتحدّد الفرضيات والقوانين وغيرها.

ثانياً: خلخلة الثوابت وزحزحة اليقينيّات والقطعيّات: فإنّ من مقاصد التأويلات المعاصرة

زعزعة الاستقرار العقدي لدى المسلم، من خلال بثّ الشبهات في كلّ يقيني، وتعرض القطعيّات للنقد، والثوابت للتغيير، فأطلقوا المجال للنظر العقلي في كل فروع الشريعة وأصولها تحت مسمى الاجتهاد، وأمثلة ذلك كثيرة منها ما خلفه شحور من فتن: (كإباحة المساكنة بين الرجل والمرأة مادام برضى الطرفين، وتخيير المسلم بين الصيام أو الفدية، وإبداع معاني جديدة للإيمان والإسلام والقرن والكتاب، والعورة، والحجاب، والربا...)، فهذا العمل التفكيكي النقدي، يوهم العامّة بالنباهة والذكاء، وهو ما يجعلهم ينهرون بهم، ويتقبّلون كلّ ما تفرزه هذه العقول (النقدية) دونما نقد ولا نظر.

ومن قبيل ذلك أيضا: ادعاء بلعيد عدم اكتمال التشريع في القرآن الكريم، ويتساءل مستنكرا: "كيف يقبل العقل المقولة التقليديّة باكتمال التشريع الإسلامي في القرآن الكريم، وفي الآيات الحكيمية منه بالذات، والحال أنّ هذه الآيات قليلة بصفة مرموقة؟"¹

1 محمد بن زين العابدين رستم: «الفهم الحدائي للنص الديني»، ص266، نقلا عن: الصادق بلعيد: القرآن والتشريع - قراءة جديدة في آيات الأحكام-، ص295-296.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

ثالثاً: تجميع المفاهيم:

وهذه من أخطر المآلات التي تظهر بشكل متسارع، وينبغي مجابقتها ووأدها سريعاً، وإلاّ فستنبني على وفقها النظريات، وتُقضى ضوئها الأحكام، ويجد الباحث نفسه كالذي يحفر في منطقة رملية ليخرج كنزاً يوقن كلّ اليقين أنّه مدفون فيها، لكنّه كلّما تعمّق في الحفر، كلّما هاجمته سيول الرمال لتدفن ما حفره كلّ مرة؛ فيظهر في نظر الجماهير في صورة المجنون أو المعتوه.

وتشكّل قضية المفاهيم والمصطلحات صماماً أمنياً مهماً في قضايا الدين، والتراث، والتاريخ، والهوية، لذلك كان أيّ تغيير في مدلولاتها هو تغيير في عدة قضايا مرتبطة بتلك المصطلحات، وهو ضرب في الدين أو التراث، والتاريخ والهوية، بصفة مباشرة. وقد أخذت بعض المفاهيم في التبدّد والتغيّر لدى العامة، ومثال ذلك هو ما كشفت عنه دراسة عيّنة للطالبات في المرحلة الثانوية، قامت بها الباحثة شخصياً، كانت نتيجتها أنّ الأغلبية العظمى من الطالبات يعتقدن باستحباب تغطية الرأس، أو أنّه داخل في دائرة الحريات الشخصية، كما ربط أغلب الطالبات مسألة الالتزام بارتداء الحجاب بالوالدين إذ القانون لا يمنع من ذلك، وهذه قضية غاية في الخطورة، خاصّة وأنّ العينة من طالبات بالغات مكلفات (متعلّقات) في مؤسسة تربويّة، فناقوس الخطر يرنّ بل هو مدفع يدوي لا يسمعه إلاّ من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

الفرع الثاني: إبادّة المناهج الأصيلة والجهود العلمية السابقة:

إنّ أغلب الدعاوى التجديدية الحديثة والمحاولات التأويلية المعاصرة، تدعو إلى تجاوز المناهج الأصيلة في فهم القرآن الكريم، وتطيح بجهود العلماء السابقين، وتقلل من شأنهم، وتوهم المتلقي أنّ

الفصل الثاني: المنهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

سبب تخلف المسلمين اليوم، هو تمسكهم بالتراث الإسلامي الذي خلفته عقول كعقولهم، غير أنّها - في رأيهم - أكثر بلادة وأقل نباهة وذكاء؛ حيث إنّها تعتمد في أغلب حالاتها على النقل والسمع والروايات.

أولاً: الإطاحة بالمنهج الأصولي، وتبني أفكار الهيرمينوطيقا والحدثة.

يعدّ الحدّاثيون والقرآنيون المنهج الأصولي في فهم وتأويل القرآن الكريم واستنباط الأحكام، أكبر عدو يقف في وجوههم؛ إذ يسعون إلى إبادته باستنفاذ جميع الحيل؛ فيتصيّدون ما وقع فيه بعض العلماء من زلات ويضخّمونها ثمّ يصدّرونها للناس على أنّها غيض من فيض، ويُحيون الآراء الشاذّة ليوهموا العامة بأنّها اجتهادات أو مذاهب معتبرة، كما يدعون صراحة إلى تجاوز المنهج الأصولي، وتعويضه بمنهج أخرى يزعمون أنّها أنسب في فهم معاني كتاب الله تعالى في العصر الراهن. جلّها مناهج مستعارة من الثقافة الغربيّة، وليس العيب في استعارة المناهج، لكنّ العيب في التنكّر للأصول الراسيات، والعيب في التعسّف في التمسك بمنهج لا تصلح البتة للتعامل مع القرآن الكريم. كما يزعم بعضهم أنّ الأنسب هو طي أو تجاهل التراث - الاجتهاد الفقهي أو التفسري - ثمّ اللجوء إلى التعامل المباشر مع كتاب الله تعالى، محتجين بقوله ﷻ: **(وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ۚ)** [القمر: 17]، وبأنّ النظر في كتاب الله تعالى أمر مطلوب؛ بل واجب؛ لقوله تعالى: **(أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ۚ)** [نجد: 25]. وهذا القول حقٌّ أريد به باطل؛ ذلك أنّ تيسير القرآن للتدبر وإعمال العقل والنظر، لا يعارض وجود ضوابط وشروط لحسن فهمه والتدبر فيه، فهو كلام الله تعالى، ولا ينبغي فهمه أو تأويله على وفق ما تمليه الأهواء أو الرغبات أو التوجهات المضطربة باختلاف المصالح، ولنا في رسول

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

الله - ﷺ - أسوة حسنة في فهم الوحي المقدس وتأويله، فمتى كانت قواعد الفهم موافقه لهديه ولما جاء في القرآن من منهجية الفهم والتأويل؛ قبلناها وتمسكنا بها، سواء من السلف أو من الخلف، ومتى كانت أساليب الفهم والتأويل بعيدة عن هديه - ﷺ - معارضة لمنهج القرآن الكريم رفضناها مهما كان مصدرها.

ثانياً: أرخنة الأحكام الشرعية والتقليل من شأن النص الشرعي:

إنَّ أرخنة الأحكام الشرعية، وتضييق مجال صلاحيتها، يعدّ وسيلة وغاية ومآلاً -للتأويلات الحديثة- في الوقت ذاته؛ فهو غاية ابتداءً؛ ذلك أنَّ تقزيم حجم الدين في العقول، والتحرّر من تكاليفه في الواقع، هو غاية الغايات عند كثير من المؤولة من متبعي الأهواء والشهوات، وهو بعد ذلك وسيلة، حينما يدعو المؤول صراحة إلى فهم الأحكام الشرعية في ضوء أسبابها التاريخية، وشخصنتها، ويرفض تعميمها على جميع ما تصدق عليه مما توفّرت فيه علة ذلك الحكم، يقول الصادق بلعيد: "أنَّ فهم الأحكام القرآنية مرتبط بمعرفة الظروف التي نزلت في شأنها، وبذلك فإن تحديد مدى تلك الأحكام مقيد بمقتضيات تلك الحوادث، فلا يجوز أن تؤخذ تلك الأحكام بمعزل عن الحادثة التي جاءت فيها [...] لا يجوز أن تحمل الأحكام بصفة آلية على الإطلاق وعلى التعميم كما كان يفعل الفقهاء القدامى. فالارتباط الوثيق بين الحكم وسببه يحمل بالعكس على نسببة ذلك الحكم"¹. وهذا الكلام -وتطبيقه- يفضي -بلا شك- إلى تجميد كثير من الأحكام الشرعية،

1 محمد بن زين العابدين رستم: «الفهم الحدائي للنص الديني»، ص 265-266، نقلا عن: الصادق بلعيد: القرآن والتشريع - قراءة جديدة في آيات الأحكام-، ص 294.

الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النص القرآني

وبالتالي ضياع جزء عظيم من الدين، ومنه إلى فتح المجال أمام العبث البشري في التشريع.

ثالثاً: إهدار الجهود العلمية السابقة والإساءة إلى العلماء.

تدعو القراءات الحداثيّة للشريعة الإسلاميّة - في أحسن حالاتها - إلى وضع التراث الإسلامي في رفوف المتاحف، واستحداث دين إسلامي جديد في فروع وأصوله، وفي ذلك - لا ريب - إهدارٌ لجهود علمائنا المسلمين الأسبقين، وسوء أدب في حقّهم، وفي حقّ المسلمين عامّة؛ إذ لو استمّرت هذه الدعاوات المغرضات في التفشي، وتمكّنت من الانفلات والوصول إلى عامّة النّاس، لنشأ الجيل الجديد يحتقر ذاته، ويجهل تاريخه ومقوماته، ويكون بذلك ضعيف الشخصية، معظّماً لعقل غيره، ناقماً على دينه ونفسه ومجتمعه وتاريخه، بل لن يكون له من الدين والتاريخ إلّا الاسم إن بقي، وإلّا ما كتب الله له البقاء. كما أنّ ما من علم إلّا وقد بني على جهود العلماء السابقين، واستفادوا مما توصّلوا إليه من خبرات وقوانين وقواعد خالدة، فلماذا استثنيت العلوم الإسلاميّة من هذا الناموس.

الباب الثاني: التأويلات الحديثة: تأصيلًا،

ونقدًا أصوليًا.

وفيه فصلان:

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثة
للقرآن الكريم.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية

الباب الثاني: التأويلات الحديثة تأصيلاً ونقداً أصولياً.

القواعد الأصولية هي مجموعة المبادئ والقواعد الأساسية التي تحكم وتوجه عملية استنباط الأحكام الشرعية من النصوص الشرعية، فهي تهدف إلى ضبط وتنظيم عملية الاستفادة من أدلة الشريعة الإسلامية وتطبيقها على الوقائع والأحداث، والصيانة من الخروج عن المنهج الشرعي في التشريع. وقد تبين من خلال فصول ومباحث الباب الأول أنّ جلّ المحاولات التأويلية الحديثة قد حادت عن الجادة، وجانبت الصواب، وأخطأت السبيل، فأثت بالعجائب في تأويلاتها ونتائجها؛ فأبدعت عقائد جديدة لا أساس لها، وأحلّت المحرمات، وعارضت الفطرة... من ثمة كان من المهم بحث أسباب هذا الانحراف وسبل الإصلاح الممكنة لتوجيه هذه الجهود إلى خدمة الدين الإسلامي، وتطوير الفقه الإسلامي بما يناسب تطورات العصر، مع الالتزام بالقواعد الأصولية، والاستقامة على المنهج الأصولي في الفهم والاستنباط.

يهدف هذا الباب إلى دراسة جدوى التأويلات الحديثة للقرآن الكريم، من خلال بحث بواعث ومبررات تكوينها، والكشف عن روافدها واستمداداتها، ثمّ دراسة مدى التزامها بالقواعد الأصولية في فهم وتأويل النصوص الشرعية، ومنه إلى بحث إمكانية التعديل فيها للخروج بمنهجية جديدة -إن أمكن ذلك- للتعامل مع النص الشرعي والتراث الفقهي بما يتلاءم ومتطلبات العصر، ولا يحيد عن القواعد الأصولية.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين

التأويلات الحديثة للقرآن الكريم.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: بواعث تكوين التأويلات الحديثة للقرآن
الكريم.

المبحث الثاني: روافد التأويلات الحديثة للقرآن الكريم.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

تمتدّ أبعاد مسألة تأويل القرآن الكريم إلى عصر النبوة، فقد كان رسول الله ﷺ يؤوّل¹ كتاب الله تعالى لأصحابه رضوان الله تعالى عليهم، ويدلّهم على معانيه، بسنّته القوليّة والفعليّة والتقريريّة، ويستفاد ذلك من قول جابر بن عبد الله رضي الله عنه "ورسول الله ﷺ بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله وما عمل به من شيء عملنا به"².

أخذ الصحابة رضوان الله تعالى عليهم علم التأويل عنه النبي صلى الله عليه وسلم، فكانوا هم أكثر الناس تدبّرًا لكتاب الله تعالى، وأفهمهم لمعانيه وأعلمهم بتأويله، على تفاوت بينهم في ذلك³. وقد أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه دعا لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما بقوله: "اللهم فقهه في الدين وعلمه

1 والتأويل المقصود هنا هو التأويل بمعناه عند السلف وهو: إرجاع الكلام إل الغاية المرادة منه سواء وافق الظاهر أم خالفه.

2 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، (ح1218، 2/886).

3 ومعلوم اختلاف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم في العلم ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدها حياء عثمان، وأعلمها بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأقرؤها لكتاب الله - تعالى - أبي، وأعلمها بالفرائض زيد، ولكل أمة أمين، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح». قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وقال الحاكم: إسناده صحيح على شرط الشيخين. ابن الملقن: البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ت: مصطفى أبو الغيط وعبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1425هـ-2004م، (7/189-190).

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

التأويل¹. وعلى منهج الصحابة رضوان الله تعالى عليهم سار التابعون في تأويلاتهم للقرآن الكريم. فكان التأويل في القرون الأولى المباركة علمًا نبويًا ومنهجًا سويًا، ومنطلقًا علميًا للوصول إلى الحق اليقين، وهذا هو التأويل المحمود المندوب إلى طلبه والعمل به.

من جهة أخرى، شدد النبي ﷺ وصحابته من بعده على من يتأول القرآن على غير وجهه، أو من يطلب تأويل ما لا ينبي عليه عمل، وهو التأويل المذموم، المكروه طلبه؛ فقد أثر عن ابن عمرو رضي الله عنهما أنه قال: "خرج رسول الله ﷺ ومن وراء حجرته قوم يتجادلون في القرآن فخرج محمرة وجنتاه كأنما تقطران دما، فقال: يا قوم لا تجادلوا بالقرآن فإنما ضل من كان قبلكم بجدهم إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا ولكن نزل ليصدق بعضه بعضا فما كان من حكمه فاعملوا به وما كان من متشابهه فآمنوا به"²، فكان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم يجتنبون كثرة الجدال والتأويل ائتمارًا بأمر النبي ﷺ.

وضيق الخلفاء الراشدون من بعده على من يتأول القرآن على غير وجهه،

1 رواه أحمد في مسنده، (ح2397، 95/3)، وابن حبان في صحيحه، (ح7055، 531/15)، والطبراني في الكبير، (ح10614، 263/10)، وابن أبي شيبة في مصنفه، (ح32223، 383/6)، وابن الريع في المستدرک، (ح6280، 615/3)، وصححه الذهبي في التعليق، والآجري في الشريعة، (ح1748، 2266/5)، والألباني في السلسلة الصحيحة، (ح2589، 88/6).

2 أبو القاسم الطبراني: المعجم الأوسط، (ح515، 165/1).

3 السيوطي: الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، (2/ 154).

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

ومن يكثر السؤال عما لا ينبغي عليه عمل؛ ونحو ذلك تشديد عمر عليه السلام على صبيغ بن عسل عندما طلب تأويل متشابه القرآن حتى ضربه تأدييًا له، ثم أمر عليه السلام المسلمين بهجران صبيغ وعدم مجالسته¹؛ وإتّما كان هذا الصنيع من سيدنا عمر عليه السلام؛ لأنّ سؤال صبيغ إمّا كان ابتغاء قذح الشبهات وإثارة الفتن.

لقد بشر رسول الله ﷺ باستمرار دين الله تعالى وحفظه إلى يوم الدين، فقال ﷺ: {إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها}²، فجرت سنة الله تعالى أن يبعث في كلّ عصر مجددّين، يحيون دين الله ﷻ في نفوس المؤمنين، انكبابًا على نصوص الوحي فهمًا وتأويلًا، بما يناسب مستجدّات كلّ عصر، مراعاةً لظروفه وخصوصياته. وشاءت الإرادة الإلهية أن يجعل لكلّ مجدد في عصره مؤيدين يدعمونه، ومعارضين يضيقون عليه ويتهمونونه بالضلال.

1 عن سليمان بن يسار: أن رجلا من بني تميم يقال له: صبيغ بن عسل، قدم المدينة، وكانت عنده كتب، فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فبلغ ذلك عمر عليه السلام فبعث إليه وقد أعد له عراجين النخل، فلما دخل عليه جلس، فقال له عمر: من أنت؟ فقال: أنا عبد الله صبيغ فقال عمر: وأنا عبد الله عمر، ثم أهوى إليه فجعل يضربه بتلك العراجين، فما زال يضربه حتى شجّه، فجعل الدم يسيل على وجهه، فقال: حسبك يا أمير المؤمنين، فقد والله ذهب الذي كنت أجد في رأسي قال محمد بن الحسين: فإن قال قائل: فمن يسأل عن تفسير ﴿الذاريات ذروا فالحاملات وقرآن﴾ [الذاريات: 2] استحق الضرب، والتنكيل به والهجرة قيل له: لم يكن ضرب عمر عليه السلام له بسبب عن هذه المسألة، ولكن لما تأدى إلى عمر ما كان يسأل عنه من متشابه القرآن من قبل أن يراه علم أنه مفتون، قد شغل نفسه بما لا يعود عليه نفعه، وعلم أن اشتغاله بطلب علم الواجبات من علم الحلال والحرام أولى به، وتطلب علم سنن رسول الله ﷺ أولى به، فلما علم أنه مقبل على ما لا ينفعه، سأل عمر الله تعالى أن يمكنه منه، حتى ينكل به، وحتى: يحذر غيره؛ لأنه راع يجب عليه [ص: 485] تفقد رعيته في هذا وفي غيره، فأمكنه الله تعالى منه وقد قال عمر عليه السلام: سيكون أقوام يجادلونكم بمتشابه القرآن فخذوهم بالسنن، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله تعالى". الأجرى: الشريعة، ت: عبد الله بن عمر الدميحي، دار الوطن، الرياض، السعودية، ط2، 1420هـ-1999م، (1/ 483).

2 رواه أبو داود في سننه (209/2)، والحاكم في المستدرک (4/ 522) وصححه، ووافقه الذهبي.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

تعدّ نصوص الوحي - القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف - أصل مصادر التشريع كلّها، وقد اختار الله سبحانه وتعالى بعلمه وحكمته أن تكون باللغة العربية، وقدّر أن تحتزن ألفاظها دلالات لغوية -قطعية أو ظنيّة- على المراد الإلهي الموجه للإنسان. كما حكم أن تكون الشريعة المحمّدية هي الشريعة الخالدة والحاكمة والخاتمة لشرع الله في خلقه، وقضى أن تكون شريعة عالمية وشاملة ووسطية لا تحيد؛ فكان من مستلزمات تحقيق هذه الأحكام؛ تطوير مناهج الفهم والتأويل بما يناسب تطوّر الحركة العلمية والمستجدات الواقعية في كل عصر. وفي طريق السعي لفهم المراد الإلهي منها، يحتاج المرء إلى عمل اجتهادي عميق في ضوء القواعد الأصولية، انطلاقًا من الدلالات اللغوية للألفاظ إلى العلم بمناسبات نزول النص أو وروده، وبفهم الواقع المعاصر، مع مراعاة المقاصد العامّة للتشريع التي تتحقق بها مصلحة الإنسان.

لقد انكب المسلمون منذ عصر الرسالة على نصوص الوحي اجتهادًا في فهمها وتأويلها، واستنباط الأحكام الشرعية منها، واستمرّ الأمر كذلك إلى وقتنا الراهن، على اختلاف في طريقة ووتيرة التعامل مع نصوص الوحي، وهي أفهام بشرية لئن كانت تشترك في الأسس الكلية للدين، غير أنها تفترق في كثير من الفروع والتفاصيل، شكّلت تلك الاجتهادات رصيدًا معرفيًا وعلميًا، بات يمثل -هذا التراث- مرجعاً لأغلب المفتين إلى عهد قريب. وقد ظهر في عصرنا الراهن -على غرار العصور السالفة- طوائف من الناس مختلفة المناهج والمشارب ترفع راية التجديد في دين الله تعالى، ولكلّ طائفة أساليبها وأهدافها، ولها روافدها ومصادرها، وأسباب ساهمت في تكوينها وبروزها، ولها مؤيدوها وضدها معارضوها.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

المبحث الأول: بواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم.

ساهمت العديد من العوامل في ظهور التأويلات الحديثية للقرآن الكريم، منها ما يتعلق بالنصوص الشرعية، ومنها ما يرجع إلى المؤول، ومنها ما يعود إلى التاريخ والحضارة والتطور، والوقائع الماضية والمستجدة بشكل عام. وإنه لمن الضروري في هذا البحث دراسة تلك العوامل -الحقيقية والأخرى المسخرة المستغلة- الباعثة للتأويلات الحديثية للقرآن الكريم، من أجل الإحاطة بالموضوع، وفهم جميع حيثياته، وتقييمه، وبحث إمكانية تقويمه، بما يوافق قواعد الدين وروحه.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

المطلب الأول: الفواعل المباشرة في تكوين التأويلات الحديثة للقرآن

الكريم.

الفواعل المباشرة في تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم هي العوامل الحقيقية التي تسببت في نشوء هذا النوع من التأويل، وعبّدت له الطريق للظهور في الساحة العلمية، ومزاحمة أهل الحق في عرينهم.

الفرع الأول: الاستشراق¹ والاستغراب².

الاستشراق (Orientalism) والاستغراب (Occidentalism) مفهومان متقابلان، لكنهما يعدّان معاً من أبرز الأسباب المباشرة في تكوين التأويلات الحديثة في الشريعة الإسلامية على الوجه التي هي عليه اليوم.

1 ينبغي الإشارة إلى أن الفكر الاستشراقي بدأ معادياً لكل ما هو إسلامي، وقد ظهر بسبب لاهوتي نصراني، حيث توجّه العلماء الغرب نحو الشرق بهدف الكيد للإسلام وإعادة مجد المسيحية في الأوساط العربية، فقد "كان الدافع الأساسي هو الجانب اللاهوتي النصراني بغية تحطيم الإسلام من داخله بالدس والكيد والتشويه، ولكن الاستشراق بعد ذلك وفي الآونة الأخيرة بدأ يتحلل من هذا القيد نوعاً ما ليتوجه توجهاً أقرب إلى الروح العلمية"، كما ينبغي التنويه بالدور الإيجابي الذي قام به المستشرقون - ولو بغير قصد - من خلال إحياء التراث الإسلامي وطبعه، ونشره، وترتيبه من خلال إعداد الفهارس وغيرها، يجب التنبيه أيضاً للاختلاف الذي ميّز المستشرقين، فهناك جماعة منهم امتازوا بالموضوعية العلمية ولم يشوّهوا الحقائق أو يحرفوها، كما يجب علينا أيضاً أن نستفيد مما امتازوا به من الجلد في سبيل تحقيق أهدافهم والقيام بالمهام الموكلة إليهم مهما كلّ فهم ذلك من التضحية ورغم طول المدة الزمنية. ر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (2/ 695).

2 ليس المقصود الاستغراب بمعناه اللغوي - طبعاً - الذي يعني الدهشة والتعجب، وإنما المقصود معناه الدلالي المستحدث، والذي يعني الافتتان بالحضارة الغربية وطلبها.

الفصل الأول: روافد وبواثق تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

فالاستشراق "تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل من يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم. ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته"¹. فالاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)²، وقد "ظهر محملاً بأيديولوجية مناهج البحث العلمي أو المذاهب السياسية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر³ خاصة، من وضعيّة، وتاريخيّة، وعلميّة، وعنصريّة، وقوميّة"⁴. وأعطى صورة عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بين الشرق والغرب، من خلال صياغة التصورات الغربية للشرق العربي عامة وعن القضايا الإسلامية بصفة خاصة.

1 الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (2/687).

2 حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب - التراث والتجديد موقفنا من التراث الغربي -، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط (غ م)، 1411هـ-1991م، ص 29.

3 ذكر هذا الكلام حسن حنفي، ثم ذكر بعد ذلك في الفقرة التي تليها مباشرة في نفس الصفحة أنّ ظهور الاستشراق وبداياته كانت في القرن السابع عشر، فكيف يظهر في القرن السابع عشر ويكون محملاً بأيديولوجيات والمذاهب السياسيّة التي (كانت) سائدة في القرن التاسع عشر، أي أنّه ظهر محملاً بأيديولوجيات التي ظهرت بعده بقرنين من الزمن!! وهذا من مظاهر عدم الدقة في النقل، فقد كان من الأولى أن يبيّن تطوّر ظاهرة الاستشراق أثناء ذانكما القرنين.

4 حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص 30.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

أمّا الاستغراب فهو دراسة الغرب برؤية ذاتية شرقية¹، وقد ظهر كردّة فعل في مواجهة ظاهرة التغريب² في الوطن العربي والبلدان الإسلامية، وهو يهدف إلى فكّ العقدة التاريخية المبنية من مركب النقص عند الشرق (العربي المسلم) ومركب العظمة عند الغرب (الأوروبي المستعمر). فالاستغراب ظاهرة يحاول روادها تحصيل معرفة داخلية علمية موثقة بمعايير موضوعية للوضع الأوروبي والأمريكي في مختلف مناحي الحياة.

أولاً: دور الاستشراق في التأسيس للتأويلات الحديثة.

تعد مؤلفات المستشرقين وما فيها من الشبهات من أبرز الفواعل التي أسست لظهور التأويلات الحديثة للنصوص الشرعية، وفي هذا الصدد "يعترف أركون بأنّ الفضل في تحقيق تقدم في الدراسات العلمية أو التاريخية عن القرآن يعود إلى الاستشراق والمستشرقين"³؛ يضيف هاشم الصالح: "لأنّ المستشرقين هم وحدهم الذين طبّقوا المنهجية الفيلولوجية-التاريخية على القرآن الكريم، مثلما طبق أسلافهم أو زملاؤهم ذات المنهجية على الإنجيل. أمّا الباحثون المسلمون فلم يتجرّؤوا حتى أمد

1 محمد إلهامي: نحو تأصيل إسلامي لعلم الاستغراب، دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط (غ م)، 1436هـ-2015م، ص27.

2 التغريب (Westernization) نوع من الاغتراب Alienation بالمعنى الاشتقاقي للفظ أي تحوّل الأنا العربي المسلم إلى آخر الأوروبي المستعمر، وهو ظاهرة احتلال ذهني حضاري، امتدّ أثرها ليشمل جميع المجالات في الحياة العامة والثقافة والسياسة والاقتصاد واللغة والعمارة... هدفها تحقيق تبعيّة البلدان العربية والمسلمة للدول الأوروبية ثقافياً وحضارياً. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص25.

3 محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، الهامش الثاني، ص70.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

قريب على فعل ذلك¹، فقد قام المستشرقون بالخطوة الأهم بالنسبة للقراء المعاصرين، وهي كسر حاجز التعظيم، واقتحام حرم المقدسات الإسلامية بنقدها وإثارة الشبهات والشكوك حولها. وذلك من خلال نقل التجربة الغربية مع النصوص المقدسة، وبثها في مؤلفاتهم المختلفة، ومحاولة تعميمها واستصحابها على جميع النصوص الدينية بما فيها القرآن الكريم.

يقول أركون: "وقد سهل على المستشرقين في المرحلة التاريخية والفيلولوجية أن ينتهكوا هذه المحرمات² أكثر مما يسهل علينا اليوم. لماذا؟ لأنّ العقل العلمي كان آنذاك في أوج انتصاره، وكان مدعوماً من قبل الهيمنة الاستعمارية التي رافقته. هكذا نجد أنّ المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محققة عن النصّ القرآني لم يعد الباحثون يواصلونها اليوم بنفس الجراءة كما كان عليه الحال في زمن تولدكه الألماني³ أو بلاشير الفرنسي. لم يعودوا يتجرّؤون عليها أو على أمثالها خوفاً من رد فعل الأصولية الإسلامية المتشددة"⁴. وعلى الرغم مما لاقاه القراء الحديثون من النكير والمحاکمات،

1 مُجّد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، الهامش الأول، ص 40.

2 يقصد بلفظ "المحرمات": النقد التاريخي والفيلولوجي للوحي ومصادر التشريع عموماً، مشيراً إلى أنّ ما يسميه الأصولية الإسلامية المتشددة تضغط وتمنع وتحرّم العمل النقدي الممارس على نصوص الوحي.

لا شكّ في تحریم هذا النوع من التعامل مع نصوص الوحي، كونها ليست نصوصاً بشرية قابلة للنقد، بل هي نصوص ربّانية محفوظة بحفظه عزّ وجل ونقداً والتشكيك فيها هو فسوق وكفر لا محالة.

3 يقول عنه هاشم الصالح في تعليقه: كشف تولدكه وجماعته أنّ القرآن مرتب عموماً بعكس تاريخ النزول، وحاول جاهداً أن يتوصّل إلى التسلسل التاريخي الحقيقي لآيات والسور، وهذا عمل ليس بالسهل. ولاحظ أنّ آيات بعض السور محشورة في سور أخرى، فحاول إعادتها إلى سياقها الأصلي. مُجّد أركون: الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل، الهامش الثاني، ص 44.

4 المرجع نفسه، ص 44.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

والإعراض الواسع في بداياتهم، بيد أنّهم —على غرار عرابيهم المستشرقين— لا يستسلمون للظروف، ولا يتراجعون عن الوفاء لمخططاتهم وأهدافهم، بل إنّ أركون "ينتقد توقعهم —أي المستشرقين— عند الحدود المنهجية الفيلولوجية الوصفية. ويأسف كالعادة لأنهم لا ينخرطون إبستمولوجيًا بما فيه الكفاية، فلا ينبغي أن يكتفوا بالمنهجية الوضعية أو منهجية التبخر. وإنما ينبغي أن يتجاوزوها إلى المرحلة التالية: مرحلة استغلال هذه المعلومات من أجل القيام بتفكيك الانغلاقات التراثية المزمّنة ونقد العقل الديني"¹. من ثمة كان هدف التأويلات الحديثة للقرآن الكريم هو إكمال المشروع الذي بدأه المستشرقون، من خلال "تفكيك العلاقة الثابتة في بنية ما، بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحويلات... تحويل الثابت إلى متغيّر، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمي إلى زمني"²، فيمزقون وحدة معانيها، ويقومون بليّها كيفما تمليه عليهم شياطينهم وأهواءهم.

ثانيًا: دور الاستغراب في تأسيس التأويلات الحديثة.

كان الهدف من الاستغراب هو دراسة ونقد الغرب (أوروبا وأمريكا) في شتى المجالات: تاريخياً وحضارياً وثقافياً وعلمياً...، غير أنّ الذي يشنّ حرباً بلا مقاتلين صناديد، أو بسلاح ضعيف فإنّه لا محالة خاسر، وهذا ما نلحظه في جلّ من انبر للدراسات الاستغرابية، فأغلبهم عائدون يحملون صدمة الانبهار بالآخر وتعظيمه، بل واستجلاب لغته وأساليبه ومناهجه إلى الساحة الثقافية الداخلية في الوطن العربي والإسلامي، فأضحى الاستغراب وقتئذ امتداداً لمشروع التغريب الذي بدأت الدولة

1 محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، الهامش الثاني، ص 70.

2 الجابري: التراث والحداثة، ص 47-48.

الفصل الأول: روافد وبواثق تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

الغربية. لذلك يعدّ الاستغراب باعثًا من البواثق المباشرة في تأسيس التأويلات الحديثة؛ من خلال تشبع الأدمغة المهاجرة إلى الجامعات الغربية - كالمسوريون مثلاً - بالفكر الغربي المادي، الأمر الذي سهّل عليهم شحنها بالشبهات والشكوك، وتسفيه الجوانب الروحية للبشر؛ مما يجعل المتخرجين - العائدين - من هذه الجامعات مفتونين، أو تائهين مشككين، أو من دين الفطرة ماريقين، وأغلبهم معاول هدم وتشكيك في الدين.

الفرع الثاني: الجاهزية للاختراق.

جرت سنة الحياة على تسلّط القويّ على الضعيف، واتباع المغلوب للغالب، ربما كان التراجع الفكري الذي أصاب الأمة الإسلامية بعد سقوط الدولة العثمانية إلى عصرنا هذا هو الأسوأ في التاريخ الإسلاميّ إلى اليوم، فبقيت الأمة جريحة من بعده، تعاني من الاستدمارات الغربية، والحروب الأهلية، والانشقاقات الداخلية، وأخذت في التراجع في كل المجالات - العلمية، والثقافية، والسياسية، والاقتصادية، والعسكرية... - فخسرت جراء ذلك جزءًا كبيرًا من دينها ولغتها وهويّتها وخيراتها. وسيرًا على مقولة "المغلوب مولع بالغالب" أصبح المسلمون متأثرين غاية التأثير بالثقافة الغربية - لغة، وثقافة، ونمط حياة... - سعيًا لركب قطار التحضر!

كان هذا الانهزام الحضاري أحد أهمّ العوامل المباشرة في تمكين الخطاب التأويلي المنحرف من التعالي والظهور في الساحة الفكرية المعاصرة. ويتجلى هذا الوهن الفكري في عدة مستويات ومظاهر.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

أولاً: ضعف أو غياب الوانع الديني.

إن العيب الأكبر الذي آل بالمسلمين إلى ما هم عليهم من الضعف والهوان وتهاطل الابتلاءات —على غرار هؤلاء المؤولة والشحارير— هو تنصلهم من منبع قوتهم ومصدر كرامتهم وعزّتهم، وتبلّد مشاعرهم وبود عواطفهم تجاه الله ﷻ وسوله ﷺ ودينه ومقدساتهم! "هل تحسب أنّ الله يكرم أمة من الأمم بدين عظيم فتأبى هي الكرامة، ثمّ تعكس هوانها على دينها، وبعد ذلك تفلت من العقاب؟ كلا...، ومن هنا تتابعت السياط الكاوية على الأمة المفرطة، وتناولتها اللطمات من كلّ جانب. وبلغ من إيجاع القدر للمفرطين أنّ اليهود كانوا هم الأداة التي ضربوا بها...وما من منكر ارتكبه بنو إسرائيل قديمًا واستحقّوا به غضب الله إلّا فعل المسلمون في العصور الأخيرة مثله... أخذت المواثيق على بني إسرائيل إلّا يسفكوا الدماء، وإلّا يروّعوا الآمنين، وإلّا يشردوا رجالاً من بيته، ويخرجوه من أهله. ففعلوا ذلك كلّهم. وفعلنا نحن مثله"¹.

لقد تبين من خلال استقراء تأويلات القرآن الكريم الحديثة، ودراسة الأبعاد الفكرية للمؤولة الجدد، أنّهم في الغالب خائنون للأمة، مفرطون في حقّ الله تعالى، وفي الرسالة المحمدية، لا يجدون حرجًا في استعمال ألفاظ جريئة ومسيئة أيّما إساءة² إلى الله ﷻ، وكلامه الكريم، ورسوله عليه الصلاة

1 محمد الغزالي: الحقّ المرّ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، مايو 2005م، (79/2).

2 لم أذكر أمثلة عن كلامهم النابع من فساد عقدي؛ لأنه لا يحسن نقل مثل ذاك الكلام المشين، الذي لا يليق بالذات الإلهية المقدسة، بل إنه لغو لا يستحق أن يقرأ حتى!! فمن باب أولى أن لا يذكر به، بل الأولى أن تحرق هذه الكفريات كلها. ولمن أراد التأكد من الأمر فليطلع على مؤلفات حسن حنفي ككتابه الموسوم بـ: "من العقيدة إلى الثورة الجزء الثاني — الإنسان الكامل التوحيد—"، وكذا كتب نصر أبو زيد وغيرهم كثير. ولا عجب في صدور الحكم بتكفيرهما.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

والسلام، وسيرته المطهّرة، وما يسيئون إلا لأنفسهم لو كانوا يفقهون. وإمّا ذلك عائد إلى الجهل بالله تعالى وقلة خشيته ﷻ، إنكارا واستكباراً، أو جهلاً وضلالاً، وهو في غالب الأحوال كفرٌ وفجورٌ، وظلمٌ للنفس وفسوقٌ، وفي أحسنها معصية وإثم، ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: 92].

يستشهد لذلك أنّ أحد هؤلاء المؤولة يعتبر القرآن الكريم - كلام الله ﷻ - كتاباً لغوياً أو فنياً؛ إذ يسمّيه "كتاب العربية الأكبر"، أو "كتاب الفن العربي الأقدس"، كما يعدّ الوحي - ويطلق عليه "واقعة الوحي" - واقعة تاريخية وليست واقعة أزلية ميتافيزيقية¹، ويضيف أنّه "من منظور فلسفي لاهوتي يجب التفريق بين الفعل الإلهي في التاريخي، والفعل الإلهي خارج التاريخ، الفعل الإلهي في التاريخ فعل تاريخي خاضع لمنهج التحليل التاريخي، وهكذا الوحي والكلام الإلهي والقرآن".²

قد يعترض أحدهم بأنّ التعامل مع النصّ القرآني كبقية النصوص اللغوية لا يعني إلغاء قدسيته ولا مصدره الإلهي، كقول أبي زيد: "شرحنا بما لا يدع مجالاً للتوهم أن التحليل التاريخي الاجتماعي لظاهرة الوحي لا يتعارض مع المصدر الإلهي للوحي، وأكدنا أنّ فهم القرآن بوصفه بناءً لغوياً ومنتجاً ثقافياً لا يعني إنكار جانبه الإلهي إطلاقاً"³؛ فجوابه؛ أنّ الاعتراف اللفظي بالمصدر الإلهي للوحي لا يكفي، ما دام القائل لا يحترم هذه الخاصية في ألفاظه أو أفعاله، فمجرد تسمية الوحي بالمنتج الثقافي لها من الدلالات السلبية الكثير، وفيها من الافتراءات العظيم، ناهيك عن

1 نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1994، ص42.

2 نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص43.

3 المرجع نفسه، ص46.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

التعامل معه - أي الوحي - كأبي منتج ثقافي بشري. ولا عزاء لمن اعترف بأن القرآن الكريم كلام الله تعالى ووحيه، ثم تجرأ عليه بلفظه أو بفعله، غير أنه بين أحد الأمرين: إما معذور، بأن يكون مضطراً لذلك القول أو الفعل، فلا إثم عليه ويتوب بعد زوال الضرورة. وإما قاصد متعمد؛ لجهله بالله تعالى، أو لكبر في نفسه، ومثل هذا الأخير معتد وظالم لنفسه، وأغلب المؤولة الجدد من هذا الصنف؛ ذلك أنهم يساوون بين كلام الله الحكيم العليم وتأليف البشر الضعفاء الجهولين، ويعرضون الوحي المقدس للنظر والنقد، والأخذ والرد، ويتجرؤون على كلام الله ومقدسات الدين. وقد قال الرسول الكريم ﷺ: {الإيمان بضغ وسبعون، أفضلها: قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان} ¹، فمن لا حياء له مع الله ﷻ ومع رسوله ﷺ فليراجع إيمانه.

ثانياً: الضعف الحضاري للمسلمين.

أضحى الضعف الحضاري وضعاً عاماً يميّز أغلب البيئات الإسلامية في عصرنا الراهن، فالقلة القليلة فقط من أصحاب القرار في الدول الإسلامية من تهتم بالاحتفاء بتاريخها، وتعمل على ازدهار حاضرها. ولما نتكلم عن انخزام حضاري نتكلم عن ضعف اقتصادي، وضعف سياسي، وضعف تربوي تعليمي رهيب، وتبعية تكنولوجية وثقافية، وأزمات داخلية من ارتفاع لمعدلات الجهل والفقر والبطالة والهجرة غير القانونية، وهجرة الأدمغة... كنتيجة حتمية لهذا التراجع الحضاري الرهيب.

1 أخرجه البخاري في كتاب الإيمان (ح9، 11/1)، ومسلم، كتاب الإيمان، (ح35، 63/1)، والترمذي في سننه، (ح2614، 10/5)؛ ، وابن ماجه، (ح57، 22/1)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة وفي غيرها.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

لقد كان من تبعات غربة الدين في نفوس المسلمين؛ انغماسهم في ملذات الحياة الدنيا، وانكبابهم على استهلاك مغرياتها ومتعتها، تقليدًا للنموذج الغربي - الثاني - المروج في وسائل الإعلام. فبينما الضفة الغربية تنفق جلّ ميزانياتها على التعليم وتطوير البحث العلمي، والعسكري والاقتصادي، وتنفيذ المخططات السياسية بإحكام على جميع الأصعدة، يُلفى تهافت المسلمون على الاستيراد والاستهلاك والاستجمام وسبل الترفيه المختلفة... بالدرجة الأولى، تاركين مجال الانتاج والإبداع والبحث العلمي والتطوير الصناعي... في آخر الاهتمامات والأقل ميزانيّة بين الميزانيات، ويكاد يكون تشجيع المبدعين فيها منعدمًا، ما جعل غالبية الشباب المسلم المبدع يختار الهجرة للدول الكافرة -المرحبة بالأدمغة والداعمة للإبداع- لتحقيق طموحاته وأحلامه.

لم تقتصر ثقافة الاستهلاك على الجوانب الاقتصادية والترفيهية فقط... بل طالت إلى المجال العلمي والتربوي، حيث أصبحت جلّ الدول الإسلامية تستورد برامج المدرسية والتربوية من مخلفات الدول الغربية، هذه الأخيرة التي أصبحت تنتج برامج خاصة لهدم القيم الإسلامية، ومخالفة الفطرة البشرية، وتُسوّقها على أنها مظهر من مظاهر الحضّر والحرية الفكرية والشخصية، كالمعاملات الربوية، وفرض تسويق الخمر، ومسألة زواج المثليين "الشذوذ الجنسي"... كما تضغط سياسيًا واقتصاديًا لفرضها على الدول الضعيفة الراضة لهذه المحتويات، كشرط مقابل التمويل بالقمح أو المواد

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

الأساسيّة، ما يجعل الأخيرة ترضخ لهذه الشروط الهادمة؛ لحاجتها للمواد الأساسيّة لحياة شعوبها، وعجزها عن توفير أمنها الغذائي.

الحقيقة أنّ هذا الانهزام النفسي والحضاري الذي تعاني منه الأمة الإسلاميّة هو سبب تخلفها وتراجعها في جميع المجالات، وهو من الفواعل المباشرة التي ساهمت في تكوين التأويلات الحديثية، وإنّ حضارة الأمة لن تقوم إلاّ بالتزامها بدينها واعتزازها به، والعلم بتاريخها وتنقيح وإحياء تراثها، ثمّ باستقلال اقتصادها وقوّة وحكمة ساستها، وتفوق مدراسها التي تؤسس لنبوغ طلائعها. أمة تعاني من داء التجهيل المنظم في مدارسها؛ بتحريف بعض الحقائق وتغييب حقائق أخرى، والاحتفاء بالآخر على حساب الذات، هي أمة لن تقوم لها قائمة، ولن يصلح لها حال، حتى تغيّر ما بنفسها، وتقضي على بذور الفساد فيها.

ثالثًا: شيوع التقليد وتراجع حركة الاجتهاد.

لقد حثّ النبي ﷺ على الاجتهاد وإعمال العقل -فهما وتحقيقًا- في النصوص الشرعيّة، فقد جاء في الأثر عن نافع عن ابن عمر قال: قال النبي ﷺ لنا لما رجع من الأحزاب: { لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة } فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك. فذكر للنبي

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

ﷺ فلم يعنف واحدا منهم¹. فهذا نصٌّ في مشروعية الاجتهاد في فهم النصوص، وجواز الاختلاف فيها، مادام الأمر مبنيا على دليل معتبر. وجاء في مسند الإمام أحمد عن معاذ، أن النبي ﷺ قال لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن فذكر: {كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟} قال: أقضي بكتاب الله. قال: {فإن لم يكن في كتاب الله؟} قال: فبسنة رسول الله قال: {فإن لم يكن في سنة رسول الله؟} قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب صدري فقال: {الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضي رسوله}².

1 أخرجه البخاري في صحيحه باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، (ح 904، 321/1)، ومسلم في صحيحه بلفظ "الظهر" بدل "العصر"، كتاب الجهاد والسير باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، (ح 1770، 1391/3)، وابن حبان في صحيحه بلفظ مسلم، (ح 1462، 320/4)، وجاء في تعليق الألباني أن الحديث صحيح، وذكر الأرنؤوط إسناده صحيح على شرط الشيخين.

2 أخرجه أحمد في مسنده، (ح 22153، 242/5)، وأبو داود في سننه (ح 3594، 330/3)، والدارمي في سننه (ح 170، 267/1)، ضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة، وقال الأرنؤوط: إسناده ضعيف لإبهام أصحاب معاذ وجهالة الحارث بن عمرو، بينما مال إلى القول بصحته غير واحد من المحققين من أهل العلم، منهم أبو بكر الرازي، وأبو بكر بن العربي، والخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ت: عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط2، 1421هـ، (ح 189/1-190)، وابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد أجمل الإصلاحي وآخرون، دار عطاءات العلم الرياض، دار ابن حزم بيروت، ط2، 1440هـ-2019م، (ح 202/1)، يقول ابن القيم: "فهذا حديث وإن كان عن غير مسمين، فهم أصحاب معاذ، فلا يضره ذلك، لأنه يدل على شهرة الحديث وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو، جماعة من أصحاب معاذ، لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالحل الذي لا يخفى؟! ولا

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

كانت الحركة العلمية في القرون الثلاثة المباركة في أوج ازدهارها، وكان الفكر متحررًا منفتحًا على الآفاق في شتى المجالات، فظهر علماء في مختلف العلوم، أسسوا حضارة إسلامية قوية، وتاريخًا حافلًا بالإنجازات. ثم مع القرن الرابع الهجري بدأت الحركة الفكرية بالركود والتراجع، عندها تراجعت حركة الاجتهاد¹، وطفى التقليد والتعصب المذهبي على الساحة العلمية؛ فاكتمى المسلمون -حينها- بتأليف الجوامع والشروحات والخواشي... ولم يأتوا باجتهادات جديدة مستقلة.

صحيح أنّ التاريخ الإسلامي عرف فترة من الركود العلمي في مجال الاجتهاد والفتوى، والعزوف عن الاجتهاد المطلق، وذلك بعد استقرار المذاهب الفقهية، والاكتفاء

يعرف في أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، ولا يشك أهل النقل في ذلك".

1 تعد مسألة غلق باب الاجتهاد من القضايا التي اختلف فيها المسلمون، فمنهم من قال أغلق في القرن الرابع، ومنهم من قال في الخامس ومنهم من قال بعد ذلك...، ومنهم من قال أنّ مجرد التعبير بقولهم (غلق باب...) هو في حدّ ذاته خطأ علمي لا ينبغي أن يكون، فليس للاجتهاد باب حتى يفتح أو يغلق، ولا شك أنّ التعبير بغلق باب الاجتهاد هو من باب المجاز ولا يحسن المشاحة في مثل هذا، إذ المقصود بغلق باب الاجتهاد هو خلو العصر من المجتهد المطلق -في شتى المجالات- وذلك عائد لأسباب عديدة أبرزها التعصب المذهبي...، لأنّه لا ريب من وجود مجتهدين متخصصين في العلوم الفرعية، وإلاّ لاضطربت موازين الحياة وكان التكليف بالأمور الشرعية تكليفا بما لا يطاق إذ ليس في الناس من يبيّن لهم أمر دينهم.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

بتقليد الأئمة المجتهدين السابقين بما سُمّي بـ "عهد التقليد"¹، حيث اقتصرت حركة الاجتهاد آنذاك على شرح المذاهب الفقهية، وتحليل ألفاظ وعبارات أئمة المذهب، والاجتهاد داخل المذهب.² رغم ذلك كله فلم تخلو الأمة من مجتهدين -ولو في المذهب- ومجدين كابن تيمية، وغيره.

صحيح أيضاً أنّ هناك من يتصدّر منابر العلماء في الوقت الراهن وهو في الحقيقة يخدم جهات سياسية أو اقتصادية معينة - واقع مؤسف، وحقيقة مرّة لا جدال في وجودها - دون اكتراث بالأصول الشرعية لتلك المسائل³، حتى قال أحد القراء الجدد في استهزاء مستغلاً هذا الأمر: "أليس مما له دلالة في هذا الصدد أن تكون القدس -وبها المسجد الأقصى أولى القبلتين وثاني الحرمين- تحت سيطرة الصهاينة، ويبارك علماءنا الصلح مع العدو مباركة علنية أو مباركة صامتة؟ ولكن حين يتجرأ مفكر على انكار "حديث الذبابة" يتصدّى له كبيرهم فيقيم الدنيا ولا يقعدوها. وحين يناجي كاتب في بلواه المرض ومحتته ربه وينشر مناجاته تلك، تثور ثائرة الشيوخ لأن الإنسان تجرأ على ربه. هؤلاء العلماء الأفذاذ باركوا الصلح مع العدو باسم الإسلام، وكانوا من قبل يدعوننا للجهاد

1 وهي فترة ممتدة من منتصف القرن الرابع هجري إلى سقوط بغداد سنة 656هـ، وهذا راجع إلى عدة عوامل عقلية، وسياسية، واجتماعية.. ر: مناع القطان: تاريخ التشريع الإسلامي، مكتبة وهبة، ط5، 2001م، ص24، و عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، مطبعة المدني "المؤسسة السعودية بمصر"، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، ص260 وما بعدها.

2 ر: عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص260 - 261.

3 مثل هؤلاء (العلماء) يسميهم البعض (علماء البلاط)، والحقيقة أنهم ناقلون لا علماء، فالعالم الذي لا يهديه علمه بالشرع إلى تقوى الله لا يحسن أن يسمى عالماً وإن علم، وهم سبب فتنة كثير من الناس عن دينهم، نسأل الله ألا نكون منهم ولا مثلهم، وأن يصلح حالنا وحالهم.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

والتضحية باسم الإسلام، والعدو هو العدو لم يتغير ولم يكف عن عدوانه على الأنفس والأرض...¹. غير أن الاستدلال بأفعال المسلمين للتجروء على الإسلام ومقدساته لا يصح بحال؛ فهما في الجرم سواء، بل إن الفريق الثاني أشد جرماً، إذ أن الفريق الأول وإن تجرأ على الفتوى لخدمة جهات سياسية أو اقتصادية معينة، فهم لم يشككوا في أصول الدين (قرآنًا وسنةً وإجماعاً وقياساً...)،² أما الفريق الثاني فيدعي التحرر وخدمة العلم فقط، ويعيب على الفريق الأول خدمته للسلطان، فما الذي يدفعهم للجناية على الإسلام أصولاً وفروعاً!

من هنا كان تمهيد الطريق لتكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم أو الصريح بها، فبينما يتناحر المسلمون فيما بينهم حول حكم حلق اللحية، وارتداء الجوربين، وأي الفرق هي الفرق الناجية...، يستغل المؤولة الحديثون الوضع ليرفعوا شعارات التجديد والتنوير، ويدعوا حمل هم تطوير وعصرنة الفقه الإسلامي، لكن على خلاف المنهج الأصولي، بل باستيراد المناهج الغربية، وحشرها لتأويل النص الشرعي.

رابعاً: الحروب الأهلية والانقسامات الداخلية.

إن من أوسع الأبواب التي فتحت المجال للغزو الفكري عمومًا وتعشيش التأويلات المنحرفة خصوصاً، هو انشقاق صفوف المسلمين، وتفككهم، وتفرقهم بين سنة وشيعة وخوارج...، وبين

1 نصر أبو زيد: مفهوم النص، ص20.

2 فلربما لهم عذرهم في تلك الفتاوى! فقد يكون منهم من تعرّض للتهديد في نفسه أو عرضه، فأفتى بغير ما يؤمن به، ولعلّه يبيت نادماً مستغفراً! ربّما!

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

مسلمين عرب، ومسلمين غير عرب فرس أو أتراك أو أمازيغ...، والنزعات القومية التي يسعى الأعداء دوريًا للتذكير بها، وإشعال فتيل الفرقة والثأر والأجناد المزعومة. فأصبح حال المسلمين تجسيدًا لقول الله سبحانه وتعالى: **(تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ)** [الحشر: 14].

مهّد التفرق الفكري والنزعات القومية الطريق للعدو لغزو المسلمين عسكريًا وفكريًا، فتعرّضت جلّ الدول الإسلامية للاستعمار والوصاية الغربية، وحتى مع تحقيق غالبية تلك الدول الاستقلال ظاهريًا، غير أنّ أغلبها -إلاّ من رحم الله- بقي تابع خاضع للدول الكافرة فكريًا وثقافيًا، واشتغل المسلمون حينئذ بالتوافه فحوّلوها إلى عظام، ثمّ تناحروا بينهم واستباحوا دماءهم وأموالهم وأعراضهم، فظهرت الحروب الأهلية والانقسامات الداخلية هنا وهنا بين المسلمين من أهل البلد الواحد، ولكلّ جماعة مستندهم الفكري في شرعية الانقسام، بين مغالٍ في الدين ومارٍ منه، وكلّ راجع إلى الفهم السقيم للدين، والتأويلات المنحرفة الضالة. ففشلوا وذهبت ريحهم، ولا خلاص لهم من هذا الشقاء والتهيه إلاّ بتوحيد الصفوف والرجوع إلى دين الله تعالى فهما صحيحًا بلا تأويلات ضالة مضلة.

خامسًا: الغلو في الدين والتمزق المذهبي.

إنّ غلو وتنطّع بعض الناس في الدين، وتشدد بعض المفتين وتضييقهم على الناس في الفتوى، وكذا ظهور جماعات ومنظمات متنطّعة ومغالية وإرهابية تنسب نفسها إلى الإسلام قسرًا، وما هي من الإسلام في شيء، وهي تسيء إلى الإسلام ولا تصلح، تحزّب، ولا تبني، تدمّر ولا تعمّر، تنقّر من الإسلام، ولا تبشّر، بل إنّ المسلم لولا معرفته بأنّ الإسلام بريء من هذه التصرفات لخشي الإسلام والمسلمين. وقد أثر هذا الغلو والتنطّع والتمزق في فهم الدين والدعوة إليه، وحجبت تفسيراتهم وفتاواهم أنوار الخطاب القرآني المطلق، "وفككت وحدته البنائية؛ فتفككت معها "وحدة الأمة"

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

وتفكك ائتلافها، وتناثر جمعها، وانحطت إلى مستوى التمزق الطائفي، والتشتت المذهبي، كما أنّ بعض هذه المعارف تجاوزت مع بعد "الإطلاق" بعد "العالمية في الخطاب القرآني" وفسرته كما لو كان خطابا قوميا منحصرًا في قوم أو محيط جغرافي محدّد أو فترة تاريخية معينة؛ مما فتح أبوابا كثيرة لطعن الطاعنين، وتحريف الغالين، وتأويل الجاهلين، وانتحالات المبطلين¹؛ فكلّ ذلك دفع ببعض ضعاف النفوس إلى ترك الدين جملة، أو التشكيك في بعض الأصول، أو ليّ النصوص الشرعية وتأويلها بما يناسب رؤاهم وتوجهاتهم بحجة أنّ الدين دين يسر، وأنّ المعطيات والظروف وأحوال الناس تغيرت، فلا حاجة لبعض الأحكام الشرعية²!!! فظهر هذا التيار المتفلّت المتسيّب كنتيجة مضادّة ومحاربة لتيار التشدّد والغلوّ، فألغوا الأصول، وقلبوا الثوابت متغيّرات، ورفضوا اتباع أئمة المسلمين، وادعوا الاجتهاد المطلق والتجديد، وهم بذلك قد رضوا بتقليد علماء الغرب، يستمدّون منهم مناهجهم، ومصطلحاتهم، وأفكارهم، بل وحتى أهدافهم!

1 العلواني: نحو منهجية معرفية قرآنية، ص 10.

2 وهذا ما تجرأ على قوله المفكّر التونسي (الكاتب والمحلل السياسي) صافي سعيد في حوار تلفزيوني، في إحدى القنوات الفضائية التونسية، عند حديثه عن كيفية تطوير الاقتصاد... حيث اعتبر أنّ شعيرة الحج أكبر مشروع سياحي مربح، وأنّه في حال توليه الرئاسة سيجعل من جامع الزيتونة كالحرمين الشريفين، لانعاش اقتصاد تونس، كما لم يجد حرجا بأن يعتبر أنّ من يصلي الصلوات الخمس إنّما يضيّع وقته، أو أنّه لا عمل له، ويبرر عدم التزامه بالصلاة بأن لا وقت لديه ليصلي في اليوم خمس مرات، ويضيف أنّه قد صليّ بالحرمين الشريفين وبالقدس وعدة مساجد عظيمة أخرى فلا يحتاج أن يصلي كلّ يوم خمس مرات؛ إذ لديه ما هو أهم!!!! هكذا نجد دعاة التحرر والتفكير العلمي الحر يتجرؤون على الشرع دونما أدنى حرج.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

سادساً: قصور الفهم وعدم التخصص.

إنَّ "سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام، بل هو أصل كل خطأ في الأصول والفروع، ولا سيما إن أضيف إليه سوء القصد، فيتفق سوء الفهم في بعض الأشياء من المتبوع مع حسن قصده وسوء القصد من التابع، فيا محنة الدين وأهله والله المستعان"¹. وإنَّ أغلب من ينادون بالقراءات الحديثة، وتطبيق نتائج العلوم الغربية على الدين الإسلامي عقيدة وشريعة في وقتنا الراهن، ليسوا متخصصين في العلوم الإسلامية، فأغلبهم مثقفون إسلاميون، ذووا تخصصات أدبية أو فلسفية أو قانونية أو سياسية...، وعدم التخصص يفضي إلى قصور الفهم — كما يقال: من تكلم في غير فنّه أتى بالعجائب —، ولم تسلم نصوص الوحي المقدّس من ضلالات العقول وسقم الأفهام وأباطيل التأويلات، فانبعثت المتشابهات، وأثيرت الشبهات، وفتن كثير من الناس في دينهم، ويظهر ذلك من خلال:

1 - ادعاء مناقضة بعض الآيات للعقل: يظنّ كثير من المؤلّاة الجدد أنّ بعض الأحكام الشرعية مخالفة للعقل، أو مناقضة للعلم، أو غير مواكبة للتقدم الحضاري، وأنّه علينا إعادة قراءة النصّ الديني وتأويله بما يتلاءم والتقدّم الحضاري؛ كنصوص الحجاب، والميراث، والجهاد، وبعض المعاملات المالية...، والحقيقة أنّ هذه دعوى قديمة يكرّرها كلّ حين من ضعف إيمانه، وتزعزع بالله يقينه، فإنّ "ما يبدو في الظاهر أنه مناقض للعقل، مما جاء في القرآن والحديث، فهو إما أن يكون مما يعلو على فهم العقل دون أن يكون مناقضاً له، أو يكون مما يبدو في ظاهره كذلك، ويسع التأويل أن يخرج من

1 ابن القيم: الروح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، ص 63

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

ذلك الظاهر، أو يكون العقل مخطئاً فيما توصل إليه من نتيجة، تبدو مناقضة لما جاء به الوحي، لعدم انتهاجه النهج الصحيح في البحث والنظر، أو يكون ما ظنّ وحيّاً من آحاد الحديث ليس في الحقيقة وحيّاً. وفي هذه الأحوال كلها لا يكون ما جاء به الوحي مناقضاً للعقل في حقيقة أمره¹، فالوحي كلام الله تعالى، والعلم والعقل جميعاً خلقه، ومن أعلم بالخلق من الخالق!

2 - التقليد الأعمى لمناهج الغرب: دونما تنقيحها وتكييفها بما يتوافق وموضوع الدراسة "القرآن الكريم"، وإهمال سبب نشأتها وظهورها، وبالنظر في كيفية تعامل القراء الجدد مع نصوص الوحي، نجد أنهم يخضعون النصّ للمنهج وكان الأولى موضوعيّاً أن يخضع المنهج للموضوع لا العكس، ولا يراعون خصوصيات النص القرآني، فنجد أن الهيرمينوطيقا مثلاً جاءت كرد فعل للممارسات العنصريّة الكنسيّة، وليس هو الوضع ذاته في الإسلام، لكنهم رغم ذلك يعاندون ويحاولون تطبيق الهيرمينوطيقا على نصوص الوحي، وكذلك يفعل من ينادي بالحدّثة أو البنيوية أو التفكيكيّة أو التاريخيّة أو الألسنيّة... وهذا العمل في حدّ ذاته جرأة كبيرة على كلام الله تعالى والله المستعان على ما يفعلون!

3 - خرم الثوابت وقلب الحقائق: من أهمّ خصائص هذه الشريعة الثبات، "فلذلك لا تجد فيها بعد كماها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون

1 عبد المجيد النجار: في فقه التدين فهما وتنزيلا، المكتبة الشاملة، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، (34/1).

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

حال¹، ومن خصائص الشريعة أيضاً صلاحيتها لكل زمان ومكان، ومجال الاجتهاد هو في المتغيرات دون الثوابت وفي الظنّيات دون القطعيّات، غير أنّ من المؤولة الجدد من ينكر أصل الثوابت أو يشكك فيها؛ ومنهم من يدخل في الثوابت ما ليس منها، ومنهم من يجعل بعض الثوابت من المتغيرات، فالقرآن الكريم عند أركون مثلاً "عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كلّ البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها"²، ويشكك أيضاً في موثوقية الحديث النبوي، مدعياً أنّه تعرّض لعملية حذف وانتقاء تعسفية متعمّدة؛ ترجع لأسباب لغوية، وأدبية، وتيولوجية، وتاريخية فيقول: "لقد تعرّض الحديث النبوي لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظلّ الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية (كتب الحديث) المدعّوة بالصحيحة"³، ويعتبر فرج فودة أنّ الاجتهاد هو عملية تغيير الثوابت لتتلاءم مع مقتضيات العصر، فيقول: "قواعد الدين ثابتة وظروف الحياة متغيرة، وفي المقابلة بين الثابت والمتغير لا بدّ وأن يحدث جزء من المخالفة، وذلك بأن يتغيّر الثابت أو يثبت المتغير، ولأنّ تثبيت الحياة المتغيرة مستحيل، فقد كان الأمر ينتهي دائماً بتغيير الثوابت الدينية... وتغيير الثوابت هو ما نسميه بالاجتهاد."⁴

1 الشاطبي: الموافقات، (1/ 109).

2 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 145.

3 المرجع نفسه، ص 146.

4 فرج فودة: الحقيقة الغائبة، دار الفكر للدراسات، ط 3، 1988م، ص 70.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

الفرع الثالث: القدرة على الاختراق.

يهيمن الغرب اليوم على العالم في أغلب المجالات العلمية والسياسية والاقتصادية والاعلامية... وغيرها، ويتفوق على غيره من الأمم والشعوب في أغلب المجالات، وفي مقابل ذلك تصنف أغلب الدول الإسلامية مع الدول المتخلفة - أو ما يصطلح عليه بدول العالم الثالث-، ما جعل الإسلام وأهله في حالة ضعف حقيقي -لا ينكره إلا المكابر-، واضطهاد كبير يظهر في أغلب تفاصيل الحياة اليومية للمسلم، فأكله مستورد، ولباسه مستورد، ودواؤه مستورد، وعتاده العسكري مستورد، وبرامجه الدراسية مستوردة...!! وأرضه محتلة، وبيته مراقب، وعقله مهدد بالاحتلال!

هنا تأتي حركات الصحة والإصلاح الإسلامية، لتحارب هذا الاضطهاد، وتحاول التخلص من التبعية للغرب، وذلك من خلال التركيز على جوانب التفوق الإسلامي، وإبرازها؛ كالتفوق الأخلاقي للمسلمين على غيرهم، وكذا تعزيز ثقة المسلمين بأنفسهم عن طريق التحسيس بأهمية حضارتهم وتاريخهم المستنير، ويبقى هاجس الخطر من التهديد الإسلامي يطغى على الأمم غير المسلمة، وكذلك الأمر بالنسبة للمسلمين تجاه غيرهم، لكن الاضطهاد الغربي للمسلمين ليس مجرد هاجس بل هو واقع يتجلى من خلال ما يلي:

أولاً: الهيمنة الاقتصادية، عن طريق منظمة التجارة العالمية التي تتحكم بالمبادلات التجارية العالمية وتفرض على الدول المسلمة التعامل بالحرّمات كالخمر مثلاً.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

ثانيًا: الهيمنة السياسية، وذلك من خلال ترؤس الدول الغربية لأغلب المنظّمات والهيئات الدولية التي تتحكم بالسياسة والأمن الدوليين، كامتلاك خمسة دول غربية حق النقض الدولي (حق الفيتو) وهم "أمريكا، وروسيا، وفرنسا، وبريطانيا، والصين".

ثالثًا: الهيمنة العسكرية؛ إذ تمتلك أغلب الدول الغربية السلاح النووي، وتمنع باقي الدول من إجراء تجارب لتطوير التجارب النووية أو صنع أي سلاح من هذا النوع، كما تمتلك التقنية العالية، والأسلحة الفتاكة، وتبقى أغلب الدول المسلمة مجرّد سوق لبيع السلاح الذي تنتجه أعداؤها!!

رابعًا: الهيمنة الإعلامية؛ فقد أصبح للإعلام دور هام وخطير في أي قضية في عصرنا الراهن، أكثر من ذي قبل، وإنّ امتلاك الدول الغربية لأغلب الأقمار الصناعية، والقنوات التلفزية والإذاعية، وكذا وسائل التواصل الاجتماعي المختلفة، يمكّنها من نشر ثقافتها، وأفكارها، والترويج لمنتجاتها، وعلمائها، وبثّ شبهاتها ضدّ الإسلام والمسلمين، والحرب الإعلامية المعلنة على المسلمين في وسائل الإعلام لا تخفى على ذي عقل.

خامسًا: الهيمنة التعليمية؛ فغالب الدول المسلمة تستورد برامجها التعليمية من الدول الغربية¹، وترسل خيرة طلبتها لإكمال تكوينهم العلمي بتلك الدول، فلا يعود أغلبهم إلّا وقد غسلت أدمغتهم، وبُرمجوا لضرب الدين، وخدمة مصالح الغرب، إلّا من رحم ربي.

¹ ر: خبراء عرب يحذرون من استيراد معايير التعليم الأجنبية | أخبار | الجزيرة نت، مخاطر استيراد الجامعات والمؤسسات التعليمية! - صحيفة مال، تقديم الخدمات التعليمية على يد جهات من غير الدول في البلدان العربية: المنافع والمخاطر - لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا،

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

فإذا كان العقل المسلم في الغالب جاهزًا للاختراق -إلا من أخلص دينه لله ﷻ-، فإنّ عقل العدوّ قادرٌ على الاختراق؛ وذلك لما تميّز به -حاليًا- من التفوق العلمي والاقتصادي والسياسي...، وقانون الغاب أنّ القوي يأكل الضعيف، وكذلك يفعلون.

لقد أدرك العدو أنّ سرّ قوة المسلمين كامن في وحدتهم وتمسّكهم بدينهم، من ثمة كان تركيزهم على هدم الدين، بشتى الوسائل، فسخروا إعلامهم واقتصاداتهم، وخبراءهم...جميعها لإلهاء المسلمين عن دينهم، وغمسهم في الشهوات والأهواء والتوافه، فأصبح المسلمون يضعون الصلوات والجمعات ملء مدرجات الملاعب، وينفقون أموالهم ليسافروا عبر القارات لحضور المباريات، ويبدرون الأموال الطائلات في احتفالات رأس السنة الميلاديّة، والحفلات الموسيقية والمهرجانات الفنية، والقنوات الغنائية بما فيها من معاصي ومفاسد...، كلّ ذلك على حساب القيام بدينهم، أو إنفاق أموالهم في طاعة الله تعالى ورضاه! بينما يرفض اليهود انتهاك شعائر السبت، وتدافع الفرق الضالة على حقوق المثليين، والعراة، والكلاب والخنازير البشرية!

حينما وصل المسلمون إلى هذا الحال من الضياع الفكري والأخلاقي والاختلال في موازين الحياة، أصبحوا جاهزين للنحر والسلخ، غير أن الشيطان الغربي لا يوظف جميع أوراقه دفعة واحدة، فيقوم بين الحين والآخر بقياس مستوى الغيرة في قلوب المسلمين، وتسجيل ردة فعلهم، من خلال الإساءة إلى مقدّساتهم، نحو القيام بحرق المصحف أو الإساءة للنبي ﷺ تلميحًا ثم تصريحًا ثم تجريحًا...! ثمّ ماذا؟... يبرهن المسلمون -عدا القلة منهم- في كلّ مرّة أنّهم لا يملكون سوى الشعارات، وردود الفعلية اللحظيّة التي سرعان ما تختفي بظهور حدث جديد في وسائل الإعلام، فقد كانت من قبل تخرج المسيرات والمظاهرات المنددة بهذه الأفعال ومقاطعة المنتجات التابعة

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

لهذه الدول، ثمّ أصبح يكتفى بالمسيرات، إلى أن وصل الحال إلى كتابة منشور أو تغريدة للاستنكار والتنديد بهذا الفعل أو ذلك...، ولا تملك أي دولة من الدول المسلمة أن تعلن الحرب أو الحصار الاقتصادي أو السياسي على الدولة الفاعلة؛ ذلك أنّ هذه الأخيرة متفوّقة أو متحدة مع أخواتها المتفوّقات التي تسيطر على أغلب المنظمات والهيئات السياسية والاقتصادية والعسكرية العالمية، ما يجعل الاقتراب منها مخاطرة فاشلة.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

المطلب الثاني: الفواعل غير المباشرة في تكوين التأويلات الحديثية للقرآن

الكريم.

يقصد بالفواعل غير المباشرة في تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم، كل العوامل التي استُغِلَّت لخدمة هذه التأويلات، وسُخِّرَتْ لتغذيتها، وصباغتها بتظليل الشرعية والواقعية. ذلك أنَّ أصحاب المشاريع التفكيكية والمخططات الهادمة للدين الإسلامي، يسعون جاهدين لاستغلال كل ما أمكن استغلاله لخدمة مخططاتهم.

الفرع الأول: مسألة اللغة.

ينبّه القرآن الكريم في غير ما آية إلى أنَّ القرآن الكريم نزل باللسان العربي، منها قول الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ 192 نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ 193 عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ 194 بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ 195﴾ [الشعراء: 192-195]. وقوله ﷻ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ 5﴾ [إبراهيم: 5]. ومما يجب على الدارس لكتاب الله تعالى العلم به، أنَّ اللسان غير اللغة في القرآن الكريم عند التحقيق، وهو أمر في غاية الأهمية في فهم وتأويل النص القرآني؛ لذلك جعل الأصوليون من القواعد الأصولية لفهم القرآن

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

الكريم قاعدة: "تقديم المعهود من كلام العرب على غيره"¹، وقاعدة: "تقديم المعنى العربي على المعنى اللغوي"². غير أنّ الحداثيين لمّا عادوا المنهج الأصولي أهملوا المعاني الشرعيّة والعرفيّة، وتعاملوا مع القرآن الكريم على أنه كتاب لغوي وأثر أدبي بحت، يمكن فهمه -كغيره من النصوص الأدبيّة- بالمناهج الغربية للتحليل والنقد اللغوي.

يستغلّ القراء المعاصرون قابليّة لغة القرآن الكريم للتأويل، لتوليد المعاني اللامتناهية، فكلّ معنى يحتمله اللفظ لغويًا جاز -من منظورهم- تأويل النص القرآني على وفقه، دون الاكتراث بالنقول والآثار الصحيحة عن النبي ﷺ وعن صحابته رضي الله عنهم في توجيه المعاني وحصر الدلالات. لذلك يركّز علي حرب في قراءته على التأويل يقول: "القرآن هو كتاب ينصّ على التأويل، ويقبل التأويل، ولا يكتنه إلاّ بالتأويل، فهو نصّ تأويلي... وكما قال أركون فهو (نص مفتوح على جميع المعاني)، (وعلى كل البشر)... من هنا لا يمكن لتفسير أن يستنفذه بصورة نهائية... فالقرآن إمكان لا ينضب على التفسير والتأويل، وهو كلام لا يتوقف عن توليد المعنى. إنّ نصّ ميزته تعدد معناه واحتماليته"³. وهذا الكلام يجعل العمل التأويلي

1 مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين: الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ط 1423هـ-2002م، ص292.

2 مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين: الموسوعة القرآنية المتخصصة، ص299.

3 علي حرب: نقد النص، ص87.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

غير منضبط، ويفضي إلى الوقوع في توليد المعاني واضطراب الأحكام، ونتيجة ذلك ضياع الدين.

الفرع الثاني: البعث الحضاري.

عرف المسلمون منذ القديم بتفوقهم الحضاري والعلمي، ولم يكن الدين الإسلامي يومًا عائقًا في وجه العلم أو التقدم أو الحضارة، بل على العكس تمامًا، فقد دعا الإسلام إلى طلب العلم في غير ما آية، منها قوله تعالى: **(قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ 10)** [الزمر: 10]، وفضل العلماء على العباد، فعن أبي الدرداء أن النبي ﷺ قال: {مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ...، وَفَضَّلَ الْعَالِمُ عَلَى الْعَابِدِ، كَفَضَّلَ الْقَمَرُ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ..} ¹، فطلب العلم النافع مطلب شرعي حث عليه الإسلام، واستجاب له المسلمون عبر العصور، فعن علم الرياضيات يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله: " النظر في العلوم الدقيقة يفتق ذهن ويدر به ويقويه على العلم فيصير مثل كثرة الرمي بالنشاب وركوب الخيل تعين على قوة الرمي والركوب وإن لم يكن ذلك وقت قتال وهذا مقصد حسن؛ ولهذا كان كثير من علماء السنة يرغب في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة؛ كالجبر، والمقابلة، وعويص الفرائض، والوصايا، والدور، لشحذ ذهن؛ فإنه علم صحيح في نفسه، ولهذا يسمى الرياضي؛ فإن لفظ الرياضة يستعمل في ثلاثة أنواع: في رياضة الأبدان؛ بالحركة والمشى، كما يذكر ذلك الأطباء وغيرهم، وفي رياضة النفوس؛ بالأخلاق الحسنة المعتدلة، والآداب المحمودة، وفي رياضة الأذهان؛ بمعرفة دقيق العلم، والبحث عن الأمور

1 أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، (ح2682، 48/5)؛ وصححه الألباني.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

الغامضة¹، وكذلك تكلم ابن خلدون عن علم الطب واهتمام المسلمين به فقال: "من فروع الطبيعيات صناعة الطب، وهي صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصح، فيحاول صاحبها حفظ الصحة، وبرء المرض، بالأدوية، والأغذية، بعد أن يبين المرض الذي يخص كل عضو من أعضاء البدن، وأسباب تلك الأمراض التي تنشأ عنها، وما لكل مرض من الأدوية، مستدلين على ذلك بأمزجة الأدوية وقواها، وعلى المرض بالعلامات المؤذية بنضجه وقبوله للدواء...، وكان في الإسلام في هذه الصناعة أئمة جاؤوا من وراء الغاية، مثل الرازي والمجوسي وابن سينا، ومن أهل الأندلس أيضاً كثيرٌ. وأشهرهم ابن زهر²". وقد كان الإمام القرافي الفقيه المالكي، "بارعاً في الرياضيات والفلك وصناعة الآلات، ومن مصنّفاته "المناظر" في الرياضيات، و "اليواقيت في أحكام المواقيت" جمع فيه بين التقارير الفقهية والفلكية. ومن إفاداته أنّه صنع شمعدانا³، ووضع فيه شمعة يتغيّر لونها في كلّ ساعة، وفيه أسد تتغيّر عيناه في كلّ ساعة من السواد إلى البياض إلى الحمرة، لكلّ

1 ابن تيمية: الردّ على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، ص 255.

2 ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1401هـ- 1981م، (651/1).

3 الشمعدان: مركّب لفظي من الشمع؛ وهي كلمة عربيّة وهي "مادة رخوة تتكون من خليط أغلبه دهني وما تفرزه النحل وتصنع منه بيوتها المسددة وتحفظ فيه عسلها وقضبان تتوسطها فتائل وتتخذ من شمع النحل بعد تنقيته أو من مادة مماثلة توقد ليستضاء بها منارة تزين ويركز عليها الشمع حين الاستضاءة به"، ومن "دان" وهي كلمة فارسيّة معناها الوعاء أو المكان، والشمعدان هو منارة تزين ويركز عليها الشمع حين الاستضاءة به. ر: إبراهيم مصطفى وآخرون: إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، (494/1).

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

ساعة لون، وفيه منبه يخرج عند صلاة الفجر ليؤذن بها"¹، لقد بقي هذا التفوق الحضاري للمسلمين حبيس الزمن الماضي، وأصبح المسلمون اليوم يعانون من انهزام حضاري رهيب.

إن التفكير في هموم الأمة ومحاولة حلّ مشاكلها، أمر ينبغي أن يشغل بال كل مسلم؛ فالمسلم الحق يهتم بأمر المسلمين أينما كانوا، فالمسلمون كالجسد الواحد كما جاء في الحديث الشريف. ومتى صدقت النوايا، وصحّت المنهج، وقرن ذلك بحسن العمل، كان الجهد محموداً، وكان صاحبه مأجوراً سواءً أوفق في مشروعه، أم أخفق فيه.

لا تفوّت القراءات التأويلية المعاصرة هذه الفرصة لتدعي أنّها تحمل همّ صناعة النهضة الفكرية وضرورة البعث الحضاري للأمة من جديد، وأنّها تنطلق من جراح الأمة ومعاناتها، لتجدد لها دينها، وتطوّر في مناهجها وأساليبها لتواكب ركب الحضارة. ولكن أيّ نهضة يقصدها الحداثيون؟ وبركب أي حضارة يريدون الالتحاق؟

يستنسخ القراء الحداثيون التجربة الغربية مع الكنيسة في العصور الوسطى، ويستصحبونها في أعمالهم ومشاريعهم (التنويرية)، فكما ثار العلماء ضدّ الكنيسة في الغرب، فإنّ الحداثيين أيضاً ثأرون ضدّ كل ما هو إسلامي، فتجدهم يكتّون العداء للمنهج الأصولي - سواء صرّحوا بذلك أو أضمره ودسّوه في تفاصيل مشاريعهم التأويلية -، ويتهمونه بالقصور وعدم الصلاحية لهذا الزمان، كما يلصقون أي ضعف أو تخلف يصيب الأمة بالتراث - ويقصدون به الفهم الأصولي للنصوص الدينية -، بينما ينبهرون بالعقل الغربي المشكك في كلّ شيء، الناقم على كلّ شيء، المتنصّل من المبادئ

1 عبد الوليّ الشلبي: القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2013م، ص308.

الفصل الأول: روافد وبواثق تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

والأخلاق والفطرة البشرية، فيدعون إلى تبني العلمانية ويرون أنه لا يمكن تحقيق النهضة إلا بالقطيعة بين الدين والحياة العامة - السياسة والاقتصاد خصوصًا-؛ إذ "لم تعد الأديان في نظر أنصار الحداثة والعملة المحرك الأساسي للتنمية البشرية في العالم، فقد قامت بذلك الدور وحان زمن تخليها عنه"¹.

فالنهضة في القراءات المعاصرة تعني التخلص من قيود النص الديني، والتحرر من ضوابط المنهج الأصولي، والاقبال على المناهج الغربية في الفهم والنقد والتحليل والتفكيك... بكل ما تحمله من إيجابيات وسلبيات، وتطبيقها على التراث الإسلامي، وحتى على كلام الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ؛ ويسعون جاهدين إلى استغلال مختلف المناسبات -مقالات، ومؤتمرات، ومؤلفات...- لتمرير أفكارهم تحت شعارات حرية الرأي وتقويم التراث.

أولاً: حرية الرأي.

لطالما كانت حرية الرأي حقًا شرعيًا مكفولاً لجميع الناس في القرآن الكريم؛ "فأمر المسلم أن يقول كلمة الحق، أمام كل أحد، لا تأخذه في الله لومة لائم، وجعل ذلك من أفضل الجهاد، وأمره أن ينصح ولاية الأمور المسلمين، وينهاهم عن المخالفات، وأمره أن يرد على من يدعو إلى الباطل وينهاه، وهذا أعظم وأجمل نظام لاحترام الرأي"². وحتى الكافر كفله القرآن الكريم حرية الاعتقاد، شرط أن

1 محمد شقرون، الإسلام الأسود، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، كانون الثاني (يناير) 2007م، ص5.

2 عبد المؤمن بن حماد آل عمر: دين الحق، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط6، 1420هـ، ص95.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

يتحمّل مسؤوليّة اختياره في الدنيا والآخرة، قال الله ﷻ: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) [البقرة: 255]، ولكّل طائفة حقّ حرّية التعبير عن معتقداتهم -إذ الإيمان أمر قلبي لا يعلم إلّا بالتعبير عنه- شرط ألاّ تتطاول على مقدّسات المسلمين، وأن لا تتجاوز تلك الحرية حدود الذوق والأدب والأخلاق، فكما شرع الله تعالى حرية الرأي، تكفّل بجزء من يتعدى الحدود متذرّعًا بحقه في حرية الرأي، ومن ذلك قول الله تعالى مخاطبًا نبيه الكريم ﷺ أمرًا له بالصدع بدين الحق، مطمئنًا له بمجازات المعتدين المستهزئين: (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ) 94 إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ 95 [الحجر: 94-95]. إذن لا يجوز لأحد أن يتعدّى حدود الذوق والأدب، أو المبادئ والأخلاق العامّة، أو تعاليم الدين، باسم حرّية الرأي والتعبير.

إنّ للكلمة في الإسلام أثر عظيم في توجيه مصير الفرد؛ فالدخول في الإسلام بكلمة التوحيد، وقد تكون الكلمة طاردة له من رحمة الله تعالى، فكلمة الكفر تهوي بصاحبها في نار السموم، وفي الأثر عن أبي هريرة رضي الله عنه: قال "إن الرجل ليتكلم بالكلمة ما يلقي لها بالاً يهوي بها في نار جهنم وإن الرجل ليتكلم بالكلمة ما يلقي لها بالاً يرفعه الله بها في الجنة"¹. وقد أصبح مفهوم حرية الرأي في العصر الراهن مفهومًا ملعّمًا، يحمل شحنات سلبية كثيرة، خاصة عندما يصدر من المؤوّل الحديثيين، حيث يؤيّدون التوجه الغربي في فتح المجال للحرية المطلقة في شتى المجالات، فالبعث الحضاري يقتضي مبدأ الحرية الذاتية، يقول الشرفي: "فأنا حرّ في أن أفهم من ذلك النصّ ما لعله يختلف مع ما يفهمه غيري؛ لأنّي أنا المسؤول، لأنّ هذا النصّ يخاطبني مباشرة، المسؤولية ليست مسؤولية الشيخ الذي

1 الموطأ (ح1782، 2/985)؛ الترمذي (ح2314، 4/557)؛ وابن ماجه (ح3970، 2/1313).

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

علّمني، أو الذي يفتي لي، أو يجتهد مكاني¹. فتطبيق مفهوم الحرية الذاتية في فهم النص الشرعي كما يدعو إليه الشرقي، يفضي إلى ضياع النصّ بين المعاني الغزيرة المولّدة، وبالتالي ضياع الدين.

إنّ حرّية الرأي التي يدعو إليها الحداثيون هي في الواقع تأشيرة يمررون بها دبابات الهدم التي يستوردونها من الغرب، فيرفعون شعار حرّية الرأي كلّما تعلّق الأمر بإثارة الشبهات حول المقدسات الإسلامية، والتأويلات المنحرفة، والمروق من الدين؛ فالمرأة المتبرجة حرّة في التعبير عن ذاتها ولباسها، والزانية حرة في جسدها، والمثليّ الشاذ حرّ في اختياراته وميولاته...، لكنهم سرعان ما ينكصون رؤوسهم حيال هذا المفهوم الرقراق البراق إذا ما تعلّق الأمر بالحجاب، والتعفف، وتعدد الزوجات... وغيرها من التعاليم الإسلامية، فيعدّون المتحجبات والعفيفات نساء رجعيات متخلفات، أو أهنّ ضحايا مضطهدات مغلوب على أمرهن، وينظرون إلى الرجل الذي يتزوج بأكثر من زوجة واحدة على أنه رجل أناني شهواني يحتقر المرأة ولا يفكر إلاّ بنصفه السفلي! مالكم كيف تحكمون؟

ثانيًا: تقويم التراث.

أصبح تقويم التراث من حاجيات العصر في المجال العلمي، وأمر مطلوب مستحبّ على كلّ باحث مسلم قادر على المساهمة فيه في مجال تخصصه، وهو من واجبات العصر على علماء الشريعة والفقهاء المسلمين بصفة خاصة؛ ذلك أنّ الحركة النقدية في العصر الراهن حركة عشوائية يقوم بها من شاء، في أي مجال يشاء، فلو تخلّى المختصون على القيام بهذا الأمر، لاقتحم المجال غير المختصين من

1 عبد المجيد الشرفي: تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2009م، ص32.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

أصحاب المشاريع الهدمية، والمتطفلون، والعابثون...، ولا انجرّ عليه العبث بالمقدسات، وخلط المفاهيم، واضطراب الموازين، وهذا -للأسف- ما حصل جزء كبير منه في وقتنا هذا!

لا تكاد تخلو كتابات القراء المعاصرين من الحديث عن قضية "تقويم التراث"، انطلاقًا من ذم وإنكار التمسك بالتراث الفقهي والتفسيري وتقديسه، ورمي الفقهاء والمفسرين -ويطلقون عليهم اسم المؤسسة الدينية- باحتكار الدين، والوساطة بين الله تعالى وبين الخلق! ثم الانتقال من مستوى تشويه صورة (المؤسسة الدينية) والحث على نقدها أو رفضها، إلى الدعوة إلى اقتحام مجال الفهم المباشر والنقد والتأويل وفق المناهج الغربية؛ كونها أكثر علمية ومناسبة لمتطلبات التطور ومواكبة العصر.

ينتقد الشرفي ما يطلق عليه "التدين التقليدي" للمسلمين في المجتمعات الحديثة، ويدعوهم إلى التغلب على وطأة الموروث الديني في نفوسهم؛ بطرح أسئلة يتّهم فيها الفقهاء باحتكار الدين، وتنصيب أنفسهم وسطاء بين الله تعالى وعباده المسلمين؛ "فمن أعطى أحدًا من الناس حقّ التحدّث باسم الإسلام الصحيح؟ ومتى كان إنتاج فئة من العلماء معبرًا عمّا في قرارة نفوس المسلمين جميعًا؟ هل شاركوا الله في علمه بما في الصدور؟ ومن أدرهم أنّ المسلمين لن يتبنّوا في المستقبل فهما أعمق وأفضل من فهم لم يسد في النهاية إلّا أقلّ من أربعة عشر قرنًا، وهي فترة قصيرة في عمر الإنسانية الطويل؟"¹. إنّ التأمل في فحوى هذه الأسئلة -وما يليها من كلام لم ينقل في هذا البحث- ينمّ عن أحد أمرين: إمّا أنّ الشرفي يجهل حقيقة التراث والعلماء السابقين²؛ ومن ثمة يكون شفاء أسئلته

1 الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 93.

2 إنّ احتمال جهل الشرفي بالتراث أمر مستبعد بدليل هو نفسه يدعو إلى قراءة التراث، وأنّه سحّر نفسه لنقده، وإنما جاء ذكر هذا الاحتمال لقطع اعتراض المعارض بقراءة الأعذار بالجهل أو عدم وجود نية الإساءة.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

بالاطلاع على تاريخ علماء وفقهاء المسلمين، وتراثهم، فيكفّ عن هذه الافتراءات؛ إذ لا أحد من العلماء ادعى أنّ فهمه لكلام الله ﷻ هو الفهم الصحيح الخالد إلى يوم الدين. وإما أنّه يعلم الحقيقة ولكنّه يريد رسم صوة سلبية في أذهان الناس، وهي خطوة هدم لا بدّ منها عند جميع الحداثيين؛ حيث إنّ لا يمكن قيام أي مشروع حدائثي إلّا إذا ضاع الدين من قلوب المسلمين. وهو ما يؤكّده الشرفي نفسه إذ يقول: "وإذا كنّا اليوم نتحدّث عن إحياء التراث، ونبحث عن المنهج الملائم لقراءته، فإنّ من أؤكد الواجبات على الباحث أن يتخلّص من النظرة الوثوقيّة التي ميّزت هذا التراث"¹.

ليس الشرفي وحده، بل إنّ مسلسل التقليل من شأن الفقهاء، وتسفيه عقولهم، واتهامهم بالعجز والتقليد، يتكرّر في جلّ القراءات المعاصرة بمختلف توجهاتها، يقول أبو زيد "...عَجَزَ المفكر القديم عن ربط النصّ بالواقع والثقافة بصفة عامّة، وعن ربطه بغيره من النصوص بصفة خاصّة،...، ليس في حقيقته إلّا عجزاً عن مواجهة آراء السابقين واجتهاداتهم بالنقد والتمحيص، وهو عجز نابع من الإيمان بقداسة الأشخاص، ومن ثمّ الإيمان بسداد آرائهم واجتهاداتهم هذا الإيمان والولاء للماضي يشبه إلى حدّ كبير موقف الخطاب الديني المعاصر في تقديس المرويات القديمة، والاكتفاء بموقف التوفيق بينها، وعدم القدرة على تخطئة أي منها وصولاً إلى أي قدر من الفهم العلمي. وليس لهذا الموقف في القديم والحديث من تفسير إلّا سيطرة قوى التخلف على واقع المجتمعات الإسلاميّة، وهي قوى تقف ضدّ تحرير العقل وتحارب بضراوة أي محاولة لاتخاذ موقف نقدي من التراث"². كما يعتبر الجابري أنّ تمسّكنا بالتراث هو السبب الذي يفصلنا عن الحضارة المعاصرة؛ يقول: "التراث هو من

1 عبد المجيد الشرفي: لبنات، (154/1).

2 نصر أبو زيد: مفهوم النص، ص 81-82.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

انتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما، تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا وما زالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة¹. وفي نفس السياق يقول حسن حنفي: "ما زال التراث القديم بأفكاره وتصوّراته ومثله موجّها لسلوك الجماهير في حياتها اليومية، إمّا بعاطفة التقديس في عصر لا يسلك فيه الإنسان إلّا مدّاخًا، أو بالارتكان إلى ماضٍ زاهر تجدد فيه الجماهير عزاءً عن واقعها المضني"².

إن قضية تقويم التراث في التأويلات الحديثة للقرآن الكريم تسير في طريق الهدم لا البناء، وتحمل عدااء علماء الغرب للكنيسة لتسقطه -ظلمًا- على علاقة العلماء والباحثين المعاصرين بعلماء الشريعة السالفين، والتراث الإسلامي عمومًا. ويعمل الحداثيون على نقل ذلك العدااء إلى عامة المسلمين في شتى المناسبات والوسائل، من خلال التركيز على تلقف زلات الفقهاء والمفسرين وإشهارها على أنها مجرد نماذج عن التخلف والانغلاق ونهاية صلاحية التراث الفقهي، فيعمّمون حكم النادر والشاذّ والضعيف على عموم التراث الإسلامي، ومن ثمّة يقفزون إلى الإلحاح على التخلي عن المنهج الأصولي، وينادون بضرورة الانفتاح على المناهج الغربية، وتبنيها في فهم والتأويل النص الديني، بحجّة أنها الأكثر علمية وملاءمة لهذا العصر.

1 الجابري: التراث والحداثة، ص31.

2 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص15-16.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

المطلب الثالث: التذرع ببعض قواعد الشريعة الإسلامية.

يعمل القراء المعاصرون على استغلال بعض قواعد الشريعة الإسلامية لخدمة أفكارهم الضالة؛ فيؤولون معانيها على الوجه الذي يسمح بتسخير تلك القواعد لإضفاء الشرعية على مشاريعهم التأويلية.

الفرع الأول: قاعدة الشمول¹.

من أهم قواعد الدين الإسلامي أنه دين شامل، آخذ لجميع جوانب الحياة وشؤونها، لا يقصي منها شيئًا، تصديقًا لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ^{٨٩}﴾ [النحل: 89]، فلم يترك الدين الإسلامي أمرًا إلا وبينه، فبين ما أمر به، وما نهى عنه، وما أحله، وما حرمه، وما عفا عنه، سواء كان الوحي بلفظ الله تعالى، أو بلفظ الرسول ﷺ أو أظهره ﷺ بأفعاله.

أولاً: تجليات شمولية الشريعة الإسلامية ولوازمها.

الدين الإسلامي هو دستور الحياة ونظامها، وهو جامع لأصول الدين كلها، فالعبادات مقدرة ثابتة توقيفية، لا مدخل للعقل فيها، ولا مجال للقطع في إدراك عللها وأسرارها. وهو شامل

1 الشمول في اللغة يدل على دوران الشيء بالشيء وأخذه إياه من جوانبه، من ذلك قولهم: شملهم الأمر، إذا عمهم. مقاييس اللغة، (215/3).

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

لأصول المعاملات جميعها، ومنها حرمة أكل مال الناس وحقوقهم بالباطل، وحرمة التعدي على أعراضهم أو دمائهم، عملاً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ﴾ [النساء: 29]، وقول النبي ﷺ: {كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ وَعِرْضُهُ} ¹، ووجوب الوفاء بالعقود وما يجري مجراها امتثالاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]، ووجوب أداء الأمانات، والقضاء بالعدل تلبيةً لأمره عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا أَلَامُنْتَ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 57]، وحرمة الخيانة عملاً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 27]، ثم بين عقوبة من تعدّد حدوده وخالف أمره فقال: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: 1].

وهو جامع أيضاً لأصول الفضائل والأخلاق الرقائق كلّها، ومنها قول الله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوا﴾ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ^ط [البقرة: 194]، وقوله: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُظُمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: 134]، وقول النبي الكريم عليه السلام: {كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ} ².

ولذلك كانت الشريعة هي الميزان والمعيّار والمرجع لكلّ أمر من أمور الحياة، عملاً بقول الباري عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ

1 أخرجه مسلم في صحيحه، باب تحريم ظلم المسلم، وخذله، واحتقاره، ودمه، وعرضه، وماله، (ح 2564، 1986/4).

2 أخرجه البخاري في صحيحه، باب كلّ معروف صدقة، (ح 6021، 11/8).

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

فِي شَيْءٍ فَرَدُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴿النساء: 58﴾،
فقوله "فإن تنازعتم في شيء نكرة في سياق الشرط، تعم كل ما تنازع فيه المؤمنون من مسائل الدين، دقه وجله، جليه وخفيه، ولو لم يكن في كتاب الله ورسوله بيان حكم ما تنازعوا فيه، ولم يكن كافيًا لم يأمر بالرد إليه؛ إذ من الممتنع أن يأمر تعالى بالرد عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع"¹.

لما تجلّى شمول الشريعة الإسلامية لجميع مناحي الحياة، كان من لوازم الإيمان بهذه الخاصية ما يلي:

1 ما من تصرف أو حادثة إلاّ ولها حكم شرعي، علمه من علمه، وجهله من جهله؛ فلا تخلو واقعة مهما كان مجالها -سياسي، عسكري، اقتصادي، علمي،...- إلاّ وهي مندرجة تحت حكم من أحكام الشريعة الإسلامية، وواجب على الفقهاء والمجتهدين بيانه للناس، استنباطًا من النصوص، أو اجتهادًا بالرأي وفق القواعد الأصولية، تحقيقًا لمقاصد الشريعة الإسلامية.

2 لا يجوز الفصل العلماني بين أصول الحكم والشريعة، وبين أحكام الإسلام والعلم والنهضة والحضارة ونواميس الكون؛ حيث إن إقرار الفصل بينها هو خرم لمبدأ شمولية الشريعة الإسلامية، ونقض للوازمها. وادعاء عدم وجود أحكام خاصة بالمستجدات السياسية والعلمية والاقتصادية... وغيرها، هو تكذيب لنص القرآن الكريم، قال الله

1 ابن القيم: إعلام الموقعين، (1/103).

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

ﷺ: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 39]، وقال ﷺ في آية أخرى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89]؛ فواجب على من جهل أحكام الشريعة في مجال ما أن يسأل أهل العلم، وألاّ يحشر نفسه فيما ليس له به علم، فيهلك ويهلك.

3 يجب على كل من يودّ التخصص في مجال معين أن يعلم أحكام الله تعالى في مجال تخصصه؛ فالسياسي يجب عليه معرفة حكم الله تعالى في أمور الحكم وسياسة الرعية، والتاجر يجب عليه معرفة حكم الله في المعاملات المالية التي يقبل عليها، والباحث يجب عليه معرفة حكم الله تعالى في مجال بحثه¹...، لتكون حياته في طاعة الله ورضاه، قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ 164 لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ 165﴾ [الأنعام: 164-165].

4 لا يمكن أن تقوم للمسلمين حضارة متكاملة ومتزنة إلاّ بالتمسك بالدين الإسلامي؛ فالحضارة يمكن أن تقوم دون تدنٍ، غير أنّها تبقى حضارة ناقصة وغير متزنة؛ وهذا ما يجعلها هشة معرضة للانحيار في أي لحظة، كما يحدث في الغرب، وفي هذا الصدد يقول المفكر محمد

1 فهناك من يبحث في الغيبات، وهناك من يبحث لتطوير علوم السحر والكهانة، ومنهم من يبحث في مجال الهندسة الوراثية لتسهيل التحول الجنسي أو لتغيير خلق الله تعالى عن طريق التعديل الجيني (بالحذف أو الدمج أو الإضافة...) ظنًا منه أنّه يساهم في انتقاء السلالة البشرية أو الحيوانية الأفضل والأرقى!

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

إقبال¹: "يا أهل الغرب إنّ أرض الله ليست دار تجارة، فإنّ ذلك الذي يبدو لكم فضة أصيلة سرعان ما يتضح أنّ عياره قليل القيمة، وسوف تتحرر حضارتكم بخنجرها، لأنّ عشًا قد بني على غصن خفيف لا خلود أبدي له"²؛ ذلك أنّ الكمال والتوازن لا يتحقّق إلّا بارتقاء القيم، وعدالة القضاء والحكم، ونبيل الأخلاق، والاستقرار الروحي لأفراد المجتمع، وهو الأمر الذي لا يمكن بلوغ كماله إلّا بتوجيهات الخالق العليم الحكيم.

ثانيًا: موقف التأويلات الحديثة من قاعدة الشمولية.

اتفقت كلمة جلّ الحداثيين والعلمانيّة على إنكار قاعدة شمولية الشريعة الإسلامية؛ ذلك أنّه يشكّل عائقًا مباشرًا أمام الفكر العلماني الذي يفصل الدين عن الدولة، ويحصر الدين في الاعتقادات والعبادات، ويبعده عن التصرفات والمعاملات والعلم.

1 مُجّد إقبال (1294-1357هـ/1877-1938م): ولد في مدينة سيالكوت إحدى مدن إقليم البنجاب الغربية بالهند، كان شاعرًا ومتصوفًا، وفيلسوفًا ومفكرًا ومجدّدًا، دعا إلى انفصال المسلمين عن الهندوس، وكان له الفضل في تأسيس دولة باكستان وإن لم يكتب له رؤية هذا الانفصال في حياته، انطلق من رؤيته للذات التي يراها منبع كل تقدم، وأنها هي مولّد الطاقة لطالما تمسّكت بالمدد الإلهي، عاش ناقما على فكرة القومية والانقسامات بين المسلمين، وظلّ يدعو إلى تماسك المسلمين واتحادهم، وحدة كبرى تعيد قيام حضارتهم الإسلامية، ترك مُجّد إقبال رصيدا علميا كبيرًا في عدة مجالات -الشعر، الفلسفة، الفكر الإسلامي-، منها المحاضرات والمؤلفات الشعرية والنثرية، بعدّة لغات -الأردية لغته الأم، والفارسية، والانجليزية-، لعلّ أهمّها كتاب "تجديد الفكر الديني عن الإسلام"، ر: تقديم الشيماء الدمرداش العقالي لكتاب: مُجّد إقبال: تجديد الفكر الديني عن الإسلام، تر: مُجّد يوسف عدس، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2011م، ص13 وما بعدها.

2 المرجع نفسه، ص21.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

يدعي أركون أن الإمام الشافعي هو من أبدع القول بشمولية الشريعة الإسلامية، ثم جعل منه قاعدة أو مبدئًا أو قانونًا مطلقًا يحكم العمل الفقهي. غير أن تاريخية النص القرآني -التي يؤمن بها أركون ويدافع عنها- ترفض أن يكون القرآن شاملاً لكل شيء؛ "فلم يعد الفكر الحديث بقادر على الاكتفاء - كما الفكر الديني التقليدي - بالتحقق التاريخي من صحة الوقائع المعزولة من أجل ترسيخ الكتاب المقدس كقانون مطلق، أي كمعيار متعال ثابت لا تؤثر عليه أية مبادرة بشرية، وصالح أنطولوجيًا... مؤلف الرسالة قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة استراتيجية لإلغاء التاريخية".¹ ومن ثم فإن هذه القاعدة قاعدة بشرية لا يعول عليها في العصر الراهن، فإن كانت مناسبة لظروف زمان الشافعي، لكنه لم يعد صالحاً لزمنا المعاصر، فالفكر الحديث لم يعد يسلم بقانون مطلق وشامل لكل شيء.

من أغرب ما يقرأه الباحث، كلام عبد المجيد الشرفي حينما عجز عن إنكار قانون الشمول، حيث قال: " لا توجد عند الفقهاء أحكام خاصة مثلاً بالشركات على أنواعها (الخفية الاسم، ذات المسؤولية المحدودة، التعاونية... الخ)، ولا بالوظيفة العمومية رغم محوريّتها في الدولة البيروقراطية العصرية، ولا بانتخاب المجالس البلدية النيابية، ولا بميدان الشغل في المعامل الصناعية، ولا حتى بالنقل، وما ينشأ عن حركة المرور بالدراجات والسيارات، والشاحنات والقاطرات، والبواخر والطائرات، من حوادث يتعين تحديد المسؤولية فيها بكل دقة، بل أحكام تخصّ الكيمياء البيولوجية والتصرف في الموروثات وأطفال الأنابيب، ونقل البويضات وتجميدها"². لقد فضح الشرفي نفسه بهذا الكلام

1 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص74.

2 عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1991م، ص130.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

العجيب، وعرض نفسه للسخرية ليس فقط من قبل أهل العلم، بل ممن له أدنى حظ من العلم بالدين، فالبحوث المتخصصة والرسائل العلميّة والمؤلفات في هذه المواضيع ومثيالاتها عديدة ومتنوّعة، والجامع الفقهيّة والهيئات الشرعيّة تعقد كلّ حين ملتقيات ومؤتمرات لبحث أحكام النوازل والمستجدات وقراراتها متوفرة متاحة لكلّ من أراد معرفتها، فيكفي أن يمتلك هاتفًا مزودًا بالإنترنت، ليطلع على هذه القرارات وهو متكئ على أريكته؛ (فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ 44) [الحج: 44]. فقد ثبت أن النبي ﷺ أتمّ بيان جميع ما يحتاج إليه الناس في أمور دينهم ودنياهم، والمقصود بتمام البيان هنا ليس بيان جميع الأحكام التفصيليّة للمسائل والوقائع في كلّ عصر، بل المقصود بيان جميع الأصول والكلّيات والمبادئ التي ترجع إليها جميع المسائل والنوازل والمستجدات، "وهذا لا يخالف عليه من أهل السنة، فإذا كان كذلك، فالمبتدع إنما محصول قوله بلسان حاله أو مقاله: إن الشريعة لم تتم، وأنه بقي منها أشياء يجب أو يستحب استدراكها، لأنه لو كان معتقدا لكمالها وتمامها من كل وجه، لم يبتدع، ولا استدرك عليها، وقائل هذا ضال عن الصراط المستقيم. قال ابن الماجشون¹: سمعت مالكا يقول: "من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن مُحمَّدًا ﷺ خان الرسالة؛ لأن الله يقول: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) [المائدة: 4]، فما لم يكن يومئذ دينا، فلا يكون اليوم دينا"².

1 هو عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة ابن الماجشون، كنيته أبو مروان، المدني الفقيه، كان ضريراً و كان مفتي أهل المدينة، روى عن أبيه وعن مالك، توفي سنة 214 هـ. : القاضي عياض: ترتيب المدارك، ت: عبد القادر الصحرأوي وآخرون، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط1، (136/3 - 137)؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1900م، (166/3).

2 الشاطبي: الاعتصام، (65/1 - 66).

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

الفرع الثاني: قاعدة الختم¹.

جرت سنة الله تعالى في الخلق أن يرسل فيهم رسلاً من أنفسهم تذكّرهم بالله تعالى، وتبين لهم أحكام الله تعالى لتستقيم حياتهم، قال ﷺ: (رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِنَيْلَا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً¹⁶⁴) [النساء: 164]. وقد اتفقت جميع الرسالات السماوية في الدعوة إلى توحيد الله تعالى، ومكارم الأخلاق والفضائل، - كحسن الصبر، وحسن إكرام الضيف، والكلمة الطيبة...- غير أنّ الحكمة الإلهية شاءت أن تختلف الرسالات السماوية من حيث الشرائع والأحكام التفصيلية، يقول الحكيم العليم: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ⁵⁰) [المائدة: 50]. كما حكم ﷺ أن يكون النبي محمد ﷺ هو خاتم الأنبياء والمرسلين، فلا نبي بعده، قال الله عز وجل: (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً⁴⁰) [الأحزاب: 40]. وأن تكون الرسالة التي بعث بها هي الرسالة الخاتمة، فلا شريعة بعدها، وقد ثبت في القرآن الكريم أنه ﷺ لم يمت حتى أتمّ إبلاغ رسالة ربه تعالى كاملة، قال ﷺ: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً^ط) [المائدة: 4].

1 يقول ابن فارس: "الخاء والتاء والميم أصل واحد، وهو بلوغ آخر الشيء". مقاييس اللغة، (245/2).

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

أولاً: مفهوم خاتمة الرسالة المحمدية.

تعدّ الرسالة المحمدية هي الرسالة الخاتمة لجميع الرسالات السماوية، فلا شريعة بعدها، ولا شريعة معها؛ ذلك أنها جاءت مصدقة ومثبتة لبعض ما قضى الحكيم سبحانه وتعالى له بالبقاء والثبوت - كأصول الديانة -، كما جاءت ناسخة لجميع الشرائع التي قبلها، ومهيمنة عليها، فلم يبق لغيرها حكم، قال الله ﷻ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَيَّ اللَّهُ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٥٠﴾ [المائدة: 50].

وإن من لوازم مبدئ الختم كمال الرسالة الخاتمة وحفظها إلى يوم الدين، حتى تصل للناس صحيحة وكاملة مهما طال الزمن، وقد تكفل الله تعالى بحفظ هذه الرسالة وشمّلها بعنايته وهياً لها وسائل الحفظ والرعاية، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ٩﴾ [الحجر: 9]، فماذا بعد وعد الله بحفظ شريعته التي ارتضاها لعباده، إلا التسليم بها وتطبيقها على الوجه الذي يرضي ربنا.

ومن لوازم مبدئ الختم -أيضاً- امتناع النسخ، فبوفاته ﷺ انقطع الوحي، وتمّت الرسالة، فقد "ثبت بدليل مقطوع به أن رسول الله خاتم النبيين وأنه لا

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

نسخ لشريعته فلا يبقى احتمال النسخ بعد هذه الدلالة فيما كان شريعة له حين قبض¹.

لا ريب أنّ الحاكميّة —هي الأخرى— من أهم لوازم خاتميّة الشريعة الإسلاميّة، فلا حكم ولا سلطة لغيرها من الشرائع أو القوانين المستمدّة من غيرها؛ ذلك أنّه لما كان الإسلام هو الشريعة الخاتمة اقتضى أن يكون خالدًا إلى يوم الدين؛ فلا شكّ أنّه مستوعبٌ لجميع ما يستجدّ من الأمور إلى قيام الساعة، وهو حجة الله على خلقه جميعاً إلى يوم يبعثون، وقد أدرك هذا المعنى العماء في شتى العصور؛ ففي الأثر عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله، أنّه لما بايعه الناس صعد على المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: "أيها الناس! إنه ليس بعد نبيكم نبي، ولا بعد كتابكم كتاب، ولا بعد سنتكم سنة، ولا بعد أمتكم أمة، ألا وإنّ الحلال ما أحل الله في كتابه على لسان نبيه حلال إلى يوم القيامة، ألا وإنّ الحرام ما حرم الله في كتابه على لسان نبيه حرام إلى يوم القيامة،...ألا ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"².

ثانيًا: موقف التأويلات المعاصرة من قاعدة خاتميّة الشريعة الإسلامية.

يقتنص القراء المعاصرون مبدأ خاتمية الشريعة الإسلاميّة، ويؤوّلونه بما يخدم مشاريعهم التأويلية للقرآن الكريم، حيث يرى أحدهم أنّ المبدأ —الخاتميّة— يمكن فهمه على وجهين: الأول هو الختم من الداخل، وهو المعنى الذي فهمه علماء الشريعة من قبل، مفاده أنّ أيّ اجتهاد بشري يجب أن يكون

1 السرخسي: أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، ج2، ص60.

2 الشاطبي: الاعتصام، (144/1).

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

داخل المرجعية الدينية، فلا يخالف أصولها وقواعدها. ويعتقد الشرفي أنه ربما كان للسابقين عذر في هذا الفهم الذي يناسب مدركات عقولهم وظروف عصرهم، غير أنه اليوم قد ولى عصر قبول هذا النوع من الفهم، لأنه لا يواكب تطورات عصرنا¹. أمّا الوجه الثاني: هو الختم من الخارج، مفاده أن "هذا الختم يضع حدًا نهائيًا لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة، ومعيّار في السلوك، مستمدّين من غير مؤهلاته الذاتية"²، فهو بهذا الفهم لا يحتاج إلى الوحي، حيث إنّ غلق باب الوحي يأذن للإنسان بأن يعتمد على جهده الخاص، "...بما يدلّه عليه عقله، بما يوفره له ذكاؤه، بما تقتضيه مصلحته الفردية أو الجماعية، بما يحقق به إنسانيته ومنزلته السامية في الكون، بهذا يكون النبيّ حقا "شاهدا ومبشرا ونذيرا"، ويكون بأقواله وأفعاله "الأسوة الحسنة"، قد أعطى المثال في العدل والمحبة والرحمة والبرّ، وفي السلوك المستقيم عموما بما يتلاءم والأوضاع التي عاش فيها"³.

فالتأويلات الحديثة إذن تقرّ بخاتمة الشريعة الإسلامية، لا من حيث أنّها ختمت عملية التدرّج التشريعي لأحكام الله تعالى، وأكملت إرساء القوانين والنظم بحيث تستلزم حاكميتها على الكون إلى يوم يبعثون بصفة باتة ونهائية، بل إنّها تؤوّل مفهوم الخاتمة إلى انتهاء دور الدين في تسيير وتوجيه الكون، ونهاية صلاحيته فيه، بحيث يكون معنى الختم هو الوصول بالعقل البشري إلى مرحلة اكتمال النضج؛ إذ يمكنه أن يستغني بنفسه عن غيره، ويتحمّل مسؤوليته وتبعات اختياراته.

1 الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 88 وما بعدها.

2 المرجع نفسه، ص 91.

3 المرجع نفسه، ص 91.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

الحقيقة أنّ كلاما مثل هذا لا يتصور أن ينطق به إلا من يؤمن بالعشوائية أو الاعتبارية، ويعادي الدين والنظام والمنطق؛ إذ لو كان اكتمال نضج العقل حقيقة، كما يدعي المدّعي؛ لظهر ذلك واقعًا عند من لا يتبع شريعة سيدنا محمد ﷺ، ولكننا نراهم اليوم باعتمادهم على عقولهم - الناضجة - يكشفون عوراتهم، ويصيرون أنفسهم كالبهائم - كلابا وخنازير بشرية... -، ويغيّرون جنسهم، وينكح الذكر منهم الذكر، والأنثى الأنثى بعقد موثق معترف به قانونًا، ومبارك اجتماعيًا، بل وينكح منهم البشر الحيوان والجماد! أين النضج بربكم! بل أين العقل والذوق!

لو صحّ تصوّر الخاتمية على أنّها ترك الشريعة والوحي، وفتح المجال للعقل البشري الناضج، لما صحّ محاسبة الله تعالى العباد على كفرهم أو إشراكهم به؛ فكيف لمؤمن يؤمن بأنّ القرآن الكريم هو كلام الله تعالى، ويرتل قوله ﷻ: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخُسِرِينَ﴾ [آل عمران: 84]، ثمّ يدّعي أنّ الله تعالى لا يتعبّدنا بهذا الدين إلى يوم القيامة، ويترك لنا المجال لاجتهاداتنا العقلية، وفيما ما فينا من النقص والضعف، قال ﷻ: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28]، وتعترينا الزلات، وتغالبنّا الشهوات، ولنا نفس أمّارة، قال ﷻ: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [يوسف: 53]، كيف ونحن لا ندرك مصالحنا في الحياة الدنيا، فنشتري المأكولات والمشروبات والأجهزة المختلفة وفيها - ما فيها - من الأضرار والأخطار، ونصاحب من الناس من يبطن العداوة والبغضاء لنا، وقد نقرّبه لدرجة تمكّنه من الكيد منّا كما يشاء... وهذا لا شكّ نتيجة لجهلنا بمصلحتنا، وعدم اطلاعنا على الغيب، وقد قال الله تعالى على لسان رسوله الكريم ﷺ: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

(188) [الأعراف: 188]، فإذا كان الرسول المجتبي ﷺ يقرّ بأنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا، فأني لبقية البشر إدراك ذلك دون هدي ربّاني!

وما ذهب إليه عبد المجيد الشرفي وأمثاله شبيه بما ذهب إليه بعض طوائف الصوفية الذين يعتبرون الكشف والإلهام مصدرا للتشريع، فيتجدد التشريع كلما تجدد الإلهام والكشف للأولياء الصالحين؛ إذ يرى بعض المؤولة الجدد أن التدرج في التشريع هو ناموس يجب استمراره على مرّ الزمن، فقد ثبت تدرج الوحي في تشريع كثير من الأحكام خاصة في الأمور الحساسة _ كالخمر، والربا... _، وكذلك يجب _ حسبهم _ استمرار التدرج في التشريع بالاجتهاد الذي يقوم على كشف الأحكام التي لم تعد صالحة للتطبيق في هذا العصر؛ فتلغى أو تعدّل بما يناسب زماننا وظروفنا، فالتشريع الإسلامي يتميز بالتدرج، وهذا التدرج لا يقف عند جيل أو قرن، بل يجب اعتبار "الفرق الكبير البين بين ما أتى به الإسلام وجاء من أجله، وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالدا بخلوده؛ كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق وإقامة القسطاس العدل والمساواة بين الناس، وما هو في معنى هذه الأصول، وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله، دون أن تكون غرضاً من أغراضه، فما يضع لها من الأحكام إقراراً لها، أو تعديلاً فيها باق ما بقيت هي، فإذا ما ذهبت ذهبت أحكامها معها، وليس في ذهابها جميعاً ما يضرّ الإسلام، وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدّد الزوجات ونحوها"¹، وهذا كلام عظيم الخطر، فإنّ كان ظاهره يوهّم بالحفاظ على قانون التدرج في التشريع، غير أن تطبيقه؛ يؤول إلى نقض عرى الشريعة، وإلغاء العمل بكثير من أحكامها.

1 الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 29 - 30.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

لقد اقتضت حكمة الباري جلّ شأنه أن يكون تشريع بعض الأحكام وفق قانون التدرّج، واقتضى ذلك نزول القرآن منجمًا، قال تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا^ط 106﴾ [الإسراء: 106]، ومن حكم التدرّج في التشريع، مراعاة أحوال المخاطبين، لأنهم لو نزلت عليهم الأحكام جميعها دفعة واحدة لنفروا منها، ولاستقلوها، وإنّ الفهم الأصولي الإسلامي لقانون التدرّج في التشريع، يرى أنّه من أمر الله وحده، ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^ط وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ^ط 40﴾ [الرعد: 40]، فينتهي بانقطاع وحيه وذلك بوفاة الرسول ﷺ، فالتشريع شأنه عظيم، وأمره خطير، لا ينبغي أن يوكل للعقول البشرية القاصرة، وهذا المفهوم يخالف ما دعا إليه بعض المؤولة المعاصرون، من استمرار التدرّج في التشريع اعتمادا على اجتهاد العقل البشري (المتحرر) من أي مرجعية دينية.

ولعلّ معترضا يعترض بأنّ سيّدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه عمل بقانون التدرج في التشريع، فعطلّ العمل ببعض الأحكام؛ كعدم قطع يد السارق، وحرمان المؤلفة قلوبهم من الزكاة، رغم ورود النصّ بها صراحة، وفي ذلك مخالفة صريحة لمنطوق النصوص، وهو عمل بناموس التدرّج في التشريع.

فجوابه؛ أنّ سيّدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما كان له أن يخالف نصًّا شرعيًّا، ولا مقصدًا قطعياً، لا بالغائه، ولا بتعطيل العمل به، وإلّا كانت اجتهاداته في نطاق النصّ، وهي اجتهادات في تحقيق مناطات الأحكام، وهو مسلك دقيق، وباب عظيم لا ينبغي إلّا للخاصة من أهل العلم ذوي التقوى والورع، قال ابن مسعود رضي الله عنه: «لو وضع علم عمر في كفة ميزان، ووضع علم الناس في كفة لرجح علم

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

عمر¹. وما فعله عمر رضي الله عنه ليس إلغاء للحكم رأسًا، بل هو اجتهاد ظرفي منع فيه تطبيق منطوق النص لتخلف علة الحكم، وهي لطائف لا يدركها غير المتخصصين في الشريعة الإسلامية، ممن غلبت عليهم شقوقهم على الجرأة على دين الله تعالى، تحت شعار التجديد والحدثة والتنوير، وبذريعة تحقيق المصلحة مستغلين مقولة "حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله"، لينتهوا بذلك إلى إبطال كثير من الأحكام، وإلغاء الشريعة رأسًا.

ومن نواقض مبدأ الختم والحاكمية أيضًا ادعاء تكافؤ الأديان وصلاحيتها كلها إلى يوم الدين، حيث يعتقد نصر أبو زيد "أن القرآن يضع معيارًا للدين يتمثل في "الإيمان بالله واليوم الآخر" من جهة، وفي "العمل الصالح" من جهة أخرى. وفق هذا المعيار العام يكون الخلاص بالمعنى العام الدنيوي والأخروي على السواء... وهذا المعيار يستوعب كل الأديان من يهودية ومسيحية بالإضافة إلى الصابئة"²، واستدل بالآيات التي تبشر المؤمنين من أهل الكتاب بالأمن والنجاة في الآخرة منها قوله تعالى: ﴿وَشَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 11]، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِينَ مِنْ أَمَنِ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 61]، وقوله جل جلاله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبُونَ وَالنَّصَارَى مِنْ أَمَنِ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: 71]. ثم يبين أن وجه الخلاص ليس من ناحية اتحاد

1 الحاكم: المستدرك على الصحيحين، (92/3).

2 نصر أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2002م، ص 208.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

العقيدة فقط، بل إنّ المشيئة الإلهية هي التي اقتضت اختلاف الشرائع، وألاً يكون الناس أمة واحدة، الأمر الذي يقتضي أن يعمل اليهود بشريعتهم ويعمل النصارى بشريعتهم، ويعمل المسلمون بشريعتهم، مستندلاً بقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: 50]¹.

إنّ نصر أبو زيد في نقضه لقانون الختم عمل على انتقاء النصوص؛ حيث عزل النصوص التي تدلّ على أنّ القرآن هو الرسالة الخاتمة المهيمنة على جميع الرسالات، وأنّه لن يقبل أيّ دين بعد دين محمد ﷺ، وأنّ شريعته ناسخة لما قبلها من الشرائع، فهو المهيمن عليها جميعاً؛ ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخُسْرَيْنِ﴾ [آل عمران: 84]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا أَلْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ 19 فإنّ حَاجُوكَ فَقُلْ اسَلِّمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعْتِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا أَلْكِتَابَ وَالْأَمِينِ عَاسَلِّمْتُمْ فَإِنْ اسَلِّمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: 19-20]، وقوله جلّ جلاله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَايَكُمْ فَاسْتَفِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ 50 ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ 51 أَفَحُكْمَ الْجَهْلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ

1 نصر أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص 208 - 209.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ^{٥٢} [المائدة: 50-52]، فالآيات واضحة صريحة بينات على أنّ الدين الإسلامي الذي أنزل على النبي محمد ﷺ هو وحده دين الخلاص والنّجاة في الآخرة، وأنّ ما قام به أبو زيد هو اجتزاء للنصوص وبتر لها من سياقاتها، مما يوهم بصحّة افتراءه، ولكن بإرجاع النصوص إلى سياقاتها نلاحظ أنّ قول الباري ﷻ: **(لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا^{٥٣})** [المائدة: 50] جاء لبيان أنّ الله لا يظلم الناس، ولا يحاسبهم دون بلاغ لشرعه، كما بيّن الله عزّ وجلّ أنّ الرسل جميعهم جاؤوا بعقيدة التوحيد، وأنّه سبحانه بحكمته جعل لكلّ أمة شرعة ومنهاجاً خاصاً بهم يتناسب وقدراتهم وأحوالهم، ولكنّ تلك الشرائع خاصة بالأُمم التي أنزلت فيها ما بقيت، قبل نزول الرسالة العالميّة الخاتمة على النبي محمد ﷺ، قال تعالى: **(إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ^{٥٤})** [فاطر: 24]، فلمّا كانت الرسالة الخاتمة كانت هي وحدها الشريعة المحكّمة للناس كافّة: **(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ^{٥٥})** [سبا: 28].

ووجه آخر لنقض قانون الختم وذلك بالرفض المطلق لأيّ مرجعيّة دينيّة، وفتح المجال أمام العقل البشري بحجّة أنّ الديانات كلّها تكبح جماح العقل وتقيّده، وذلك ما ولّد صراعاً محتدماً بين علماء الشرع وغيرهم من العلماء، فيدعي أركون -مثلاً- أنّ "التراث الإسلامي (كالتراثين المسيحي واليهودي) يتمتّع بامتياز خاص هو: ممارسة الأستاذيّة العقائديّة على كل مسألة أو مشكلة تنبثق في التاريخ البشري،... إنّ التراث الديني إذ يدّعي احتكار المنهجية "الصحيحة" يدّعي في الوقت ذاته سيطرته على كلّ الميادين العلميّة التي ينبغي أن تتضافر وتتعاقد جهودها من أجل ممارسة أستاذيته العقائديّة. وهنا، في هذه النقطة بالذات، يتولّد الصراع المحتوم بين الفقهاء الذين يمارسون هذه الأستاذيّة العقائديّة، وبين كبار الاختصاصيين في المجالات العلميّة الأخرى كالتاريخ وعلم الاجتماع،

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

وعلم النفس، وعلم الألسنيات، وعلم السميائيات (الدلالات) والرموز والعلامات)،.. إلخ¹، وبالتالي ضرورة السعي لتطبيق مبادئ الفكر العلماني الذي دعا إليه أبو زيد بدعوى "أنه لا سلطان على العقل إلا العقل، ونقصد بذلك العقل كفاعلية ونشاط باستمرار، وليس العقل هو معقولات ثابتة كما يتوهم الإسلاميون".²

لا يتصور من مؤمن بما أنزل على سيدنا محمد ﷺ أن يصدر كلامًا كالذي نقل عن هؤلاء الحداثيين وأمثالهم، فكيف يكون "لا سلطان على العقل إلا العقل"؟ فهل هذا العقل مخلوق أم خالق، إن قلتم أنه مخلوق كان خاضعاً - كغيره من المخلوقات - لقانون الله الخالق في خلقه، وإن قلتم خالقاً؛ فلم لم يكتب لنفسه الخلود والسعادة الأبدية، لماذا يفنى، ولماذا يتعب، ويعجز،...، بأي منطق تحكمون؟ إن القول بنهاية صلاحية الشريعة في هذا الزمان، والمناداة بفتح الباب لسلطة العقل والعقل فقط، لا يصدران إلا من قبل أحد ثلاثة:

1 كافر مكابر؛ لا يؤمن برسالة سيدنا محمد ﷺ، ويعلم الحق ويبطره، قلبه كقلب الوليد بن المغيرة³، وإلا كيف يعقل أن عقلاً سليماً يرفض شرع الخالق العليم، ويعادي المنهج القويم، لينتصر إلى

1 أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 113 - 114.

2 نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 43.

3 قصة الوليد بن المغيرة معروفة، فعن عكرمة مرسلاً في قصة الوليد بن المغيرة أنه قال لرسول الله ﷺ: اقرأ علي فقرأ عليه ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون﴾ [النحل: 90] قال: أعد، فأعاد النبي ﷺ فقال: والله إن له لحلاوة، وإن عليه

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

العقل الذي جعل الناس قبل البعثة يعبدون أصنامًا صنعوها بأيديهم، وجعلهم في عصرنا الراهن _رغم الاكتشافات العلمية والبراهين القطعية على وجود الخالق سبحانه ووحدانيته_ ينتصرون لنظرية التطور، أو نظرية الصدفة... إلخ التي تستخف العقول، وتستبدل الأفعدة! والله في خلقه شؤون.

2 جاهل بحقيقة هذا الدين العظيم؛ إذ يساوي الدين الذي تولى العظيم ﷺ حفظه بعينه التي لا تنام، بغيره من الديانات التي أوكّل الله تعالى حفظها للبشر، فحرفوها بحسب أهوائهم وشهواتهم.

3 عميل؛ باع دينه وضميره مقابل زخارف الحياة الدنيا، فهو أجير ينطق -بعلم أو بجهل- بما تأزّه الشياطين؛ فهو لا يكلّ ولا يملّ، مدام الحساب البنكي زاخرًا، حتى أن منهم من يصل إلى تمزيق غطاءه بنفسه ليكشف عن عيوب فكره ودسائس سرارته.

لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وما يقول هذا بشر، وقال لقومه: والله ما فيكم رجل أعلم بالأشعار مني ولا أعلم برجزه ولا بقصيدته مني ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه هذا الذي يقول شيئًا من هذا والله إن لقوله الذي يقول حلاوة وإن عليه لطلاوة وإنه لمثمر أعلاه مغدق أسفله وإنه ليعلو وما يعلى وإنه ليحطم ما تحته"، ر: الاعتقاد للبيهقي، ص268.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

المبحث الثاني: روافد التأويلات الحديثية للقرآن الكريم.

إنَّ كلَّ عمل تجديدي -مهما كان مجاله- لا بدَّ له أن يبنى على جهود السابقين، مهما ادعى صاحبه الإبداع والاستقلال الفكري، إذ لا مفرَّ من إرساء قواعد بنيانه على أرضية تحتضنه. فالمقصود بروافد التأويلات الحديثية للقرآن الكريم هو تلك المصادر والسندات والدعائم التي يستمدُّ منها القراء المعاصرون الشبهات والافتراءات على الدين الإسلامي، ويقومون بإحيائها من جديد وتكريرها واتخاذها نواة يبدعون على ضوئها فهمهم وتأويلاتهم.

تكشف تفاصيل كتابات القراء المعاصرين عن المصادر التي يعتمدون عليها -بالرغم من عدم تصريحهم بها في بعض الأحيان- في تأويلاتهم، أو يحرصون على ربط قراءاتهم بها من خلال تكرار ذكرها في معرض التمجيد أو الاستدلال. ولا شكَّ أن الأعمال الاستشراقية، والمناهج الغربية في مقدّمة الروافد التي يعتمد عليها القراء المعاصرون، غير أنَّهم يحرصون -من حين إلى آخر- على إلحاق أعمالهم بالفرق الإسلامية السابقة التي اشتهرت بكثرة التأويلات وتمجيد العقل على اختلاف مسالكها: كالمعتزلة، والشيعة، والخوارج، والباطنية...، محاولين الانتساب إليها لإضفاء الشرعية -والأصالة- على أعمالهم، إضافة إلى الاستعانة بالأحاديث الضعيفة والموضوعة والآراء الشاذة لبعض الفقهاء والمفتين.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

المطلب الأول: الروافد الأساسية للتأويلات الحديثة للقرآن الكريم.

يقصد بها المصادر التي اعتمدها المؤولة الجدد بشكل رئيسي في قراءاتهم الحديثة للشريعة الإسلامية عامة، والقرآن الكريم بصفة خاصة.

الفرع الأول: الروافد الاستشراقية للتأويلات الحديثة للقرآن الكريم.

يظهر الفكر الاستشراقي جليًا في الكتابات المعاصرة في القرآن الكريم، سواء من خلال الاستشهاد المباشر بأقوال المستشرقين وتبني مناهجهم، أو باجتراح الشبهات التي بثها المستشرقون في مؤلفاتهم.

يصرّح أركون في مناسبات عديدة أن القرآن الكريم (الشفهي) ليس هو نفسه (أو على الأقل ليس كلّ) الموجود في المصحف. يقول: "المصحف الكتاب المكوّن من صفحات نقل إليها الخطاب القرآني تكوّن بحسب إجراءات ضبطتها وأشرفت عليها هيئات دينية في مجموعات، مدوّنة رسميّة مغلقة: رسميّة لأنّها ناتجة عن جملة القرارات المتخذة من قبل (سلطات روحية) تعترف بها الجماعة. ومغلقة لأنّه لا يسمح لأيّ كان أن يضيف أو يحذف كلمة، أو يعدّل قراءة في المجموعة المدوّنة التي اعتُبرت صحيحة"¹. ثمّ يردف منوهاً بجهود المستشرقين في نقد عملية جمع القرآن الكريم، قائلاً: "يفحص التاريخ الحديث هذه مسألة بتشديد نقدي أكبر، ولا سيما أن الجمع قد تمّ في مناخ سياسي شديد الاضطراب، وأوّل فحص نقدي لتاريخ النص القرآني جرى على يد المستشرق الألماني "نولدكه"

1 محمد أركون: نافذة على الإسلام، تر: صيح الجهم، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ص57.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

في مصنف ضخّم عنوانه *Geschichte des Qorano* الطبعة الأولى عام 1860م وتابعتها "شوالي" عام 1909م، و"بيرجستراسر برتزل" عام 1926-1930م. وحاول "ريجيس بلاشير" أن يمحّص هذا البحث، إذ اقترح ترتيبًا زمنيًا للسور¹.

كما يؤكّد أركون² على تاريخيّة الخطاب القرآني وربطه بالبيئة التي (تشكّل) فيها، وأنّه لا يختلف عن التراث اليهودي أو المسيحي، معضّدًا دعواه بالاستشهاد بأعمال المستشرق جاكين شابي³، يقول: "نحن نقول اليوم بأنّه كلام ذو سلطة مشابهة لسلطة العديد من الأقوال الأخرى السابقة التي شهدتها منطقة الشرق الأدنى، كانت السيّد جاكين شابي قد قامت بقراءة تاريخيّة منظمة ودقيقة للخطاب القرآني ذاته، ولم تأخذ بعين الاعتبار التفسيرات اللاحقة له، أو التبخر

1 مُجّد أركون: نافذة على الإسلام، ص 61-62.

2 لقد اشتهر أركون بنقده للمستشرقين، حيث يعتقد أنّهم لم يقوموا بعمل فكري منتج، بل محصّلة ما قاموا به هو جمع المادة العلميّة وترتيبها فقط، وهذا برأي أركون يرجع لعدم كفاءتهم وقلة علمهم.

غير أنّه في كثير من الأحيان يستشهد ببعض أعمال وأقوال من حضت أعمالهم بإعجابه كالمستشرق الفرنسيّة جاكين شابي.

3 جاكين شابي Jacqueline Chabbi، يهوديّة فرنسية من مواليد 1943م، مؤرخة وأستاذة الدراسات العربيّة في جامعة باريس الثامنة، متخصصة في تاريخ الإسلام المبكر؛ أي دراسة تشكّل الإسلام بوصفه دينًا ونسقا لاهوتيا وفقهيا، وتركز أبحاثها حول تاريخ العالم الإسلامي في العصور الوسطى عموما، تتلمذت على يد كبار المستشرقين، أمثال بلاشير، وكلود كوهان، وشارل بيلا وغيرهم، من مؤلفاتها: "ربّ القبائل-إسلام مُجّد" (1997)، "القرآن (المفسّر أو المفكك؛ صورة توراتية في الجزيرة العربية" (2007)، و"أركان الإسلام الثلاثة" (2017)، و"لقد أضعنا آدم" (2019)، و"إله الإنجيل إله القرآن" (2020). ر: عبد الحكيم فرحات: نبوة مُجّد ﷺ في الاستشراق الفرنسي المعاصر - جاكين شابي (أنموذجا)، ص 8-13.

الفصل الأول: روافد وبواثت تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

الأكاديمي الاستشراقي، ونتج عن ذلك كتاب مهم بعنوان: ربّ القبائل-إسلام محمد¹، ويضيف المعلق في تعليقه على الكلام السابق: "هذا الكتاب يعتبر حدثًا بالمعنى الحقيقي للكلمة، فهو يشكل أكبر عملية أرخنة للنص القرآني... ومعلوم أن الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخيّة عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالّي الذي يتجاوز التاريخ كليًا أو يعلو عليه"². لقد دلّت هذه الإشادة على أنّ أركون يعتمد على جهود بعض المستشرقين -وما جاكين شابي إلا نموذج- ويبيّن عليها، لذلك يردف قائلاً: "سوف نرى كيف أن هذه البديهة التاريخيّة المدعمة من قبل التحليل الألسني والسميائي للخطاب الديني سوف تقودنا إلى صياغة المقترح التالي: ما كان قد قُبل وعُلم وفُسّر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهوديّة المسيحيّة والإسلاميّة ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيًا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعّمة من قبل العصبية التاريخية المشتركة والإحساس بالإنتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع"³، وهذا ما يظهر عدم الاختلاف بين أركون وجاكين وأمثالهم من المستشرقين

1 أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت: هاشم الصالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، مارس 2005م، ص21.

2 المرجع نفسه، (تعليق هاشم الصالح على كلام أركون).

3 المرجع نفسه، ص21.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

كجولد تسيهر، وولش وغيرهم، في التشكيك في كل ما هو قطعي ومتواتر، انطلاقاً من التفريق بين القرآن الكريم (الشفهي) والمصحف (المكتوب)، إلى قذف الشبهات في شخص النبي محمد ﷺ، انتهاءً إلى تفكيك الأصول والفروع بعد ذلك.

يشيد أيضاً هاشم الصالح¹ بجهود المستشرقين في النقد التاريخي للقرآن الكريم فيقول في تعليقه على كلام أركون: "هكذا حظيت كتب المسيحيين بمسح تاريخي شامل، في حين أنّ تطبيق ذات المنهجية على القرآن لا يزال حديث عهد ولولا جهود كبار المستشرقين في هذا المجال لكانت معدومة تماماً"².

من ذلك أيضاً ترديد شبهة عدم تأسيس الشريعة الإسلامية على وحي إلهي، وإنّما هي اجتهادات بشرية أضفى عليها دعائها صفة القداسة والتعالي، إذ "لا بدّ من الاعتراف بأن الشريعة الإسلامية ليست فكراً إلهياً، وإنّما هي قوانين وأحكام نتجت عن فكر بشري قام ويقوم على تفسير وتأويل النص القرآني والأحاديث المنسوبة للنبي. الشريعة الإسلامية ليست بحدّ ذاتها مقدّسة، وإنّما

1 هاشم صالح: كاتب وناقد ومترجم حدّاثي سوري، ترجم جلّ أعمال أركون، وعلّق عليها بما يخدمها حتى اعتبر البعض تعليقاته امتداداً لفكر أركون، حصل على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون تخصص النقد الأدبي، من آثاره (معضلة الأصولية الإسلامية).

2 محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، الهامش الثالث، ص 22.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

حصلت على القدسيّة من قبل القائمين على الفكر الديني لتحسين فكرهم وفرضه على الغير بصفته فكرًا إلهيًا ينبع من نصوص إلهية¹.

الفرع الثاني: المناهج والقوانين الغربية المعاصرة.

تعتمد التأويلات الحديثة للقرآن الكريم على المناهج والقوانين الغربية بصفة شبه كليّة، وأغلبها مناهج مبنية على الشكّ في كلّ شيء (المؤلف والنصّ والقارئ جميعاً)، والنظرة المفتوحة للنصّ، وضرورة وجود التناص في أي نصّ (منتج ثقافي) بناء على إنكار الوحي، والقول بتراكميّة المعرفة، وكذا الإيمان بلا نهائية المعنى المستلزم للانهاية التأويلات... وغيرها من الأسس التي تميّز المناهج الغربية بصفة عامّة (الفيلولوجي، والإبستمولوجي، والأنثروبولوجي، والتاريخي...)، وقد تمّ شرح ذلك بالتفصيل في الباب الأوّل من الدراسة، لذلك سنذكر بعض المناهج والقوانين الغربية الأخرى الخادمة للقراء المعاصرين مهما كان المنهج الذي اختاروه لقراءتهم المعاصرة، والتي تكون حاضرة في جميع أعمالهم، لعلّ من أبرزها فلسفة العلمانيّة، ولوائح حقوق الإنسان.

1 نضال عبد القادر الصالح: المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص204.

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

أولاً: العلمانية مقابل الحاكمية.

تعدّ العلمانيّة من أبرز روافد المؤوّلّة الجدد، لما يتدجّج به هذا المفهوم من الأفكار المعاديّة لكلّ ما هو غير مادي، وفي مقدّماتها الدين. حيث إنّ العلمانيّة¹ هي أحد المفاهيم الفلسفيّة الدخيلة على الثقافة الإسلاميّة، وتعني السلطة الدنيويّة أو اللادينيّة، فالعلمانية هي أيديولوجيا تشجع المدنية والمواطنة وترفض الدين كمرجع رئيسي للحياة عامّة والممارسات السياسيّة بصفة خاصّة². فهي تؤكّد بصفة عامّة على التفسير المادي للحياة والكون، وتناهض الجوانب الوجدانية الروحيّة الإيمانيّة في الحياة العامّة للمجتمعات والدول. حيث ينبغي - من المنظور العلماني - على المؤسسات والممارسات السياسية والعلمية والثقافية... في الحياة العامّة أن تكون بمعزل عن أحكام الدين، فلا يصحّ تقييد العلم بأحكام

1 الصحيح أنّ العلمانية بفتح العين وليس بكسرهما، كما يوّد البعض تهذيب المصطلح لتمريره في الأوساط الثقافية الإسلاميّة دونما اعتراض؛ ذلك أن مصطلح العلمانية هي ترجمة للكلمة الإنجليزيّة secularism، المشتقة من الكلمة اللاتينيّة Saeculum، والتي تعني العالم أو الدنيا، وتوضع مقابل الكنيسة، ولا علاقة له بكلمة العلم التي تترجم بالإنجليزيّة إلى Science، إذ يسمى المذهب المنسوب إليها (المذهب العلمي) بالإنجليزيّة Scientism.

"وقد استخدم مصطلح Secular لأول مرة مع توقيع صلح وستفاليا سنة 1648م، الذي أنهى أتون الحروب الدينية المندلعة في أوروبا، وبدأ ظهور الدولة القومية الحديثة، أو الدولة العلمانية، حيث قامت الدولة بعلمنة ممتلكات الكنيسة، بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينية أي إلى سلطة الدولة المدنية". المعجم الفلسفي، ص 345.

2 ر: المعجم الفلسفي، ص 344 وما بعدها.

الفصل الأول: روافد وبواثت تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

الدين - كأن يقال هذا علم لا يجوز طلبه شرعاً لما فيه من الضرر مثلاً، أو أن تلغى بعض الفرضيات أو النظريات العلميّة في تفسير إيجاد الكون أو المخلوقات بحجة أنّها تخالف المعتقدات الدينيّة-، كما لا يصحّ تدخّل الدين في شؤون سياسة الدولة وعلاقاتها الداخلية والخارجيّة، أو أن تسنّ قوانين دستوريّة تنصّ على أنّ دين الدولة هو الإسلام مثلاً، فجميع هذه الأمور تبنى على أساس تحقيق المصلحة الدنيويّة، ويبقى الدين حرّيّة شخصيّة للأفراد؛ فلكل شخص أن يعبد ما يشاء، أو ألاّ يعبد أي شيء.

أمّا الحاكميّة فهي قاعدة من قواعد الشريعة الإسلاميّة، وتعني أنّ الحكم لله وحده، وذلك برّد المسائل إلى القرآن الكريم والسنة النبويّة المطهّرة، فإن لم يذكر حكمها صراحة ألحقت بأنسب الأحكام إليها تحقيقاً للمصلحة العامة وفق القواعد الشرعيّة. فأمر من أمور الحياة العامة لا يتنافى مع المقاصد العامة للشريعة الإسلاميّة، هو أمر مقبول شرعاً، ولو صدر من كافر¹؛ فأمر إداري في الأنظمة الوضعية يراد به تنظيم الأمور وضبطها وإتقانها - كتنظيم شؤون المؤسسات وموظفيها، وضبط تسييرها وإدارة أعمالها... - على وجه يحقق المصلحة العامة، ولا يخالف قواعد الشرع، فلا مانع منه. "ولا مخالف فيه من الصحابة، فمن بعدهم. وقد عمل عمر رضي الله عنه من ذلك أشياء كثيرة ما كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ككتبه أسماء الجند في ديوان لأجل الضبط، ومعرفة من غاب ومن حضر كما قدمنا إيضاح المقصود منه في سورة «بني إسرائيل» في الكلام على العاقلة التي تحمل دية الخطأ، مع أن النبي

1 حلف الفضول أنموذجاً عن قبول الإسلام ومباركته للمجهودات الجماعيّة التي كانت في الجاهلية، أي زمن الكفر.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

ﷺ لم يفعل ذلك، ولم يعلم بتخلف كعب بن مالك عن غزوة تبوك إلا بعد أن وصل تبوك ﷺ. وكاشترائه -أعني عمر رضي الله عنه- دار صفوان بن أمية وجعله إياها سجنًا في مكة المكرمة، مع أنه ﷺ لم يتخذ سجنًا هو ولا أبو بكر¹.

ويحاول العلمانيون في الأوساط المسلمة رسم صورة معاكسة لمفهوم الحاكمية، لتغيير الناس من الدين الإسلامي، وبالمقابل يحاولون تلميع وجه العلمانية وإظهارها في صورة مهذبة لا تعكس حقيقتها؛ وبالتالي تقبل العلمانية المناهضة لتدخل الأديان في الشؤون العامة، وتقييد دور الشريعة وحصرها في الممارسات الشخصية للأفراد تحت مسميات الحرية والحداثة والتجديد والتنوير وغيرها. يقول أحد العلمانيين في هذا الصدد: "العلمانية قيمة إنسانية أساسية أسيء فهمها إلى حد بعيد، العلمانية هي نظرة شاملة إلى العالم، تؤكد استقلالية العالم ومكوناته وأبعاده وقيمه بالنسبة إلى الدين ومكوناته وأبعاده وقيمه، وهي علاقة حياد إيجابي بين جميع الأديان والإيديولوجيات... وهي تؤكد على قيمة كل إنسان من دون الرجوع إلى معتقده الديني"²، وهذا كذب صراح، فنحن نرى واقعًا كيف يضطهد الشخص في الدول العلمانية بسبب لون بشرته، أو معتقده (المسلمين في بورما والهند، وفرنسا نموذجًا)، فلا داعي لتزويق الذمات الأصيلة التي لا تنفك إلا بموت حاملها.

يحاول -ذات العلماني- تحريف معنى مبدأ الحاكمية في الشريعة الإسلامية، بإعطائه مفهومًا ديكتاتوريًا محضًا، يقول: "مبدأ (الحاكمية لله وحده) يرفض الديمقراطية بصفتها حكم الشعب الذي

1 محمود المنيأوي: الجموع البهية للعقيدة السلفية، مكتبة ابن عباس، مصر، ط1، 1426هـ-2005م، (392 /2).

2 نضال عبد القادر الصالح: المأزق في الفكر الديني، ص209.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

هو مخالف لحكم الله لأنّ التشريع والتحليل والتحريم والنهي لله الذي خلق السماوات والأرض وليس لمخلوق -سواء أكان فردا أم جماعة أم أمة أ شعباً- أدنى نوع من أنواع المشاركة لله الكبير المتعالي في أي شيء من ذلك. والديمقراطية في نظر الفكر الديني تعني (سيادة الشعب)، وهي كفر إذ لا سيادة إلاّ لله...ولها مسمى واحد هو (حكم الطاغوت)¹

ويضيف إلى افتراءاته: "الديمقراطي ملزم بالوفاء والالتزام بحقوق الإنسان وبمبدأ التمثيل السياسي للجميع، وتداول السلطة بناء على انتخابات حرّة تمثّل أكبر قطاع ممكن من أفراد الشعب وبالمساواة القانونية. وهو مطالب بالالتزام بحرية الفكر والدين والعقيدة، كما أنّه مطالب بالتمسك بمساواة النساء الحقوقية بالرجال وبالألّا يعتبر قضايا المرأة خارج الحقل السياسي. الديمقراطية تقوم على مبدأ أن الشعب هو صاحب الحق في التشريع وفي الحاكمية، وهذا جميعه نقيض الفكر الديني ولبدأ الحاكية"².

الكلام السابق لهذا العلماني هو عيّنة عن مقالات العلمانيين، وهو كما يتجلّى مدجج بالأباطيل، والألغام التي قد تباغت العامي فتقتل ولاءه لدينه، ثمّ إيمانه برّبّه، لينتهي إلى الإلحاد والضياع. فهو يصوّر الدين وكأنّه عائق أمام الحضارة والنهضة والتطور، ويصوّر الفقهاء والعلماء المسلمين كأنّهم رهبان الكنيسة الذين يدعون امتلاك صكوك الغفران، وهذا لا شكّ بهتان ما أنزل الله به من سلطة، وهو مناقض تمامًا لمفهوم الحاكمية -كما سلف الذكر-، كما أنّ في الشريعة الإسلامية ما هو أفضل من "الانتخابات" القائمة على أساس أن الحكم يقوم على رأي الأغلبية، فالدين الإسلاميّ قدّم الحلّ الأفضل والأنجع وهو أن الحكم يقوم على أساس الشورى، والتي تعني باستشارة

1 المرجع نفسه، ص179.

2 المرجع نفسه، ص180.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

الخبراء وأهل العلم المحنكين - ولا بأس من توسيع الاستشارة إلى الجميع - لكنّ الحكم لا يكون على أساس رأي الأغلبية، بل على أساس الرأي الأصح أو الأقرب لتلبية أو تحقيق المصلحة العامة للبلاد ولو كان الرأي صدر من شخص واحد، ما دام الدليل يقوّي رأيه ويبرهن على أنّه الرأي الأقوم والأصح. أمّا مسألة مساواة المرأة للرجل فهي مكفولة شرعًا ولكنها ليست على إطلاقها، فهما لا يتساويان في بعض الوظائف والواجبات احترامًا لخصوصيّة كلّ منهما، واستجابة للمتطلّبات الفطريّة لكلّ منهما¹.

1 أعتقد أن مسألة الاختلاف بين الرجل والمرأة مسألة لا تحتاج إلى بيان لكل من له قلب سليم، غير أنّ الوضع الشاذ يجبر على توضيح بعض الواضحات، علّها تزيل بعض الغمائم المترابكات على بصيرتهم، فالفطرة ترفض أن يوظف الرجل في مصلحة توليد النساء، فحتى الكفار تعجّ غرف التوليد لديهم بالنساء القابلات، ويقل عدد المختصّين الذكور فيها، بينما مجال البناء والأشغال العموميّة على سبيل المثال تتوافق مع طبيعة خلقه الرجل وبنيتّه القويّة. كما أنّ علماء النفس والاجتماع في المجتمع الغربي -الذي جرّب وعاش تجربة المساواة بين الجنسين، وبات يعاني من تبعاتها الاجتماعية والصحيّة- أصبحوا ينادون بضرورة عدم المساواة بين الجنسين، لإعادة التوازن للمجتمع، يقول أحد علماء الاجتماع الغربيين: بعد سنوات من البحث تأكّد لدينا أنّ الوظائف التي تهمّ بالجانب المعنوي للإنسان تصلح لها المرأة ومن ذلك التعليم والصحة. أمّا الوظائف التي تتعلّق بالجانب المادي كالبناء، والصناعات المختلفة.. فإنّها أنسب للرجال، ويخفق فيها النساء غالبًا. واستثنى من الوظائف المعنوية القضاء والسياسة، قال لأهمّما وظيفتان يكثر فيهما التوتر والضغط، وهذا ما لا تتحمّله المرأة لأمرين: الأوّل طبيعتها العاطفيّة، والثاني خصوصيتها الفيسيولوجيّة مشيرًا بذلك لأيام الدورة الشهرية والحمل وما يتبعه من وحم ونفاس وهي في تلك الحالات جميعها في حالة ضعف فيسيولوجي ومعنوي لا تقوى معه على تحمّل المزيد من المسؤوليات والضغوطات، قال وتعطي هذه القسمة في الوظائف بين الجنسين إنتاجية عالية وتوازن مذهبًا في المجتمع. شاهدت هذه التصريحات في مقطع مرئي باللغة الإنجليزيّة لكنّه مستقطع من حوار طويل فلم أتمكّن من الحصول على اسم العالم الذي أدلى بهذه التصريحات.

الفصل الأول: روافد وبواثق تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم

ثانيًا: حقوق الإنسان في الفكر الغربي.

من أهمّ مستندات القراء المعاصرين القوانين الوضعيّة واللوائح والاتفاقيات الغربيّة المتعلّقة بحقوق الإنسان، ويتضح ذلك من كلامهم تصريحًا تارة وتلميحًا تارة أخرى، يقول أحد مساندي التأويلات الحديثة للقرآن الكريم، متهمًا الدين الإسلامي بالاستبداد والحجر على عقول النّاس ووأد حرّياتهم: "إن الشريعة وحقوق الإنسان يتعارضان ويتناقضان تمامًا. ففي الوقت الذي تعطي فيه لائحة حقوق الإنسان الفرد حرّيّة الفكر والرأي والعقيدة، واختيار دينه وتغييره ساعة يشاء والتعبير عن كلّ ذلك بشتى الوسائل، فإن الشريعة تعاقب أي رأي يخرج عن إطارها وتعاقب بالموت من تسوّّل له نفسه الخروج عن إطار الفكر الديني وخطابه"¹.

1 نضال عبد القادر الصالح: المأزق في الفكر الديني، ص181.

الفصل الأول: روافد وبواحي تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

المطلب الثاني: ثنائية العقل والوحي.

يعدّ العقل¹ أهم خصيصة ميّز الله بها الإنسان، وفضّله على سائر مخلوقاته، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. ولما كان العقل آلة الفهم والإدراك ووسيلة التدبّر والتمييز، فقد جعله الباري سبحانه وتعالى مناط التكليف، وقد دعانا الله ﷻ إلى إعمال العقل وطلب العلم والتدبّر في آيات الله، فقال عزّ وجلّ: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 111]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: 25]، وقال ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 81]، وقال ﷻ: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، وقال ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رُوسًا وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد: 3-4]، وفرّق بين من يُعمل عقله لإدراك شرع ربّه، وبين من يغلّق عقله، ويتبع هواء أو يستكبر، ويرضى بما لقّنه له آباؤه، فقال ﷻ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَؤُلَا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 10]، وقال ﷻ: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِينَ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [هود: 24]، وقال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا

1 العقل في اللغة: المنع، فالعقل هو الذي يمنع النفس من فعل الشهوات والمحرمات، أما في الاصطلاح: فهو قوّة ومملكة أنيط بها التكليف.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

وَلَهُمْ عَذَابٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿179﴾ [الأعراف: 179]، وقال ﷺ: «أَمْ تَحْسِبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿44﴾ [الفرقان: 44].

تبيّن من الآيات المتوافرة أنّ العقل والشرع متلازمان، لا يستغني أحدهما عن الآخر، فمن له عقل ولم يوظفه في معرفة شرع الله، والتدبّر في آياته المسطورة والمنظورة، وتاه في غياهب الكفر، وبقي في ظلمات الجهل، فمثله كمثل الأنعام بل حاله أضلّ، ومن كان مؤمنا بالله متبعاً لشرعه، لكنّه أغلق على عقله، وجمّد مداركه، ورضي بالاتباع والتقليد، كان إيمانه ضعيفا، وما أن تأتيه الشبهات إلا اهتزّ إيمانه وحُشي عليه. فإنّ إعمال العقل في الشرع منهج ربّانيّ، يوصل سالكه المتجرّد عن حجب الشهوات، المتخلّص من الأهواء والشبهات، والوساوس والخطرات، إلى الإيمان الصحيح، ويهديه إلى الفهم القويم، ويرتقي به إلى اليقين، ويدحض عنه ما اعترضه من شبهات، ويحيب ما اختلجه من إشكالات، ويشفي عليه، ويروي غليله، ويقوم رأيه، ويوقظ ضميره.

فقد أمرنا ربّنا عزّ وجل بالتأمّل، والتدبّر، والتفكّر، والنظر في مآلات الأمور وعواقبها، ونهانا عن التقليد في غير ما آية، وفيه تشجيع على إدامة الاجتهاد والاستدلال والاستنباط، ما دامت الأرض والسموات؛ إذ لكلّ عصر معطيّاته، وخصوصيّاته، ونوازله، ومستجدّاته. وقد أثر عن سهل بن عبد الله التستري أنّه قال: "لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه؛ لأنّه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنّه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنّما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله عليه، وكلام الله غير مخلوق، ولا تبلغ إلى نهاية فهمه فهوم محدثة

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

مخلوقة"¹. وقد شاءت الإرادة الإلهية أن يكون في عصر شذمة يخطون خبط عشواء في شرع الله تعالى، يقول الشاطبي: "لأنه لما نظرنا في طرق البدع من حين نبغت، وجدناها تزداد على الأيام، ولا يأتي زمان إلا وغريبة من غرائب الاستنباط تحدث، إلى زماننا هذا. وإذا كان كذلك فيمكن أن يحدث بعد زماننا استدلالات آخر لا عهد لنا بها فيما تقدم، لا سيما عند كثرة الجهل، وقلة العلم، وبعد الناظرين فيه عن درجة الاجتهاد"².

الفرع الأول: حدود العقل وآفاقه في الميزان الشرعي.

يعدّ العقل أحد الكليات الكبرى التي جاء الإسلام بالمحافظة عليها، وهو مناط التكليف، وأساس التكريم والتشريف، فالله جلّ ثناؤه "مَنَّ عَلَى الْعِبَادَ بِعَقُولٍ، فَدَلَّهِمْ بِهَا عَلَى الْفَرْقِ بَيْنَ الْمُخْتَلَفِ، وَهَدَاهُمْ السَّبِيلَ إِلَى الْحَقِّ نَصًّا وَدَلَالَةً"³.

غير أنّ العقل ملكة في مخلوق -بشر- فلا شك أنّها محدودة القدرات، يشوبها النقص والخطأ كغيرها من الحواس والملكات، فلا يمكنها إدراك حقيقة الغيبات على وجه اليقين، ولا تحصيل أسرار الحكيم في العبادات، بينما قد يصل إلى الكشف عن علل بعض الأحكام في المعاملات. وقد اختلف موقف السلف في قضية العقل والوحي على ثلاثة اتجاهات:

1 الزركشي: البرهان في علوم القرآن، (1/ 9).

2 الشاطبي: الاعتصام، (12/2).

3 الشافعي: الرسالة، ت: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، ط(غ م)، التاريخ (غ م)، (1/ 501).

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

الاتجاه الأول: يرى أنّ العقل قد يستقلّ بنفسه في التشريع والتحسين والتّقييح، وهذا قول المعتزلة.

الاتجاه الثاني: أعرض عن العقل وألغاه وخالف مقتضاه في فهم النصوص الشرعية، وهذا مسلك الباطنية من المتصوفة وغيرهم.

الاتجاه الثالث: وسط بينهما، وهو رأي جمهور الأمة من أهل السنة، وهذا الاتجاه جعل العقل شرطاً لفهم الشرع، وإدراك معانيه، وأنّه لا يستقلّ بنفسه في التشريع، قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ﴾ [النساء: 81]، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: 69]، وأنّ العقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح، وأنّ النقل الصحيح حتّى على إعمال العقل، والتأمّل والتفكّر والتدبّر في الآيات في الآفاق وفي الأنفس وفي كلام الله تعالى في غير ما موضع، من ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 81]، وقوله جلّ ثناؤه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [الحج: 25]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مِهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى 52 كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى 53﴾ [طه: 52-53]، وقوله جلّ شأنه: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسْكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى 126﴾ [طه: 126]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ 44﴾ [الحج: 44]، وقوله تباركت أسماؤه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ 23﴾ [الروم: 23]، وقوله جلّ ثناؤه: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

رَزَقْنَكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ^ط (27)

[الروم: 27].

الفرع الثاني: التأويلات المعاصرة والعقل عند مدرسة الرأي.

غلب على مدرسة الرأي إعمال العقل في استنباط أحكام النوازل عن طريق الأقيسة، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والعرف، وسدّ الذرائع، وغيرها من الأدلة العقلية الاجتهادية، وذلك في الفروع خاصّة، وفيما لم يصحّ فيه الدليل المنقول، مع ضرورة تقديم الكتاب والسنة الصحيحة على الاجتهاد بالرأي، واشترطوا لقبوله شروطاً منها: ألا يكون للمسألة دليل نقلي صريح؛ فلا يلجأ للرأي والاجتهاد في معرض النص، ومنها: ألا يخالف الرأي نصّاً أو معلوماً من الدين بالضرورة؛ ومن ذلك قول الإمام علي عليه السلام: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسخ على ظاهر خفيه»¹؛ أي لو كانت أحكام الشرع تعرف بتحكيم العقل منفرداً، لحكم العقل بأن المسح لأسفل الخف، لأنه الأولى بالاتساح، وعلوق النجاسات به، وهذا خلاف ما أمر به الشرع، ومنها: أن يستند إلى دليل شرعي فلا يقبل مجرد الرأي

1 أخرجه البيهقي في السنن الصغير: (129/59/1)، والدارقطني في سننه: (783/378/1)، وأبو داود في سننه: (162/63 /1)، وصححه الألباني.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

الميتي على الظنّ والحرص والنظر المجرد عن الدليل الشرعي¹، ولا يلجأ للتأويل باعتباره مسلكا اجتهادياً إلا للضرورة.

ولاريب في وجود اختلاف شاسع بين مناهج التأويلات المعاصرة ومنهج مدرسة الرأي، ويمكن اختصار أهم هذه الاختلافات في النقاط التالية:

أولاً: من حيث الناظر في الأدلة: أنّ الناظر في الأدلة (النصوص الشرعيّة) في مدرسة الرأي هو العالم المتخصص في علوم الشريعة الذي تتوفّر فيه شروط الاجتهاد من علم باللغة العربية وعلم بأسباب النزول وأسباب الورود وغيرها، بينما في التأويلات المعاصرة فلا يشترط فيه التخصص ولا بلوغ درجة الاجتهاد فيمكن لعالم فزيائي ليس له علم بشروط الاجتهاد أو قواعد الاستنباط والتعارض والترجيح أن يفسّر نصّاً شرعياً.

ثانياً: من حيث مجال الاجتهاد والتأويل: الاجتهاد العقلي في مدرسة الرأي يختصّ بالفروع، أمّا في التأويلات المعاصرة فيشمل جميع النصوص، والأصول والفرع جميعاً دون استثناء.

ثالثاً: من حيث ضوابط وشروط التأويل والاجتهاد العقلي: أنّ من شرط قبول الاجتهاد العقلي عند مدرسة الرأي ألاّ يعارض نصّاً قطعياً، أو مصلحة شرعية، أو قاعدة عامة من قواعد الشرع، بينما أغلب التأويلات المعاصرة لا تتقيّد بهذه الضوابط.

1 ر: الجيزاني: معالم أصول الفقه، ص471.

الفصل الأول: روافد وبواثت تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

رابعاً: من حيث القبول أو الرفض للاجتهاد العقلي: الرأي المقبول عند مدرسة الرأي هو ما استند إلى دليل شرعي، أمّا في التأويلات المعاصرة فلا يشترط الدليل، وإن اشترط فليس الدليل الشرعي بل العقلي أو العلمي أو الفلسفي.

الفرع الثالث: التأويلات المعاصرة والعقل عند المعتزلة¹.

يعدّ العقل مصدراً عظيماً من مصادر الاستدلال والتشريع عند المعتزلة؛ يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل"². وقد يستقلّ بإثبات الأحكام حيناً، وقد يتعاوض مع الشرع حيناً أخرى، يقول أبو الحسين البصريّ مبيناً ذلك: "باب فيما يعلم بأدلة العقل وما يعلم بأدلة الشرع: اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط وإما بالشرع فقط وإما بالشرع وبالعقل"³، وقد استدللّ المعتزلة بدليل العقل في العقائد، فبيّن أبو الحسين البصريّ وجه الاحتجاج به في الأصول فيقول:

1 المعتزلة: فرقة إسلامية نشأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي، وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة، مما أدى إلى انحرافها عن عقيدة أهل السنة والجماعة. وقد أطلق عليها أسماء مختلفة منها: أصحاب العدل والتوحيد، والقدرية والعدلية والمقتصدة والوعيدية. وأصولهم خمسة هي: العدل، والتوحيد، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (1/ 64-69).

2 عبد الجبار المعتزلي: الأصول الخمسة، ت: فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريب والنشر، مجلس النشر العلمي، الطبعة الأولى، 1998م، ص 88.

3 أبو الحسين البصري: المعتمد، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ، (2/ 327).

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

"وأما المعلومة بالعقل فقط فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفًا على العلم به؛ كالمعرفة بالله، وبصفاته، وأنه غني لا يفعل القبيح. وإنما قلنا إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم بذلك؛ لأننا إنما نعلم صحة الشرع، إذا علمنا صدق الأنبياء عليهم السلام، وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات، إذا علمنا أنه لا يجوز أن يظهرها الله على يد كذاب، وإنما يعلم ذلك إذا علمنا أن إظهارها عليه قبيح، وأنه لا يفعل القبيح، وإنما نعلم أنه لا يفعل القبيح، إذا علمنا أنه عالم بقبح القبيح، عالم باستغنائه عنه، والعلم بذلك فرع على المعرفة به، فيجب تقدم هذه المعارف للشرع، فلم يجوز كون الشرع طريقًا إليها"¹، فتقديم العقل على الشرع عند المعتزلة محدود بما يفتقر فيه إلى معرفة الله تعالى والإيمان به، ولا يعرف الله قبل المعرفة بشرعه إلا بالعقل، كما ذكر الإمام أبو الحسين. لكن ما يؤخذ عليهم هو استرسالهم في إعمال العل في فهم آيات الصفات، مما جرّهم إلى التعسف في تفسيرها والإيغال في تأويل ألفاظها وتوجيه معانيها.

في حين يوضح الإمام أبو الحسين أنّ معرفة الشرع بالعقل لا على إطلاقه، فهناك حدود يقف العقل عندها، ويسلم الأمر لعالم الغيب والشهادة، ونبّه عليه السلام المبلّغ عنه المؤيد بالوحي المعصوم، فيقول: "فأما ما يعلم بالشرع وحده، فهو ما في السمع دليل عليه دون العقل؛ كالمصالح والمفاسد الشرعية، وما له تعلق بهما، أما المصالح والمفاسد الشرعية، فهي كالأفعال التي تعبدنا بفعلها أو تركها بالشرعية نحو: كون الصلاة واجبة، وشرب الخمر حرامًا، وغير ذلك، وإنما قلنا إنه ليس في العقل دليل على ذلك؛ لأنه لو كان في العقل دليل على ذلك، لكان ذلك الدليل إما حكمًا موجبًا عن وجوبها، أو

1 أبو الحسين البصري: المعتمد، (2/ 327).

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

وجها موجبا لها، والحكم الموجب عن وجوبها هو الذم والمدح، ومعلوم أنا لا نعلم بالعقل استحقاق من آخر الصوم عن أول يوم من رمضان للذم دون الذي قبله، ولا نعلم بالعقول مباينة أول يوم من رمضان لليوم الذي قبله في وجه يقتضي تباينهما في الوجوب، سواء وقف ذلك على أمانة مظنونة، أو لم يقف على ذلك، وقد دخل في ذلك القول بأن العبادات يعرف وجوبها بأمارات من جهة العادات تتعلق بالمنافع والمضار، لأن وجوب ما هذه سبيله معلوم، وإن تعلق بشرط مظنون، ومعلوم أيضا أنا لا نعلم بالعقول في هذه العبادات منافع، ودفع مضار عاجله، فيقال إنها تجب لأجل ذلك"¹.

وإنه لاريب في وجود أوجه تشابه بين المعتزلة والمؤولة الجدد، كمخالفتهم لجمهور الأمة بوضع نظريات خاصة للاعتقاد وأخرى لفهم النصوص، ومن ذلك: الأصول الخمسة للاعتقاد التي ابتدعها المعتزلة مخالفين بذلك أركان الإيمان المنصوصة في الكتاب والسنة، والاستناد إلى النظريات الفلسفية لتفسير النصوص الغيبية، ويقابل ذلك: سعي المؤولة الجدد إلى إنكار الغيبيات وتفسير النصوص الشرعية بما يتوافق مع الاكتشافات العلمية الحديثة، وكذا تقديم العقل على الشرع، والغلو في التأويل، وإخضاع النص الشرعي لنتاج العلوم الحديثة كالفلسفة والعلوم التجريبية، وما ينبنى على ذلك من إنكار لبعض الأحاديث التي يظهر لهم أنها مخالفة للعقل، وإنكار كثير من الغيبيات.

لكن ما ينبغي التفطن له هو أنه رغم أوجه الشبه بين المعتزلة والمؤولة الجدد؛ غير أن سبيل المعتزلة في التعامل مع النص الشرعي ليس هو نفسه سبيل المؤولة الجدد، ويمكن تلخيص جوانب الفرق بين تأويلات المعتزلة والتأويلات المعاصرة فيما يلي:

1 أبو الحسين البصري: المعتمد، (2/ 328).

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

أولاً: التخصص: إذ أنّ المعتزلة الذين قاموا بالتأويل علماء مختصّون في الشريعة فمنهم المفسّرون كالزّمخشرّي، والفقهاء والأصوليون كأبي الحسن البصري، والقاضي عبد الجبار...، والمتكلّمون كالجبائي؛ أمّا المؤّولة الجدد فأغلبهم لا حظّ لهم في ذلك كلّ، وإن كان البعض منهم من المتخصصين في الشريعة الإسلاميّة فإنّهم لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد حتى يقبل تأويلهم لكتاب الله.

ثانيًا: مصدرية النصّ القرآني وقداسته: المعتزلة يؤمنون بأنّ القرآن كلام الله تعالى¹، وأنّه مقدّس، محفوظ عن التحريف، بخلاف كثير من المؤّولة الجدد الذين يضربون القرآن الكريم والسنة النبويّة الشريفة ويتعاملون مع النصوص الشرعيّة كالتّصوص البشريّة غير المعصومة ولا المقدّسة.

ثالثًا: التعويل على اللغة العربية كأساس للتأويل: يحترم المعتزلة قواعد اللغة في تفسير التّصوص الشرعيّة؛ فلم ينفي المعتزلة المعاني اللغوية للألفاظ ولم يطالبوا باستبدال الألفاظ الشرعيّة بأخرى (اجتهادية توافقية) كما فعل شحورر وأتباعه، بل على العكس تمامًا؛ إذ نجد الزّمخشرّي يؤكّد في مقدّمة تفسيره على ضرورة البراعة في اللغة العربيّة وعلميّ المعاني والبيان على وجه الخصوص، بالإضافة إلى الإحاطة بالعلوم الأخرى فيقول: "علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن؛ فالفقيه وإن برز علم الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن برز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان من سيبويه واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى

1 على الرغم من قولهم بخلق القرآن. تراجع المسألة -لمن طلبها- في كتب المعتزلة كالأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار.

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما: علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنها أزمدة، وبعثته على تتبع مظاهرها همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله ﷺ بعد أن يكون آخذًا من سائر العلوم بحظ، جامعًا بين أمرين تحقيق وحفظ، كثير المطالعات طويل المراجعات، قد رجع زمانًا وردع إليه ورد عليه، فارسًا في علم الإعراب، مقدما في حملة الكتاب، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقادها، يقظان النفس دراكا للمُحَـحَةِ وإن لطف شأنها، متبها على الرزمة وإن خفي مكانها، لا كرا جاسيا، ولا غليظا جافيا، متصرفا، ذا دراية بأساليب النظم والنثر، مرتاضا، غير ريض بتلقيح بنات الفكر، قد علم كيف يرتب الكلام ويؤلف، وكيف ينظم ويرصف، طالما دفع إلى مضايقه ووقع في مداحضه ومزالقه.¹ بينما يتخبط المؤولة الجدد في شأن التعويل أو عدم التعويل على المعاني اللغوية للألفاظ واستبدالها بألفاظ جديدة (تتلاءم مع مقتضيات العصر).

الفرع الرابع: التأويلات المعاصرة والفكر الباطني:

نقصد بالفكر الباطني كل فرقة خرجت عن المنهج الإسلامي في تفسير وفهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها، وأهدرت دلالات النصوص الظاهرة وزعمت أن للقرآن ظواهر يفهمها العامة وبواطن لا يفهمها إلا الخاصة منهم وهي المقصودة من النصوص.

1 الزمخشري: الكشاف، (1/ 42 - 43).

الفصل الأول: روافد وبواشع تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

ومن أبرز الفرق التي تبنت الفلسفات الباطنية في تفسير وفهم النصوص الشرعية: بعض فرق الشيعة والصوفية.

أولاً: باطنية الشيعة: عرفت كثير من فرق الشيعة باعتقادها بالباطن منهم الكيسانية¹، والهاشمية²، والإسماعيلية³، والمنصورية⁴، وكل هذه الفرق تعتقد أنّ في القرآن ظواهر وبواطن، وأنّ الظواهر يجب أن تؤوّل للكشف عن البواطن. وأن تلك التأويلات هي الحقّ مهما خالفت الدلالة اللغوية للنص، لأنّ هذه المعاني الباطنية حجة لم يطّلع عليها غيرهم من الناس لأنّه علم ورثوه عن أئمتهم ابتداءً من الإمام عليّ عليه السلام. فمنهم من يعتقد أنّه من وصل إلى الإمام وعرفه ارتفع عنه الحرج

1 أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وقيل تلميذ للسيد محمد بن الحنفية عليه السلام، وقيل المختار بن عبيد الثقفي، والكيسانية يعتقدون فيه اعتقاداً فوق حده ودرجته، من إحاطته بالعلوم كلها، واقتباسه من السديد الأسرار بجمليتها من علم التأويل والباطن، وعلم الآفاق والأنفس. ر: الشهرستاني: الملل والنحل، ت: محمد سيد كيلاي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1404م، (1/ 147).

2 أتباع أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، قالوا بانتقال محمد بن الحنفية إلى رحمة الله ورضوانه، وانتقال الإمامة منه إلى ابنه أبي هاشم. قالوا: فإنه أفضى إليه أسرار العلوم، وأطلعه على مناهج تطبيق الآفاق على الأنفس، وتقدير التنزيل على التأويل، وتصوير الظاهر على الباطن، قالوا: إن لكل ظاهر باطنًا، ولكل شخص روحًا، ولكل تنزيل تأويلًا، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم، والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار يجتمع في الشخص الإنساني، وهو العلم الذي استأثر علي عليه السلام به ابنه محمد بن الحنفية، وهو أفضى ذلك السر إلى ابنه أبي هاشم، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقا. الشهرستاني: الملل والنحل، (1/ 150).

3 الإسماعيلية: ويسمّيه أهل العرق: الباطنية والقرامطة والمزديكية، ويعرفون في خراسان ب: التعليمية والملاحدة. وهم فرقة تعتقد بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر، ثمّ إلى ابنه محمد بن إسماعيل. ويعتقدون بعدم خلوّ الأرض من إمام حيّ قائم، إمّا ظاهر مكشوف، وإمّا باطن مستور. ويقولون أنّ لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويلًا. الشهرستاني: الملل والنحل، (1/ 192).

4 وهم فرقة يعتقدون أنّ أبا منصور العجلي (نسبة إلى بني عجل)، هو الإمام بعد أبي جعفر محمد بن عليّ الباقر، وزعم أبو منصور هذا أنّه أعرج به إلى السماء، ورأى معبوده، فمسح بيده رأسه، وقال له: يا بني، انزل فبلغ عني، ثمّ أهبطه إلى الأرض، وتأوّل أمور العقيدة والشرعية فاستبدع ترهات وأباطيل ما أنزل الله بها من سلطان. الشهرستاني: الملل والنحل، (1/ 178-179).

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

في جميع ما يطعم، ووصل إلى الكمال، وهذا تأويلا لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَاللَّهُ يَحِبُّ الْمُحْسِنِينَ^{٩٥}﴾ [المائدة: 95]¹، ومنهم من يؤول الآيات الآمرة بالصلاة والزكاة والصوم والحج فيقولون: "الصلوات الخمس معرفة أسرارنا وصيام رمضان كتمان أسرارنا والحج هو الزيارة لشيوخنا المقدسين"². وهذا لا شكّ غلو في التأويل وتعسف فيه، ومن ذلك تأويلهم لقوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ^١﴾ [المسد: 1] بأثهما: أبو بكر وعمر، وقوله عزّ وجلّ: ﴿لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: 62]؛ أي: بين أبي بكر وعلي في الخلافة، وتأويل قوله سبحانه: ﴿فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ﴾ [التوبة: 12] بأثهما طلحة والزبير، وقوله ﷺ: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ﴾ [الرحمن: 17] بأثهما: علي وفاطمة، و تأويل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْا﴾ [الرحمن: 20] بأن المقصود هما: الحسن والحسين، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ^{١١}﴾ [يس: 11] أنّه نزل في علي بن أبي طالب، وقول الله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ١ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ ٢﴾ [النبا: 1-2] أولوه بعلي بن أبي طالب، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رُكْعُونَ^{٥٧}﴾ [المائدة: 57]: بأن المقصود هو علي؛ ويذكرون الحديث الموضوع بإجماع أهل العلم، وهو تصدقه بخاتمه في الصلاة، وكذلك قوله: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ^{٥٦}﴾ [البقرة: 156] نزلت في علي لما أصيب بحمزة.³ ولا ريب أنّ من له إيمان

1 الشهرستاني: الملل والنحل، (1/151 - 152).

2 ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (5/551).

3 المرجع نفسه، (13/359).

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

صحيح وعقل سليم يرفض هذه التأويلات المجحفة، التي تعسف أصحابها في ليّ معاني ودلالات النصوص القرآنية خدمة لمعتقداتهم ومذاهبهم المتعصبة والضالة. وفي ذلك استبلاذ لعقول الناس واستفزاز لمشاعرهم.

فأيّ عقل سليم منصف واع، يصدّق أنّ الله تعالى يصف أمّ المؤمنين زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عائشة رضي الله عنها، بذاك الوصف البشع الشنيع، الذي يترفع من له أخلاق سامية من البشر أن ينعت به خصمه أثناء الخصام!!! أيّ مسلم حق يرضى قلبه أن يسبّ عرض نبيه ﷺ. ثمّ إنّهم بهذا التأويل المعوجّ يفترون على الله الكذب ويحمّلون النصوص ما لا تحتمله، ويفتنون العوام من الناس ويضلّونهم عن السبيل. وما دفعهم إلى هذا التأويل سوى العصبية المذهبية، لإثبات الإمامة والعصمة لعليّ رضي الله عنه ولآل بيته من بعده، وما في أفئدتهم من المكر والحقد على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أبي بكر، وعمر، وطلحة، والزبير، وزوجه عائشة رضي الله عنهم أجمعين، ظنًا منهم بوقوعها فيما برأها الله سبحانه منه في كتابه العزيز، فماذا بعد الحق إلا الضلال!

وللأسف الشديد، يشتهر بعض المؤرّلة المعاصرون مع الشيعة الباطنية في تعسفهم في التعامل مع النصّ القرآني وليّ ألفاظه خدمة للمصالح الشخصية أو السياسية، أو الاقتصادية، أو غيرها. ومن ذلك إباحتهم للربا بين المؤسسات، وقولهم بعدم فرضية الحجاب، والمساواة بين الرجل والمرأة في الميراث¹. وتتلخّص أوجه تشابه التأويل وتقاربه بين المؤرّلة الجدد وبين الشيعة الباطنية في:

1 وسيتمّ تفصيل أبرز تلك الفتاوى ومناقشتها في موضعها بإذن الله تعالى.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

1. الغلو في التأويل وقلب المعاني، وإباحة المحرمات.
2. شمول التأويل للعقائد والشرائع جميعاً.
3. خدمة المصالح الشخصية ونصرة المذاهب الاعتقادية أو السياسية التي ينتمون إليها.
4. التشكيك في القرآن من حيث المصدر أو من حيث السلامة من التحريف.

ثانيًا: باطنية الصوفية: وهم أغلب متأخري الصوفية¹، ويعتقدون أنّ الدين ينقسم إلى قسمين: شريعة وحقيقة؛ فالشريعة هي الظاهر من الدين وهي الباب الذي يدخل منه الجميع، والحقيقة وهي الباطن الذي لا يصل إليه إلاّ المصطفون الأخيار من الأولياء²، وقد عرفت الصوفية بالتأويل في أغلب تعاليم الإسلام؛ الاعتقادية والعملية، وهذه التأويلات لا تبني على أساس لغوي،

1 التصوّف حركة دينية انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري كنزعات فردية تدعو إلى الزهد وشدة العبادة، ثم تطورت تلك النزعات بعد ذلك حتى صارت طرقاً مميزة معروفة باسم الصوفية، ويتوخّى المتصوفة تربية النفس، والسمو بها بغية الوصول إلى معرفة الله تعالى بالكشف والمشاهدة لا عن طريق اتباع الوسائل الشرعية، ولذا جنحوا في المسار حتى تداخلت طريقتهم مع الفلسفات الوثنية: الهندية والفارسية واليونانية المختلفة. والصوفية فرق متعددة، ولكل فرقة أصولها وتأويلاتها واعتقاداتها الخاصة بها، وإن كان الصدر الأول من الصوفية أقرب إلى أهل السنة في الاعتقاد والعمل، فإنّ متأخريهم أبعد ما يكونون عن دائرة الإسلام شريعة واعتقاداً. ر: ممدوح الحربي: الصوفية وطرقها، المكتبة الشاملة (كتاب نصي)، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، (ص 2 وما بعدها)، إحسان إلهي ظهير الباكستاني: التصوف.. المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ط 1، 1406هـ-1986م، ص 40 وما بعدها؛ أحمد بن علي الزامل عسيري: منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين، رسالة ماجستير في العقيدة والمذاهب المعاصرة، إشراف عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد المحسن التركي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، المملكة العربية السعودية، 1431هـ، (695 - 696).

2 ر: عبد الرحمن اليوسف: فضائح الصوفية، مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط 1، 1404هـ-1984م، ص 53، شحانة محمد صقر: كشف شبهات الصوفية، مكتبة دار العلوم، البحيرة، مصر، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، ص 217.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

ولا على منهج علمي، بل على ما يسمّونه المكاشفة والإلهام والرؤى والعلم اللدني، ولا تحصل هذه الكرامات والعلوم والمكاشفات إلا لمن بلغ درجة من التصوّف تجعله يرتقي في معراج الوصول إلى الله تعالى¹. وأنّ من عرف الله تعالى سقطت عنه الشرائع، وزاد بعضهم واتصل بالله تعالى².

ومن التأويلات الباطنيّة الصوفيّة للقرآن الكريم: تأويل قوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى﴾ [النساء: 36] أنّه القلب، وتأويل قوله تعالى ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ [النساء: 36] بالنفس، وتأويل: ﴿وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [النساء: 36] بالجوارح³. وفي قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسْرَى﴾ [البقرة: 84] تأويلات منها: ما قاله أبو عثمان: بأنهم غرقى في الذنوب. وقال الواسطي: غرقى في رؤية أفعالهم. وقال الجنيد: أسارى في أسباب الدنيا تفدوهم إلى قطع العلائق⁴. وقول بعض الصوفية في قوله تعالى: ﴿إِذْ هَبْ إِلَيَّ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ [طه: 23]؛ بأنه: القلب، وقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: 66] أمّا: النفس⁵. هذا، وإن كان منها ما يكون معناه صحيحاً وإن لم يكن هو المراد باللفظ، وهو الأكثر في إشارات الصوفية كما قال شيخ الإسلام⁶. غير أنّه لا ريب من وجود تأويلات كثيرة مرفوضة مردودة، لا يقبلها العقل السليم ولا النقل الصحيح، ومن ذلك قولهم

1 ر: إحسان إلهي ظهير الباكستاني: التصوف.. المنشأ والمصدر، ص243.

2 مقبل الوادعي: الإلحاد الخميني في أرض الحرمين، دار الآثار للنشر والتوزيع، صنعاء، اليمن، ط3، 1428 هـ - 2007 م، ص191.

3 عبد الرحمن اليوسف: فضائح الصوفية، ص12.

4 المرجع نفسه، ص11.

5 ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (5/ 551).

6 المرجع نفسه، (5/ 551).

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

بسقوط الشرائع على من بلغ درجة من التصوّف تجعله أعلى مقامًا من الأنبياء والرسل، وهذا أمر لم يأتي به شرع ولا يقبله عقل.

كما أنّ تأويلاتهم لا تنبني على أساس علميٍّ ومنهجية واضحة، بل التأويل عندهم سرٌّ خفيٌّ، يهبه الله لأوليائه الصّالحين، عن طريق الإلهام أو المكاشفة أو الرؤى أو غيرها، وبهذا لا يصبح التأويل منهجًا علميًا يخضع لضوابط وشروط واضحة ومحددة يمكن الاحتكام إليها، لقبول التأويل أو رده، ولكلٍّ من ادّعى أنه ملهم من ربّه وليّ الله أن يأتي بما يحلو له من تأويلات وأحكام أملت عليها وساوس النّفس أو تلبيسات الشياطين، في لحظات الغفلة أو الضعف أو خلدات النوم!

ومن العجيب أن نجد الكثير من المؤرّلة المعاصرين الذين ينادون بتحكيم العقل في الشرع، وإخضاعه للنقد العلمي، والبحث التجريبي، ويسخرون من "الأصوليين التقليديين" الذين لهم منهج واضح في استنباط الأحكام وتأويل النصوص الشرعية، ويهتمونهم بالرجعية والجمود والتعصّب "للتراث"، نجدهم في الوقت ذاته يشيدون بتأويلات الصوفية الباطنية التي تناقض المنهج العلمي، وتلغي أيّ اعتبار للعقل!

ومّا ذكره المؤرّلة المعاصرون في الإشادة بالصوفية وتأويلاتهم الباطنية: قول الطيب تيزيني: "لقد كان على المؤبلسين من أهل السنّة والجماعة الاتباعيين أن يصطدموا باحتجاج شرعيٍّ من قبل أهل الباطن المتحرّرين الليبراليين تحول على رأي ابن الجوزي إلى مقاومة مسلّحة على أيدي من حددهم بـ (القرامطة) والإسماعلية إلخ..."¹.

11 طيب تيزيني: النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 287.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

وتتلخص وجوه التشابه بين الفريقين في الأمور التالية:

1. عدم تأسيس التأويل على منهج علمي منضبط، وإن ادّعى بعض المعاصرين ذلك فإنه لا يلتزم به.
2. قلب المعاني والغلو في التأويل: ذلك أنهم يدّعون "أنّ مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر، ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويترد هذا في جميع الشريعة؛ حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة"¹.
3. إباحة المحرمات وإسقاط الشرائع والواجبات.
4. توظيف النظريات الفلسفية الغربية في فهم وتفسير النصوص الشرعية كالقول بوحدة الوجود والحلول والاتحاد.
5. شمول التأويل للإلهيات وأصول الدين والشرائع والفروع: فنجد أنّ "الباطنية لما تأولت أصول الدين على الشّرك، احتالت أيضا لتأويل أحكام الشريعة، على وجوه تؤدّي إلى رفع الشريعة، أو إلى مثل أحكام المجوس، والذي يدل على أن هذا مرادهم بتأويل الشريعة أنهم: قد أباحوا لأتباعهم نكاح البنات والأخوات، وأباحوا شرب الخمر وجميع اللذات"².

1 الشاطبي: الموافقات، (3/ 133)

2 أبو منصور البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1977م، ص270.

الفصل الأول: روافد وبواثت تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

المطلب الثالث: روافد فرعية خادمة.

لقد استغلّ المؤولة المعاصرون كلّ ما يمكن أن يخدم مشروعهم التأويلي، فتتبعوا الثغرات التي وقع فيها بعض السلف في الرواية - كالأحاديث الضعيفة والموضوعة - والفهم والتفسير، والفتوى...، واتخذوها مرجعاً في الإفتاء ورافداً معيناً لتقوية وتغذية أفكارهم.

الفرع الأول: التفسيرات والفتاوى الشاذة.

من التفسيرات التي سمعت بعض الحداثيين يستدلّ بها في تسفيه اجتهادات السلف، تفسير الإمام الرازي لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ²⁰﴾ [الروم: 20]، إذ يقول - غفر الله له -: "لما بين الله خلق الإنسان بين أنه لما خلق الإنسان ولم يكن من الأشياء التي تبقى وتدوم سنين متطاولة أبقى نوعه بالأشخاص وجعله بحيث يتوالد، فإذا مات الأب يقوم الابن مقامه لئلا يوجب فقد الواحد ثلمة في العمارة لا تنسد، وفي الآية مسائل: المسألة الأولى: قوله: (خلق لكم) دليل على أن النساء خلقن كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع، كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: 28] هذا يقتضي أن لا تكون مخلوقة للعبادة والتكليف. فنقول خلق النساء من النعم علينا وخلقهن لنا وتكليفهن لإتمام النعمة علينا لا لتوجيه التكليف نحوهن مثل توجيهه إلينا وذلك من حيث النقل والحكم والمعنى، أما النقل فهذا وغيره، وأما الحكم فلأن المرأة لم تكلف بتكاليف كثيرة كما كلف الرجل بها، وأما المعنى فلأن المرأة ضعيفة الخلق سخيطة فشابهت الصبي لكن

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

الصبي، لم يكلف فكان يناسب أن لا تؤهل المرأة للتكليف، لكن النعمة علينا ما كانت تتم إلا بتكليفهن لتخاف كل واحدة منهن العذاب فتتقاد للزوج وتمتنع عن المحرم، ولولا ذلك لظهر الفساد.¹ ولا شك أن في هذا التفسير انتقاص كبير من قدر وكرامة المرأة وعدم مراعاة للألفاظ عند التعبير -على افتراض سلامة القصد أو التفكير-؛ إذ كيف يسوّي المرأة -وهي مخلوق من جنسه- بالدواب والأنعام والنباتات -وهي مخلوقات من غير جنسه- بذريعة أنهنّ من المنافع الدنيوية! ثم لا يتوقف عند ذاك بل يدعي أن العلة من تكليفها هو إتمام المتعة للرجال، مهملاً كرامة المرأة -المساوية لكرامة الرجل- التي قرّها الله تعالى في قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ٧٠﴾ [الإسراء: 70]، وقوله ﷺ (بني آدم) عام في ذرية سيدنا آدم عليه السلام جميعاً الذكر كما الأنثى، وهو صريح في تكريم وتفضيل الكائن البشري على سائر المخلوقات. كما قد فاتته أن الاستمتاع الذي يكون بين المرأة والرجل إنما هو حق مشترك، يقصد منه تحصيل التحصيل من الوقوع في الفاحشة، فكما يحصل للرجل متعة بمضاجعة زوجته كذلك يحصل للمرأة، وأما إباحة التعدد فليس كل مباح يُفعل، ثم إنه للقادر عليه، وإن المرأة ليسعدها ويزيدها فخراً أن يكون زوجها قويا بحيث يحتاج للزواج بغيرها أكثر مما يسعدها أن تبقى زوجة وحيدة لرجل لا يكفيها حقها!

كما أن تعليل خلق النساء بإتمام المنفعة والمتعة للرجال مخالف لصريح قول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى إِلَّا لِيَعْبُدُونِي ٥٦﴾ [الذاريات: 56]، و(الإنس) لفظ يشمل جنس الناس جميعاً إنثاءً وذكراناً، والله ﷻ صرح بأن الغاية من خلق هذا الجنس إنما هو عبادة الله تعالى،

1 الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، (91/25).

الفصل الأول: روافد وبواثت تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

وليس إشباعا لرغبات الذكور كما ظنَّ صاحب المقالة، ثمَّ إنّ تقليل التكاليف الشرعية عن المرأة كالنبوة والإمامة والقضاء والقوامة - بكل همومها ومتاعبها - ليس لسفاهة المرأة كما ادعى - غفر الله له - وإنما هو منّة ونعمة من الله للمرأة تستوجب عليها الشكر، فقد أعفى الله المرأة من متاعب وتكاليف ومسؤوليات النبوة والقوامة والإمام في الدنيا، وأراحها من المؤاخذة والحساب عليها في الآخرة، وطبيعة وخصوصية المرأة تتناسب تمامًا مع ما كلفها الله به وما أراحها منه.

للأسف الشديد؛ لقد ظفر بعض الحداثيين في هذا التفسير بمادة دسمة تُغذي اتهاماتهم للفقهاء الإسلامي بالانتقاص من المرأة، فيقول: "هذا الفهم الخاطئ للآيتين أدى إلى اعتبار المرأة شيئًا من الأشياء، ومع شديد الأسف، فإنّ الفقه الإسلامي الموروث يعتبرها كذلك، وينسب ذلك إلى الله ورسوله"¹. وآخر يقول: "الفكر الديني الإسلامي في نظره إلى المرأة لا يخرج كثيرًا عن الموقف التوراتي اتجاهها...، يقول بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح (9:11) (ولأنّ الرجل لم يخلق من أجل المرأة بل المرأة من أجل الرجل)"²؛ وكلامهم هذا مردود عليهم - بلا ريب -؛ فإنّ الفقه الإسلامي كرم المرأة وحافظ عليها، وكفل لها تحصيل جميع حقوقها، كما لم يستطع تشريع في الدنيا كفالتة لها حقًا وعدلاً، ولا حاجة لذكر أمثلة ذلك، فهي لا تخفى على طالبها. أمّا التأويلات التي شدّت وجانبت فلا شكّ أنّها غير مقبولة، بغضّ النظر عن تصدر عنه، إذ إنّ الرجال يعرفون بالحق، ولا يعرف الحقّ بالرجال، وجلّ من لا يخطئ، ولكلّ عالم هفوة - كما يقال - فلا يقرّ عليها، وفي ذلك

1 مُجَّد شحرور: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط(غ م)، التاريخ (غ م)، ص595.

2 نضال عبد القادر الصالح: المأزق في الفكر الديني، ص191.

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " أنَّ الرجل العظيم في العلم والدين، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى يوم القيامة، من أهل البيت وغيرهم، قد يحصل منه نوع من الاجتهاد مقرونًا بالظن ونوع الهوى الخفي؛ فيحصل بسبب ذلك ما لا ينبغي اتباعه فيه، وإن كان من أولياء الله المتقين"¹.

من أمثلة الفتاوى الشاذة أيضًا القول بإلحاق الولد بالزوج أنه إذا أتت الزوجة بالولد لدون أربع سنين ولو بساعة من حين طلقها الزوج بعد انقضاء عدتها بالأقراء، رغم أن ذلك خلاف العلم والسنن الطبيعية². ومنها كذلك القول بإباحة المتعة، ومنها القول بإباحة إتيان الزوجة من السبيل الآخر³. ومنها ما ذكره صاحب "قواعد الأحكام" عن الإمام أبي حنيفة أن الرجل إذا قال لامرأة بحضرة الحاكم إن تزوجتك فأنت طالق ثم قبل نكاحها من الحاكم بإذنها، فإن الطلاق يقع عقيب النكاح ولو أتت بولد لستة أشهر لحقه⁴؛ ولا عبرة بقول من قال إنَّ أبا حنيفة يقصد إثبات النسب والتوارث لا إثبات الولادة، فإنَّ مجرد الإفتاء بهذه الفتوى؛ فتحُّ لباب الاستهانة بأحكام الشريعة، واختلاط الأنساب.

1 ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ت: مُحمَّد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط1، (326/4).

2 ذكرها العز بن عبد السلام في "قواعد الأحكام" وردَّ عليها، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة، دار الكتب العلمية-بيروت، ودار أم القرى - القاهرة، ط1414هـ-1991م، (122/2).

3 تُسب هذا القول إلى الإمام مالك ولم يثبت عنه أنه قاله، بل قد أنكر أصحابه أن يكون هذا مذهبه، بل ينكرون نسبة كتاب "السر" إلى الإمام مالك، وهو الكتاب الذي زُعم وجود رواية الإباحة فيه. ر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (93/3-94)؛ ابن الجوزي: التحقيق في أحاديث الخلاف، ت: مسعد عبد الحميد مُحمَّد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ، (279/2).

4 العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، (126/2).

الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

الفرع الثاني: الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

يسعى الحداثيون والعلمانيون إلى التشكيك في حجية السنة النبوية وهو صنيع المستشرقين من قبلهم؛ إذ يقول "قولد تسيهر": "أن الأحاديث النبوية في مجملتها موضوعة ملفقة، اخترعت لتبرير ما وصلت إليه المذاهب الإسلامية من أحكام، والفرق من أفكار وآراء، وأنّ القسم الأكبر من الحديث أثر من آثار جهود المسلمين في عصر نضوجهم وليس وليد العهد الأول"¹. لذلك تجدهم يتصيّدون الأحاديث الضعيفة التي استدلّ بها بعض الفقهاء في بعض المسائل، كي يحويها من جديد، أو يشكّكوا في الفقه الإسلاميّ عامة انطلاقًا من بعض الآراء الشاذة فيه.

من الأحاديث الضعيفة التي يستمسك بها المؤرّلة المعاصرون في التشكيك في نصوص الوحي وجعله مناقضًا للعقل، حديث الوضوء بالنيبذ²، الذي يستدلّ به القائلون بجواز التوضؤ بالنيبذ في السفر عند فقدان الماء ولا ينتقل إلى التيمم بوجوده؛ فقد جاء في المبدع "وقال عكرمة وفاقا لأبي حنيفة في المشهور عنه

1 عبد السلام أحمد فيغو: القراءة الحداثية للشريعة الإسلامية ومصادرها، ص114.

2 ونصّ الحديث: "حدثنا هناد وسليمان بن داود العتكي قالوا حدثنا شريك عن أبي فزارة عن أبي زيد عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قال له ليلة الجن ما في إداوتك قال نيبذ قال تمر طيبة وماء طهور قال أبو داود وقال سليمان بن داود عن أبي زيد أو زيد كذا قال شريك ولم يذكر هناد ليلة الجن" وقد ضعف الألباني بجميع طرقه. الألباني: ضعيف سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنيبذ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1419هـ-1998م، (17/1).

الفصل الأول: روافد وبواغث تكوين التأويلات الحديثية للقرآن الكريم

يتوضأ به في السفر عند عدم الماء وعنه يجب الجمع بينه وبين التيمم وقاله محمد بن الحسن وعنه الجمع بينهما مستحب ويجوز الاقتصار على النيذ وقاله إسحاق وقال أبو حنيفة يتوضأ به وتشتط فيه النية ولا يتيمم"¹، وإن كان السلف قد يئوا ضعف هذا الحديث وضعف الرأي المبني عليه، وروي أن الإمام أبي حنيفة رجع إلى العمل بآية التيمم، فقد جاء في (مجمع النهر): " لكن رجع الإمام إلى قول أبي يوسف قبل موته عملا بآية التيمم لأن الآية أقوى من الحديث فيعمل بها أو نقول إنه منسوخ بها لتقدمه عليها لأنها مدنية وليلة الجن كانت بمكة قبل الهجرة"².

وكذلك الحال مع الأحاديث الواردة في قضية النسخ، يقول الدكتور عبد السلام فيغو: "ووجدوا في بعض ما عرف بعلوم القرآن مصادر جيّدة للشبهات، فأخذوا ما ورد فيها من أحاديث ضعيفة لا يصحّ شيء منها، ما ورد في النسخ والمنسوخ خاصة.... إنّ أحاديث النسخ وكلّها ضعيفة أسانيدًا ومتونًا، تعلّق بها هؤلاء وبنوا عليها منظومات من الأطروحات التي لا قيمة لها دون أن يكلف أي منهم نفسه عناء فحص أو تحقيق أو نقد تلك المرويات الهزيلة"³.

1 ابن مفلح: المبدع شرح المقنع، دار عالم الكتب، الرياض، ط 1423هـ/2003م، (15/1).

2 عبد الرحمن الكليوبلي: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، ت: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1419هـ/1998م، (57/1).

3 عبد السلام فيغو: القراءة الحدائية للشريعة الإسلامية ومصادرها، ص91.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد

الأصولية.

وفيه بحثان:

المبحث الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالقرآن الكريم

والألفاظ والدلالات.

المبحث الثاني: مباحث الاجتهاد وقواعده.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

القواعد¹ الأصولية هي قضايا كلية تمكّن معرفتها من معرفة الأحكام من الأدلة الشرعية، أو هي "دلالات يهتدي بها المجتهد للتوصل إلى استخراج الأحكام الفقهية"²، وأدوات تضبط عملية الاجتهاد. وهي ركيزة أساسية في علم أصول الفقه، حتى أنّه قد يعبر بأصول الفقه عن القواعد الأصولية³، غير أنّه لا يخفى القواعد الأصولية هي ركيزة أساسية في علم أصول الفقه وليست هي نفسها علم الأصول.

وبما أن علم الأصول مستمدّ من ثلاثة أمور هي: اللسان العربي، والأحكام الشرعية، وعلم الكلام⁴؛ فإن القواعد الأصولية أيضاً تنوع إلى ثلاثة أنواع: إحداها: قواعد أصولية لغوية: وهي ما استفاده علماء الأصول من النحاة واللغويين، ثمّ دققوها، وزادوا فيها، وصقلوها بما يناسب نصوص الوحي وتخصّص

1 القاعدة هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها. الجرجاني: التعريفات، (1/171).

2 ر: عبد الله يعقوب الجديع العنزي: تيسير علم أصول الفقه، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م، ص13.

3 صفوان داوودي، قواعد أصول الفقه وتطبيقاتها، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، ص 27-28.

4 ر: شمس الدين الأصفهاني: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ت: مُجَدِّد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط1، 1406هـ/1986م، (1/30)، و ابن أمير الحاج: التقرير والتحجير، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1417هـ/1996م، (1/87-88).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الأصول، وأخرى قواعد أصولية عقلية: تهتم بضبط الاجتهاد العقلي والأقيسة والنظر، والثالثة قواعد أصولية متعلقة بالأدلة الشرعية: وهي ما لا يعرف إلا من طريق الشرع، ولا شك أنه قد يكون بين تلك القواعد تداخلا.

وبعد أن تمّ نقد المناهج التأويلية الحديثة للقرآن الكريم -فيما سبق من فصول الأطروحة-، وتمّ بيان عدم مناسبة جلّ تلك المناهج لدراسة نصوص الوحي. حُصص هذا الفصل لفحص نماذج من التأويلات الحديثة على ضوء بعض القواعد الأصولية، بغية الوصول إلى الإمام بكافة جوانب موضع البحث.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

المبحث الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالقرآن الكريم والألفاظ والدلالات.

يتتبع القراء المعاصرون مواطن اختلاف الأصوليين لعلهم يظفرون بما يخدمهم ويدعم أفكارهم، من ذلك استغلالهم لبعض القواعد الأصولية المختلف فيها المتعلقة بالقرآن الكريم، ليعبثوا بالمعاني والأحكام ويوظفوها بما تمليهم عليهم أهوائهم في التشريع. كما يتشدقون بتوليد وتحويل معاني الألفاظ، ويدعون تفردهم بفهمها، وإدراك الفروق الدقيقة بينها، وهو ما يغري الكثير من العوام بهم. بيد أن بعض المعاني اللغوية التي يدعون ابتكارها تعود إلى ما هو منصوص عليه في كتب اللغويين والأصوليين، وأما كثير من تأويلاتهم فقد خرجت عن المعاني اللغوية والشرعية، فلا تجد لها سنداً، لا من جهة اللغة، ولا من جهة الشرع، ولا هي حتى توافق المدارك السليمة والفطرة السوية.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

المطلب الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالقرآن الكريم.

لا يختلف مسلمان في أنّ القرآن الكريم هو المصدر الأوّل في الشريعة الإسلامية، فمنه ينهل المسلمون جلّ الأحكام الشرعية، وما أنّه أصل الأصول في الشريعة الإسلامية فجميع القواعد الأصولية عائدة إليه من قريب أو من بعيد، بيد أنّنا سنركز في هذه الجزئية على القواعد الأصولية ذات الصلة المباشرة بكتاب الله تعالى، وما له علاقة بالتأويلات الحديثة للقرآن الكريم.

إنّ أول قاعدة يجب الالتزام بها هي قاعدة: "القرآن الكريم هو المصدر الأساسي للتشريع" فلا ينتقل المجتهد في الاستدلال إلى غيره إلّا بعد النظر فيه، وهذا ما لا ينكره مسلم. ثمّ تتوالى بعدها القواعد كقاعدة "الأدلة التشريعية ناشئة عن القرآن الكريم"؛ فكلّ دليل لا يشهد ليس في القرآن الكريم دليل على حجّيته، لا يعتبر دليلاً شرعياً، ولو ظهر للعقول مناسبتة للاحتجاج¹. وقاعدة "القرآن قطعي الثبوت، ودلالته قطعية أو ظنيّة"؛ ذلك أنّ جميع آيات القرآن ثابتة بالتواتر المفيد للقطع والعلم اليقين، أمّا دلالات ألفاظه فتختلف إلى قطعي لا يقبل التأويل، وظنيّ يحتمل التأويل، وقاعدة "القرآن كلّ محكم باعتبار، وكلّه متشابه باعتبار، وبعضه محكم وبعضه متشابه باعتبار ثالث"؛ فوصفه بأنه محكم في آيات عديدة، منها قول ﷺ: (الَّذِي كُتِبَ أَحْكَمَتْ آيَتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ 1) [هود: 1]، ومعنى ذلك أنّه في غاية الإحكام ونهاية الانتظام؛ فأخباره كلّها حق وصدق، وفي أحكامه جميعها جلب للخير والبركة والصلاح، ودفع للشرور والمفاسد والرذائل والأضرار، فلا تناقض فيه ولا اختلاف. وأمّا وصفه بأنّه متشابه؛ فالمقصود به كونه متشابهاً من حيث

1 ابن قدامة: روضة الناظر، (1/ 194-197).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الحسن والصدق والحق والنفع، فألفاظه أحسن الألفاظ، ومعانيه أفضل وأنفع المعاني، يقول ﷺ: (اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَبِهًا) [الزمر: 22]، وأما قوله ﷺ: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ) [آل عمران: 7]، فهو الذي استمد منه وصفه بالإحكام تارة وبالتشابه تارة أخرى، ولا تناقض في ذلك؛ إذ يردُّ متشابهه إلى محكمه ليفهم¹.

منها أيضاً قاعدة "تعريف القرآن الكريم بالأحكام أكثره كلي"²؛ فالقرآن الكريم على اختصاره ومحدودية ألفاظه، فإنه جامعٌ لأصول الشريعة وكلّياتها ومقاصدها؛ إذ لا يختصّ بشخص دون آخر، أو حال دون حال، أو زمن دون زمن؛ الأمر الذي يضمن استيعاب أحكام الشريعة الإسلامية للنوازل والمستجدات مع تعاقب الأزمان. ومنها قاعدة "القراءة الشاذة"³ لا توجب

1 عبد الرحمن السعدي: شرح القواعد الحسان لتفسير القرآن، شرح وتعليق: محمد بن صالح العثيمين، دار الآثار للنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط1، 1433هـ-2012م، ص53-54.

2 ر: الشاطبي: الموافقات، (4/180)؛ السعدي: شرح القواعد الحسان، ص169؛ صفوان داوودي: قواعد أصول الفقه وتطبيقاتها، ص161.

3 يقول ابن الأثير الجزري: "كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة، أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عن أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف، صرح بذلك الإمام الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، ونص عليه في غير موضع الإمام أبو محمد مكّي بن أبي طالب، وكذلك الإمام أبو العباس أحمد بن عمار المهدوي، وحققه الإمام الحافظ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافه." ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، ت: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، (9/1).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

علمًا وعملاً¹ وهو رأي الجمهور؛ الإمام مالك على المشهور، وظاهر مذهب الإمام الشافعي، وهو رواية عن الإمام أحمد، والآمدني، وابن الحاجب، وابن السمعاني، والنووي² ورجحه الجيزاني³، وذهب كثير من العلماء إلى اعتبار "القراءة الشاذة حجة ظنية" منهم الحنفية والحنابلة في المشهور، والإمام الشافعي في قول له⁴، وهو ما رجّحه الأستاذ عبد الكريم النملة؛ لأنّ ناقلها هو الصحابي والصحابة كلّهم عدول، فلا تخرج عن كونها نقلًا⁵.

ومنها قاعدة "المديني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكّي، وكذلك المكّي بعضه مع بعض، والمديني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل"⁶ وذلك في تخصيص العام، وتقييد المطلق، وغيرها، وقاعدة

1 أبو بكر ابن العربي: المحصول في أصول الفقه، ت: حسين علي اليدري وسعيد فودة، دار البيارق، عمان، ط1، 1420هـ-1999م، ص120.

2 ر: عبد الكريم النملة: المهذب، (483/2)؛ فيصل تليلاي: علم تخريج الفروع على الأصول نظرية وتطبيقاً، منشورات مكتبة اقرأ، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2011م، ص34.

3 محمد الجيزاني: معالم أصول الفقه، ص109.

4 ر: ابن أمير الحاج: التقرير والتحجير، (216/2)؛ الزركشي: البحر المحيط، (220/2-222)؛ عبد الكريم النملة: المهذب، (482/2)؛ صفوان داوودي: قواعد أصول الفقه وتطبيقاتها، ص163-164؛ فيصل تليلاي: علم تخريج الفروع على الأصول، ص33.

5 عبد الكريم النملة: المهذب، (482/2).

6 الشاطبي: الموافقات، (256/4).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

"تفسير القرآن على التوسط والاعتدال"¹؛ فكلّ تفسير خرج عن الاعتدال مذموم، فاللذين أخذوا بالتفريط قصّروا في فهم اللسان الذي جاء به، وهو اللسان العربي، والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصّروا في فهم معانيه²، والقواعد في حجية القرآن الكريم وفهمه وتأويله كثيرة. يهتمنا منها في هذه الدراسة - ما تمّ توظيف في التأويلات الحديثة إيجاباً أو سلباً.

الفرع الأول: قاعدة "وقوع النسخ في القرآن الكريم"³.

قضية النسخ عموماً وفي القرآن الكريم خصوصاً، من القضايا التي كانت ولا تزال مثار جدل بين علماء الأمة⁴، فقد ذهب جمهور المتقدمين إلى إثبات وقوع النسخ في القرآن الكريم

1 الشاطبي: الموافقات، (261/4)؛ والسعدي: شرح القواعد الحسان، ص 65-66.

2 الشاطبي: الموافقات، (261/4).

3 اخترت قاعدة "وقوع النسخ في القرآن الكريم" لخدمتها للموضوع، وإلاّ فليني أرجح الرأي المخالف "لا نسخ في القرآن الكريم" ترجيحاً لعدم وقوعه بين آيات القرآن الكريم الذي توفي عنه الرسول صلى الله عليه وسلم، وإنّما النسخ المذكور فيه هو نسخ للمعجزات.

4 وإنّ كثيراً من الخلاف راجع إلى عدم تحرير محلّ النزاع، فالمتقدمون كانوا يطلقون على تخصيص العام وتقييد المطبق نسخاً، وهذا القدر لا خلاف في وقوعه في القرآن الكريم، أمّا ما استقرّ عليه الاصطلاح الأصولي للنسخ بأنّه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه، فهذا القدر هو المختلف في وقوعه في القرآن الكريم، فأثبتته جمهور العلماء، ونفاه ثلّة من العلماء المدققين ولكل فريق أدلّته على النفي أو الإثبات.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

بالمعنى الأصولي: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه وتبعهم على ذلك كثير من المتأخرين¹، بينما ذهبت ثلّة من العلماء -خاصة من المتأخرين- إلى امتناع وقوعه في القرآن الكريم²، وليس هذا موضع بسط الخلاف فيه، ولا الإطالة في مناقشته واستيعاب جميع قضاياها، وإنما سيكون الكلام في قضية مهمة وخطيرة في الوقت ذاته ذات علاقة مباشرة بموضوع

1 ر: أبو عبيد القاسم الهروي: الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، ت: مُحمّد بن صالح المديفر، مكتبة الرشد، شركة الرياض، الرياض، ط2، 1418هـ-1997م، ص55؛ مجموعة من الأساتذة والعلماء: الموسوعة القرآنية المتخصصة، ص633؛ ابن الجوزي: ناسخ القرآن (ناسخ القرآن ومنسوخه)، ت: أبو عبد الله العاملي آل زهوي، شركة أبناء شريف الأنصاري، بيروت، ط1، 1422هـ-2001م، ص15؛ مصطفى ديب البغا ومحيي الدين ديب مستو: الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب-دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط2، 1418هـ-1998م، ص143؛ مُحمّد علي الصابوني: روائع البيان تفسير آيات الأحكام، مكتبة الغزالي-مؤسسة مناهل العرفان، دمشق-بيروت، ط3، 1400هـ-1980م، (100/1)؛ محمود الخطورة: النسخ عند الفخر الرازي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2002م، ص43؛ مُحمّد عمارة: حقائق وشبهات حول معنى النسخ في القرآن الكريم، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة-الإسكندرية، جمهورية مصر العربية، ط1، 1431هـ-2010م، ص33.

2 من القائلين بعدم وقوع النسخ في القرآن الكريم، أبو مسلم الأصفهاني، وإليه مال الإمام الشاطبي وإن لم يصرّح بذلك ففناه في الكليات والمقاصد وقال أنه نادّر في الأحكام، وأن "غالب ما ادعي فيه النسخ إذا تأمل، وجدته متنازعا فيه، ومحتملا، وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه، من كون الثاني بيانا لمجمل، أو تخصيصا لعموم، أو تقييدا لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع"، والشيخ مُحمّد الغزالي، الأستاذ عبد الكريم الخطيب، والأستاذ الخضري، والشيخ رشيد رضا، والأستاذ عبد الوهاب خلاف إذ نصّ عليه كقاعدة أصولية يجب على المجتهد مراعاتها في اجتهاده يقول: القاعدة الرابعة: في نسخ الحكم "لا نسخ لحكم شرعي في القرآن أو السنة بعد وفاة الرسول ﷺ، وأما في حياته، فقد اقتضت سنة التدرج بالتشريع، ومسايرته المصالح نسخ بعض الأحكام التي وردت فيها بعض نصوصها نسخا كلياً، أو نسخاً جزئياً"، وناقش الدكتور مُحمّد عمارة المسألة في كتاب مستقلّ فنّد فيه الشبهات التي تدور في فلك هذه المسألة وحقّق القول بعدم وقوعه في القرآن الكريم. ر: الشاطبي: الموافقات، (340/3)؛ عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، ص207-213؛ مُحمّد عمارة: حقائق وشبهات حول معنى النسخ، ص95 وما بعدها؛ عبد السلام فيغو: القراءة الحداثيّة للشرعية الإسلاميّة ومصادرها، ص(82-83).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

الدراسة؛ وهي مسألة الطعن في القرآن الكريم، وتغيير بعض أحكامه أو تعطيلها من باب التدرج في التشريع الذي هو أحد حكم وقوع النسخ -عند القائلين به- في القرآن الكريم.

اتفق المدافعون على إثبات النسخ في القرآن الكريم على أنه من حكم من وقوع النسخ في القرآن الكريم هو اللطف بالعباد من خلال التدرج في التشريع¹، وبعبارة القطان "تطور التشريع إلى مرتبة الكمال حسب تطور الدعوة وتطور حال الناس"²، وغالباً ما يمثلون لذلك بمسألتين تحريم الخمر وتحريم الربا، وليس فيهما نسخ على التحقيق. والسؤال المفترض هنا: إلى متى يستمر هذا التدرج في التشريع؟ وهل يصح نسخ أحكام القرآن الكريم بغير الوحي؟ والجواب عنه في نقاط هي:

أولاً: اتفقت الأمة على امتناع النسخ بغير الوحي. اتفق القائلون بوقوع النسخ في القرآن الكريم على جواز نسخ القرآن بالقرآن، كما أنه لا خلاف بينهم في حظر نسخ أحكام القرآن الكريم بغير الوحي، ثم اختلفوا هل تنسخ السنة

1 علي علم الدين السخاوي: جمال القراء وكمال الإقراء، ت: عبد الحق عبد الدايم سيف القاضي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م، (2/ 587)؛ محمد عبد المنعم القيعي: الأوصالان في علوم القرآن، جهة الطبوع (غ م)، ط4، 1417هـ-1996م، ص79، مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط3، 1421هـ-2000م، ص246؛ عبد الله الجديع العنزي: المقدمات الأساسية في علوم القرآن، مركز البحوث الإسلامية ليدز، بريطانيا، ط1، 1422هـ-2001م، ص227.

2 مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، ص227.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

أحكام القرآن الكريم أم لا؟ أجاز قوم نسخ السنة لأحكام القرآن، ومنع ذلك آخرون وهذا في السنة المتواترة، أما الآحاد فالجمهور على عدم الجواز¹.

ثانيًا: انتهاء التدرج في التشريع بتوقف نزول الوحي بموت النبي صلى

الله عليه وسلم؛ إذ يستلزم القول بعدم جواز نسخ القرآن الكريم بغير الوحي - على التسليم بوقوع-؛ توقف التدرج في التشريع الإسلامي واكتمال الدين بتوقف نزول الوحي، ويؤيده قوله عز وجل: **(الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا)** [المائدة: 4]، فقد بلغ الدين غاية كماله بانقطاع الوحي عن النبي ﷺ وارتقاء روحه الطاهرة إلى ربها ﷻ.

فقد اجتمعت كلمة العلماء على انتهاء التشريع -بالتالي انتهاء النسخ والتدرج فيه- بوفاة النبي ﷺ، ولم يبق للأمة بعده سوى الاجتهاد في تطبيقه وتحقيق مناهات أحكامه، والتخريج على أصوله.

الفرع الثاني: تناول التأويلي المعاصر للقاعدة.

لقد استغل كثير من العلمانيين والحداثيين والقرآنيين قاعدة "ثبوت النسخ في القرآن الكريم"، ووظفوها لخدمة مشاريعهم الهدمية والتفكيكية لأحكام الشريعة وأدلتها؛ وهم في ذلك على فريقين:

1 مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، ص243.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

فريق استغل القاعدة لضرب حجة القرآن الكريم من الداخل، فتبنى ما تنبأه بعض الشيعة والمستشرقين أخذًا عن اليهود في قولهم بالبَداء¹، ثم قالوا ما دام في القرآن نسخ؛ فقد تعرّض للتغيير والتبديل، وهذا يفقد الثقة به، ومن ثمة لا يكون القرآن -حسب قولهم- حجة.

وفريق أخطر يسعون إلى إبطال العمل بكثير من أحكام الشريعة الثابتة بالقرآن الكريم، تذرّعاً بقاعدة النسخ وتطور التشريع بتطور أحوال المكلفين. فالكثير من المنادين بتاريخية النص القرآني (ساعفتهم) هذه القاعدة في التبرير لفكرتهم؛ حيث يقول أحدهم في هذا السياق: "إنّ القواعد أصبحت حكماً تاريخياً ليست له قوّة ملزمة أو أي أثر فعّال... وإنّ أحكام المعاملات ليست دائمة، ولكنّها أحكام مؤقتة ومحليّة، تنطبق في وقت محدّد وفي مكان بعينه"². وها هو أحمد أمين أيضاً يتجرأ -مستغلاً ذات الأمر- "أن يطلب إلى المسلمين ترك بعض الأحكام الواردة في كتابهم، وحجته أن الزمان تغير! وأحوال الناس طرأ عليها ما لم يكن في القرون الأولى، وإن كانت أحكام تبدلت في أقل من ربع قرن، فإن حكمة التبديل أظهر بعد مرور أربعة عشر قرناً"³.

1 البَداء: هو الظهور بعد الخفاء، أي: ظهور الرأي بعد أن لم يكن. ر: العسكري: الفروق اللغوية، ص538؛ القطان: مباحث في علوم القرآن، ص240.

2 مُجّد سعيد العشماوي: معالم الإسلام، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط1989م، ص112.

3 عبد السلام فيغو: القراءة الحداثيّة للشريعة الإسلاميّة ومصادرها، ص163.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

أولاً: نموذج الميراث في قراءة الحداد؛ ينطلق الحداد في دراسته لبعض القضايا التي تتعلق بالمرأة من قاعدة "النسخ" تمهيداً للوصول إلى (ناموس التدرج في التشريع)، فقد جاء في مقدمة كتابه "امراتنا في الشريعة والمجتمع": "إنّ الحياة طويلة العمر جداً، وبقدر ما فيها من الطول بقدر ما فيها من الأطوار المعبرة عن جوهر معناها وأخصّ ميزاتهما. ونحو عشرين سنة من حياة النبي ﷺ - في تأسيس الإسلام، كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص، وأحكام بأحكام اعتباراً لهذه السنة الأزلية. فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بلا انقطاع، ونحن لا نتبدل ولا نغير؟"¹. وهو بهذا الكلام قد قرر أمرين هما:

الأمر الأول: أنّ النسخ ثابت في نصوص الوحي وأحكامه مع تعاقب السنين.

الأمر الثاني: أنّ النسخ قاعدة أزلية مستمرة لا تتوقف بموت النبي ﷺ.

ينتقل الحداد من "النسخ" إلى "التدرج في التشريع" حيث يدعي أنّه مبدأ مطرد في التشريع الإسلامي لا ينتهي بوفاة النبي ﷺ فيقول: "وهو الدين - يقصد الإسلام - الذي يدين بسنة التدرج في تشريع أحكامه حسب الطوق، ليس هناك ما ينصّ أو يدلّ على أنّ ما وصل إليه التدرج في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم - هو نهاية المأمول الذي ليس بعده نهاية، ما دام التدرج مرتبطاً بما

1 الطاهر الحداد، امراتنا في الشريعة والمجتمع، ص 13.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

للمسائل المتدرّج فيها من صعوبة يمكن دفعها عن قرب، أو وعورة تستدعي تطوّر الأخلاق والاستعدادات بتطوّر الزمن"¹.

"فالإسلام لم يحرر العبيد دفعة واحدة، نظرا لكونه لا يستطيع ذلك، وإنّما وضع الكثير من الأحكام التي تفتح الطريق أمام تحرّر العبيد، ومع التطوّر الذي عرفته المجتمعات البشرية تمّ القضاء على العبوديّة في كلّ المجتمعات بما فيها المجتمع الإسلامي، دون أن يلحق ذلك أدنى ضرر بالإسلام، ومثل ذلك يمكن تطبيقه على قضية المرأة وهذا لن يغيّر في الإسلام شيء؛ لأنّ مثل هذه القضايا ليست من جوهر الإسلام وإنّما من فروعها وهي خاضعة لناموس التطوّر في الحياة وتحقيقها هو هدف الدين وجوهره"²

لقد اعتبر الحداد تقسيم الميراث بالشكل الذي هو عليه في القرآن الكريم مرحلة أولى في التدرّج في التشريع في الميراث، وللإسلام عذره - كما يقول الحداد- إذ قرّر حظ المرأة دون حظ الرجل؛ لأنّه "مهما كان الإسلام حكيما في التدرّج بحقوق المرأة حتى لا يبلغ بها الكمال بسرعة خطيرة، فقد كان مع هذا شديد الوقع على المسلمين غير محتمل"³، "وبعد ذلك فالإسلام لم يقرر نزول ميراث المرأة عن الرجل كأصل من أصوله التي لا يتخطاها، فقد سوّاها به في

1 الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص36.

2 خالد مجّد في تقديمه لكتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، صXII.

3 المرجع نفسه، ص31.

الفصل الثاني: التاويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

مسائل كميراث الأبوين مع وجود الولد في الآية السالفة¹ وميراث الإخوة في الكلاله المنصوص عليه في الآية السالفة أيضاً²، بل قد ذهب معها أكثر من ذلك فجعل حظها أوفر منه في وجه من مسألة ميراث الأبوين، مع فقد الولد، عكس الصورة الأولى كما في الآية (فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَةُ أَبِيهِ فَلِأُمِّهِ ^طالثُلُثُ) [النساء: 11]، فعلى ظاهر الآية وكما يقول ابن عباس أنّ الثلث الذي لها من أصل التركة، فإذا كان من الوارثين زوج يستحق النصف من امرأته المالكة، فلم يبق للأب إلا الأقل من نصيب الأم، وهما من درجة واحدة في القرب. وبهذا المسلك أخرج كل نطق عن اعتبار نقص ميراث المرأة قد نشأ عن أنوثتها³، ثم يردّ على الفقهاء بقوله: "وقد علّل الفقهاء نقص ميراثها عن الرجل بكفالتها. ولا شيء هنا يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير، على أننا نجد الإسلام نفسه قد تجاوز هذه الحالة التي وجدها أمامه في كثير من أحكامه اعتباراً بضرورة تبدّلها مع الزمن"⁴، "وإذا تأملنا حق التأمل في نصوص الشريعة الإسلامية ومراميها نجد أنّها تريد أن تذهب بالمرأة مع الرجل مذهب المساواة في وجوه

1 يقصد قوله ﷺ: ﴿وَلَا يُوْرِثُ لِكَُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ [النساء: 11].

2 يقصد قوله ﷺ: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الشُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾ [النساء: 12].

3 الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص33.

4 المرجع نفسه، ص34.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الحياة"¹، "غير أنّه كما ساغ للإسلام أن يبطل الرق جملة واحدة اعتماداً على ما في أعماقه من حبّ الحرّية، كذلك يسوغ أن تتم المساواة بين الرجل والمرأة في الحياة وقوانينها، عندما تتم الاستعدادات لذلك بتطوّر الزمن، اعتماداً على ما في أعماقه أيضاً من حب المساواة"².

الحقيقة أنّ في فكر الحداد كثير من الوجاهة وبعد النظر، غير أنّ عدم إحاطته بعلوم الشريعة وقواعد الأصول أوقعه في مزالق فكرية عديدة أبرزها:

1- أنّه اعتبر التدرّج في التشريع أمر مستمر مع تطوّر الزمن، وهذا يخالف لما أجمع عليه علماء الأمة بتوقف التدرّج في التشريع بارتفاع الوحي، ويؤيّد قوله ﷺ: **(أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا)** [المائدة: 4]، فجميع الأحكام التي وردت في القرآن الكريم بلغت غاية الكمال، ولا يملك أحد أن يتهمه بالنقص، ولا أن ينسب إليه العجز في بلوغ مرتبة الكمال التشريعي، وإن كان بعض العلماء قد أخطأوا في الاجتهاد في إدراك العلل، أو اكتشاف الأسرار، فلا يبرّر ذلك القول بعجز الشريعة عن بلوغ الكمال الذي به تبقى خالدة إلى قيام الساعة.

1 الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص121.

2 الرجع نفسه، ص41.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

2- لم يقل أحد من العلماء بنسخ القرآن الكريم بالاجتهاد، ولا بتطور الزمن، ما دام لم ينزل الوحي بنسخ الحكم السابق، بينما جعل الحداد الزمن عاملاً مؤثراً في نسخ أحكام القرآن الكريم، معبراً عن ذلك بالتدرج في التشريع.

3- إنّ الأحكام التي توهم الحداد أنّها استمرت في التدرّج بعد موت النبي ﷺ كمسألة الرق¹، هي في الحقيقة أحكام ثابتة مستمرة ما وجدت عللها، فمتى وجدت العلة وجد الحكم، والعكس بالعكس، فقد يأتي زمان يعم فيه الإسلام بقاع الأرض رحمة وعدلاً فيندعم الرقيق، فعندها لا نقول أن أحكام الرقيق منسوخة أو انتهى العمل بها، بل العمل بها باق إذا ما دار الزمان ورجع نظام الرقيق جراء الحروب أو النزاعات أو تفشي الظلم والجهل، عندها يجد الناس في كتاب ربهم أحكام التعامل مع هذه الفئة. فالاجتهاد في هذه الأحكام إنما هو من باب تحقيق المناط لا من باب النسخ والتدرّج في التشريع.

4- أمّا نصيب المرأة من الميراث فهي مسألة كثر الجدل فيها قديماً وحديثاً من حيث التطلّع إلى إدراك العلة من جعل نصيبها في الغالب أقل من نصيب الذكر إذا استوت معه في المرتبة، عدا مسألة الكلاله، والإخوة لأُمّ، أين يتساوى نصيب الذكر مع نصيب الأنثى، ومسألة ميراث الأبوين

1 يقول: "وفي الإسلام أمثلة واضحة من هذا القبيل، ولا نتحدث على مسألة الخمر تدرجت وانتهت في حياة النبي ﷺ - وهما هي مسألة الرق فلنتحدث عنها". الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص36.

الفصل الثاني: التاويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

إذا لم يكن للميت فرع وارث ووجد له زوج، فإن نصيب الأم يكون أكبر من نصيب الأب على قول ابن عباس.

فإذا أخذنا برأي القائلين بأن العلة من أخذ الابن الذكر ضعف نصيب البنت الأنثى هو كفالته لها، استلزم ذلك أن تأخذ الأنثى ضعف نصيب الذكر إذا كانت هي من تكفله! كأن يكون معاقا وهي من تكفله، ولاستلزم أيضا أن تساويه في النصيب إذا ساوته في درجة القرابة — كالأبناء إناثا وذكرانا — ثم تخلى عن كفالتها والانفاق عنها، لا يقال ينفق عليها زوجها، فقد لا يكتب الله لها الزواج، وقد يكون زوجها معسرا أو بخيلاً. ثم لا أرى لذلك دخلاً في الانفاق فقد لا يكفي النصيب من الميراث للإنفاق شهراً من الزمن للذكر أو للأنثى؛ فذلك راجع لحال الميت فقيراً كان أم غنياً. ثم على الأخذ بهذا التعليل — أن العبء المالي على الذكر أكثر منه على الأنثى — يقع الإشكال في حالة الكلالة والإخوة لأُم، فما السر في إعطاء الذكر نفس نصيب الأنثى في هاتين الحالتين دون غيرهما وبنص القرآن الكريم نفسه؟

وإذا أخذنا برأي الحداد في تطّلع الإسلام إلى تحقيق المساواة التامة بين المرأة والرجل في الحياة، وقعنا في ظلم المرأة والرجل معاً، إذ أن الخصوصية التكوينية لكل منهما ترفض المساواة التامة بينهما، فهناك تكاليف شرعية لو كلفت بها المرأة؛ لأفضى ذلك إلى ظلمها وتكليفها ما لا طاقة لها به، كالقضاء والشهادة في الدماء والإمامة والنبوة... فكلها تكاليف تتطلب جهداً كبيراً للقيام بأعبائها، ويواجه المكلف بها أخطاراً ومشاكل مستمرة، فمن رحمته عز وجل بالمرأة، واحتراماً لخصوصية تكوينها الأنثوي اللطيف، أن أعفاها من تحمّل هذه التكاليف، ورفع عنها المؤاخذة عليها، وكلف بها الرجل، الذي هو أكثر صلابة وبأساً وقدرة على تحمّلها.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

قد يردّ على ذلك أنّ الحداد لم يغفل عن هذا، فقد ذكر في الكتاب ذاته: "ولسنا في هذا القول بغافلين عن اعتبار الشريعة الإسلامية لنقصان المرأة في بعض أحوال نزلت فيها عن درجة الرجل"¹، فيجيب عنه بكلامه الذي ذكره في الكتاب نفسه، حيث ذكر -في معرض المدح- أنّ المرأة المعاصرة تتقلّد مقامات سياسية عليا، وتكافح في الحياة مستقصية خطوات الرجال حتى أنها تعمل في معامل الحديد والنار!، وفي حفر المناجم في بطون الأرض، وتغامر في شق المحيطات بالطيران في أعاصير الجو! ولقد نالت من ذلك نصيبا وافرا وما تزال تدأب لتنال المساواة التامة مع الرجل في الدولة والمجتمع². فأين تكمن جوانب اعتبار خصوصيّة المرأة التي لم يغفل عنها الحداد!؟.

تحتاج المرأة زمن حيضها إلى مزيد من الراحة النفسية والجسميّة -كما لا يخف على أحد-؛ لذلك أعفاها الله تعالى في ذلك الزمن من تكاليف العبادة -كالصلاة والصيام-، قال ﷺ: **(لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)** [البقرة: 285]، وقد أمر رسوله الكريم ﷺ الرجال بالرفق بهن كما في الحديث: "يَا أَنْجَشُهُ وَيَحْكُ،

1 الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص121.

2 ر: المرجع نفسه، ص34.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

أُفْتُقُّ بِالْقَوَارِيرِ" ¹ فقد شبه المرأة بالزجاجة التي يطلب الرفق بها كي لا تتعرض للأذى، وأوصى بمن خيراً فقال ﷺ: {اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا} ²، والخير في حفظها والمحافظة عليها، لا بابتذالها وتكليفها ما لا طاقة لها به، والدفع بها إلى الشوارع وميادين العمل الشاق ومسارقاتها بالرجال، ففي ذلك كله تعريض لمحاسنها للتشويه والخطر، وتبديد لجوانب اللطف فيها، فتصبح شبيهة بالرجل لا يجد الواحد منهما ما يطلبه من الآخر من المطالب الفطرية، والواقع شاهد بذلك؛ فالنساء اللواتي تمارسن مهاماً شاقة؛ كرياضة الملاكمة، ورفع الأثقال وغيرها، تفقدن الكثير من معالم الأنوثة فيهن؛ فيصبحن أشبه بالرجال وما هنّ برجال، وأبعد عن النساء وهنّ نساء!

غير أنّ المرأة في الإسلام قد تكلف بمثل ما كلف به الرجل في الجوانب التي تتلاشى فيها الفروق بين الجنسين، لذلك أعطاها الأهلية الكاملة في التملك

1 رواه البخاري في صحيحه، (ح6209، 47/8)، ومسلم من وجه آخر، (ح2323، 4/1811)، وأحمد في مسنده: (ح12784، 3/172)، وفي تعليق الأرنبوط عليه "إسناده صحيح على شرط الشيخين"، وصححه الألباني: الأدب المفرد، (ح883، ص305).

2 رواه البخاري في صحيحه: (ح3331، 4/133)؛ ومسلم في صحيحه: (ح844، 1/218)؛ وابن ماجه في سننه: (ح1851، 1/594)؛ والبيهقي في السنن الكبرى: (ح14722، 7/480)؛ وابن أبي شيبة في مصنفه: (ح19272، 4/197).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

وكلفها بالزكاة من أموالها بنفس ما كلف به الرجل، وهنا تبقى معضلة فهم العلة والحكمة من تقسيم الميراث قائمة.

أعتقد أن مسألة الميراث لا تزال تحتاج إلى بحث عميق في تنقيح مناطات أحكامها، حتى ندرك بعض أسرار الله تعالى في هذا التقسم الذي لا نشك قدر ذرة في عدله وحكمته، ولكننا لا نزال في حيرة في إدراك الحكمة منه، والعلل التي أنيطت بها أحكامه، والتي إذا ما عرفناها أزالنا إشكالات كبيرة عن أذهان الباحثين عن الحق، ولساهمت مساهمة عظيمة في الذود عن هذه الشريعة الغراء.

ثانياً: قاعدة النسخ دليل على حاكمية المصلحة:

إنّ القول بوقوع النسخ في القرآن الكريم يفضي إلى القول بأنّ الآية الناسخة أصلح من الآية المنسوخة من حيث تعلّق الحكم بالمتكّلّفين. وبهذا المنطق يبرّر يحيى محمد مذهب الطوفي¹ في

1 نجم الدين الطوفي (ت: 716): هـ سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، الطوفي، الصرصري، ثمّ البغدادي، أبو الربيع؛ الفقيه الأصولي، عرف بتوسّعة في الاحتجاج بالمصلحة، وترجيحها على النصّ عند التعارض، له مؤلفات عديدة في علم أصول الفقه، منها: "القواعد الكبرى"؛ "القواعد الصغرى"؛ "درء القول القبيح في التحسين والتقييح"؛ وفي الفقه: "مقدمة في علم الفرائض"؛ شرح نصف "مختصر الخرقى"، وله نظم كثير منه قصائد في مدح النبي ﷺ، وقصيدة طويلة في مدح الإمام أحمد، وقيل انه قال نفسه: حنبلي رافضي أشعري... هذه إحدى العبر، وقد نفى عنه هذه التهمة محقق كتابه "الانتصارات الإسلامية في كشف الشبه النصرانية" الأستاذ سالم بن محمد القرني، بدليل لو أنّه كان رافضياً لما انتقد أئمة الشيعة وبيّن عورّتهم في ردّ رواية الصحابي لمرض في قلوبهم وكان يكثر من الرد عليهم، بل وصل إلى لعنهم لتطاوّلهم على الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، فلو كان منهم لما لعنهم، ولما مدح أعداء الرّفص ويتحلّ مذهبهم الفقهي يقصد مدحه للإمام أحمد، ولو كان رافضياً لما سكّته عنه الأفاضل الذين جالسهم أمثال الشيخ ابن تيمية، والمزي ومجد الدين الحراني... توفي في شهر رجب سنة 716. ينظر في ترجمته: ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة، ت: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1425هـ-2005م، (415/4)؛ الألوسي: جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، مطبعة المدني، ط 1401هـ-1981م، ص50؛ الطوفي: الانتصارات الإسلامية في كشف الشبه النورانية: ت: سالم بن محمد القرني، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1419هـ، (45/1) وما بعدها.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

المصلحة، ويرى أن الإقرار بوجود النسخ في أدلة الشريعة الإسلامية -والقرآن أصل الأصول فيها- دليل على اعتبار وحاكمية المصلحة؛ إذ يقول: "... إلا أنّ القرائن المختلفة التي تقصدها الشريعة بما فيها تطبيق قواعد النسخ والعمل بالاستثناءات أو عدم الالتزام بالتطبيق الكلي الحرفي، كل ذلك لا يفهم باتساق إلا على نحو النظر إلى المصلحة كمقصد كليّ أساس، سيما وأنّ تفويتها يستلزم النقص والضرر. الأمر الذي يبرر حاكمية المصلحة على الأحكام عند التعارض، مثلما كشف عنه الطوفي¹.

على رغم من أنّ الطوفي "قد سلّم أن العبادات والمقدرات لا مجال للاستصلاح فيها، وسلّم أن الأحكام الكلية التي شرعت لحفظ الضروريات والحاجيات لا مجال فيها أيضا للاستصلاح؛ لأنّها متفقة دائما والمصلحة، ولم يورد أي مثال الجزئية ورد نصّ بحكمها وعارض هذا الحكم المصلحة ليتبين مقياس المصلحة في رأيه وعلى أي ضوء يقدّرها"²، غير أنّ من أتوا بعده استغلّوا قضية "حاكمية المصلحة" في تغيير أحكام الله تعالى الثابتة في القرآن الكريم؛ ومن ذلك مطالبة أحد حكام الدول العربية في وقت سابق العمال من شعبه في ميادين الزراعة والصناعة بالإفطار في شهر رمضان الكريم، تحقيقا لمصلحة زيادة الإنتاج. بينما اعتبر الحدّاد السفور موافقا للفترة، وعدّ الحجاب عادة للنساء في كثير من القبائل -بل حتى للرجال في قبائل المثلثين- فيقول: "الحجاب عادة في المدن

1 يحيى مجّد: فهم الدين والواقع، ص104.

2 عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط6، 1414هـ-1993م، ص101.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

وبعض القرى، أمّا باديتنا على العموم فهي سافرة على الفطرة¹. فالحجاب في نظر الحداد ما هو إلاّ تعبير عن أنانية الرجل محجب برداء الشعور الديني، وهو - برأيه - أعظم حائل بين الرجل والمرأة، أدّى إلى تعطيل المرأة عن العمل والتعلّم، ومهد لحوادث التزوير والتدليس، بل جعله من أهمّ عوامل انتشار اللواط والمساحقة والعادة السرية²، لذلك دعا إلى السفور (المعتدل) أو الحجاب (المعتدل) الذي يحقق مصلحة المرأة دون أن يعرضها للابتذال، يقول: "نعم إننا إذا كنّا نحترم السفور فإنّما ذلك بقدر ما فيه من الحق واللياقة الأدبية. أمّا إذا تجاوز المصلحة التي تقتضيه إلى العراء البارز في كشف الأطراف إلى نهايتها... مع تحميل هذه المواقع بالأصباغ والأعطار والمصوغ... وجعل ذلك عادة في الطرقات العامة بين الجماهير؛ فقد انتهينا إلى إثارة الشهوة وحمل الأنظار على الاهتمام والتتبع"³. وهذا مثل ما ادعاه سامر إسلامبولي من عدم وجوب تخمير الرأس ولا أسافل الأطراف، فالمطلوب - حسب رأيه - هو ستر جذع جسم المرأة، لا ما ظهر منها من الرأس والأطراف، غير أنّه لم يخرج رأيه من باب النسخ - إذ إنه من منكري النسخ في القرآن الكريم -، ولا من باب المصلحة كما ذكر الحداد، بل عن طريق تأويل النصّ كما ادعى. وهذا الرأي أهون مما ذهب إليه اللاعقلاني

1 الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص204.

2 الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص211-213.

3 المرجع نفسه، ص214.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

شحرور، حيث جعل القدر الواجب ستره هو ما يغطي السوأتين إضافة إلى منطقة الصدر، هذا بالنسبة لظهور المرأة أمام غير المحارم، وأما أمام المحارم فالصمت أبلغ! ومما برر به هذه المهرطقة هو تحقيق المصلحة العامة في إطفاء الشهوة بالاعتیاد على رؤية جسم المرأة التي لا تختلف على الرجل إلا في المناطق المغطاة!

لقد تبين من خلال هذه النماذج كيف استغلّ الحداثيون والعلمانيون مسألة النسخ في القرآن الكريم، وما يتعلّق بها من التدجّج في التشريع، واعتبار مصلحة المكلفين في التشريع، في التبرير لأفكارهم الهدميّة المخالفة في حقيقتها لقاعدة النسخ عن القائلين بها، والمصادمة للمصالح المعتبرة شرعا - كما سيأتي بيانه عند الحديث عن قواعد المقاصد-. وفي هذا الصدد تتضح وجهة ما تّبّه الأستاذ عبد الوهاب خلاّف، حينما اعترض على فكرة إطلاق القول بحاكميّة المصلحة التي طرحها الطوفي، مبينا ما سيؤول إليه الأمر بإقرار هذه الفكرة، بقوله: "وأن الطوفي الذي يحتجّ بالمصلحة المرسلّة إطلاقا فيما لا نصّ فيه، وفيما فيه نص، قد فتح الباب للقضاء على النصوص، وجعل حكم النصّ أو الإجماع عرضة للنسخ بالرأي؛ لأنّ اعتبار المصلحة ما هو إلّا مجرد رأي وتقدير، وربّما قدّر العقل مصلحة، وبالروية والبحث قدرها مفسدة، فتعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهيّة وكلّ القوانين"¹.

1 عبد الوهاب خلاّف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، ص 101.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

المطلب الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالألفاظ ودلالاتها.

لقد شاء الحكيم ﷺ أن ينزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، يقول جل جلاله: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ¹⁹² نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ¹⁹³ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ¹⁹⁴ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ¹⁹⁵﴾ [الشعراء: 192-195]، فناسب أن يكون فهمه مبنيًا على قواعد هذا اللسان في الخطاب والدلالة. والقواعد في هذا القسم كثيرة، منها ما يتعلق بتقاسيم الألفاظ من حيث دلالتها على مسماها مطابقة، أو تضمناً، أو لزوماً، مثل قاعدة "مراعاة دلالة التضمن والمطابقة والالتزام"¹؛ وهي من أجل قواعد التفسير وأنفعها، وهي تستدعي قوة فكرًا وحسن تدبرٍ وصحة قصدٍ، فيجب على المفسر أن يراعي ما دلّت عليه الألفاظ دلالة مطابقة، وما دخل في ضمنها، ولوازم تلك المعاني، وما تستدعيه من المعاني التي لم يعرج في اللفظ على ذكرها².

من القواعد أيضاً ما يتعلق بالحقيقة والمجاز³، كقاعدة: "المجاز ثابت في اللغة

1 السعدي: شرح القواعد الحسان، ص26.

2 المرجع نفسه، ص26.

3 الحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في أصل اللغة، والمجاز هو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أصلاً لمناسبة بينهما. ر: الزبيدي: تاج العروس (78/15)؛ الجرجاني: التعريفات، ص 90، ص 202؛ قاسم الرومي: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، ت: يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية، ط 2004م-1424هـ، ص 55.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

والقرآن¹ وهذا رأي الجمهور، وذهب بعض العلماء إلى أن "القرآن كله حقيقة لا مجاز فيه"، وهي رواية عن الإمام أحمد، واختاره بعض الحنابلة كأبي الحسن التميمي، وابن حامد، وبعض أهل الظاهر، والشيعة²، وقاعدة "الحقيقة الشرعية مقدمة على الحقيقة اللغوية"³؛ فإذا احتمل اللفظ المعنى اللغوي والمعنى الشرعي، قُدِّم المعنى الشرعي؛ لأنَّ الشرع طارئ على اللغة، ولأنَّ القصد بيان حكم الشرع، فالحمل عليه أولى، إلا إن وجدت قرينة مرجحة للحقيقة اللغوية؛ من أجل ذلك وضعت قاعدة "الحقيقة اللغوية ترجح على الحقيقة الشرعية لسبب"⁴، ومن القواعد أيضًا قاعدة "الحقيقة الشرعية مقدمة على الحقيقة العرفية" وقاعدة: "الحقيقة العرفية مقدمة على الحقيقة اللغوية"⁵ وهي قاعدة غاية في الأهمية في تأويل النصِّ القرآني، فإذا تعارض المعنى اللغوي والمعنى العرفي للفظ، قُدِّم المعنى العرفي زمن التنزيل؛ لأنَّ العرف طارئ على اللغة، فكان الحكم له، ولأنَّ العرف محكَّم في التصرفات، ولأنَّ الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم؛ فيصير المجاز باستعمالهم

1 الزركشي: البحر المحيط، 46/3؛ ابن السمعاني: قواطع الأدلة، ت: مُجَدِّد حسن مُجَدِّد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ/1999م، (276/1)؛ الأصفهاني: بيان المختصر، (231/1)؛ نجم الدين الطوفي: شرح مختصر الروضة، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م، (28/2)؛ الجيزاني: معالم أصول الفقه، ص112.

2 ر: عبد الكريم النملة، المهذب، (493/2).

3 صفوان الداودي: قواعد أصول الفقه وتطبيقاتها، ص74.

4 المرجع نفسه، ص78.

5 المرجع نفسه، ص84.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

كالحقيقة يحمل على ذلك المحمل؛ ذلك أن الحقيقة العرفية هي مجاز لغوي مهجور في الحقيقة¹.

ومنها قواعد تتعلّق بالأمر والنهي، كقاعدة "موجب الأمر الوجوب"² إذا تجرّد عن القرائن³، وقاعدة "النهي يقتضي التحريم"⁴، وقاعدة "الأمر بالشيء نهي عن ضده"⁵؛ فإذا أمر الله بشيء كان ناهياً عن ضده، وإذا نهي عن شيء كان أمراً بضده، وإذا أثنى على نفسه أو على أوليائه وأصفيائه بنفي شيء من النقائص كان ذلك إثباتاً للكمال⁶. ومنها أيضاً ما يتعلّق باللفظ العام

1 أمير بادشاه: تيسير التحرير، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط (غ.م)، (20/2).

2 ويعبّر عنها بعدة صيغ كقولهم "الأمر حقيقة في الوجوب"، أو "الأمر يدلّ على الوجوب"؛ أو "الأمر المطلق يقتضي الوجوب"، "صيغة الأمر إذا تجرّدت اقتضت الوجوب"، وغيرها من الصيغ التي تفيد ذات المعنى.

3 ر: ابن النجار: شرح الكوكب المنير، (39/3)؛ ابن الفراء: العدة في أصول الفقه، ت: د أحمد بن علي بن سير المبارك، جهة النشر (غ م)، ط2، 1410 هـ - 1990 م، (224/1)؛ الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه، ت: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1403 هـ، ص26؛ ابن أمير حاج: التقرير والتحجير، (307/1)؛ آل تيمية: المسودة، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، ص5.

4 ر: الرازي: المحصول، ت: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1418 هـ - 1997 م، (281/2)؛ السبكي: الإجماع، (66/2)؛ الشيرازي: التبصرة، ص99؛ آل تيمية: المسودة، ص81؛ الزركشي: البحر المحيط، (367/3)؛ عياض السلمي: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص273.

5 السعدي: شرح القواعد الحسان، ص84.

6 المرجع نفسه، ص84.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

والخاص والمطلق والمقيّد، كقاعدة "حمل المطلق على المقيّد"¹، وقاعدة "دلالة العام على أفراده ظنية"²، وذهب الحنفية إلى أن "دلالة العام على أفراده قطعية"³، وقاعدة "الخاص يقضي على العام"⁴، وغيرها من القواعد كثير.

الفرع الأول: قاعدة "إذا تردد اللفظ الصادر من الشارع بين أمور فيحمل أولاً على الحقيقة الشرعية، فإن تعذر حُمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده ﷺ، فإن تعذر حُمل على الحقيقة اللغوية"⁵.

الحقيقة فعيلة من الحق⁶، بمعنى إحكام الشيء وصحته⁷، وهي في اللغة:

-
- 1 ابن السمعاني: قواطع الأدلة، (327/2)؛ أمير بادشاه: تيسير التحرير، (332-331/1).
 - 2 الأمدي: الإحكام، (326/2)؛ الشوكاني: إرشاد الفحول، (388/1)، النملة: الجامع، ص 250.
 - 3 ابن النجار: شرح الكوكب المنير، (114/3)؛ عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، ص 173.
 - 4 الرازي: المحصول، (104/3)؛ ابن السمعاني: قواطع الأدلة، (200/1)؛ الشوكاني: إرشاد الفحول، (399/1)؛ الزركشي: البحر المحيط، (539/4).
 - 5 جمال الدين الإسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ت: مجّد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1400هـ، ص 228؛ الحفناوي: دراسات أصولية في القرآن الكريم، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، القاهرة، مصر، ط 1422هـ-2002م، ص 217؛ الإسنوي: نهاية السؤل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1420هـ-1999م، ص 148؛ المنيّاوي: المعتصر، ص 63؛ الجيزاني: معالم أصول الفقه، ص 374.
 - 6 فرق العسكري بين الحقيقة والحق من حيث الاصطلاح، فقال: أن الحقيقة ما وضع من القول موضعه في أصل اللغة، حسناً كان أو قبيحاً، والحق ما وضع موضعه من الحكمة، فلا يكون إلا حسناً، وإتّما شملهم اسم التحقيق لاشتراكهما في وضع الشيء منهما موضعه من اللغة والحكمة. الفروق: 194-195.
 - 7 ابن فارس: مقاييس اللغة، (15/2).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه¹، أمّا في الاصطلاح؛ فهي: "ثبوت المعنى الذي وضع له في اصطلاح المخاطبين، وعدم انتفائه عنه، وتعلّق الحكم به. فاللفظ المستعمل في معناه الحقيقي يثبت له المعنى الموضوع له كاملاً فيفيد العموم إن كان عامّاً، والخصوص إن كان خاصّاً، ويفيد الطلب إذا كان أمراً، والامتناع إن كان نهيّاً"²، وهي على ثلاثة أنواع:

1- **حقيقة لغويّة:** وهي الثابتة بالوضع؛ أي أن يضع الواضع لفظاً لمعنى إذا أطلق ذلك اللفظ فهم ذلك المعنى الموضوع له، مثل لفظ الأسد يفهم منه الحيوان المفترس، فلا ينقدح في الذهن عند إطلاقه إلّا هذا المعنى، فيكون حقيقة³.

2- **حقيقة عرفيّة:** وهي قول خصّ في العرف ببعض مسمياته، وإن كان وضعها للجميع حقيقة، وهي: إما أن يكون للاسم معنيان، فيستعمله أهل اللغة لمعنى واحد فقط دون الآخر أو يخصصونه به، ويعرف بينهم، مثل لفظ "الدابة"، فإنه خصّص في العرف للفرس ولكل ذات حافر، مع أنه يطلق في اللغة على كل ما يدب على الأرض. وإما إن يشيع استعمال الاسم في غير ما وضع له أصلاً بحيث لا ينكره أحد، كلفظ "الغائط" فإنه يطلق لغة على المطمئن

1 الرازي: الفصول، ص359؛ ابن الفراء: العدة، (172/1)؛ ابن منظور: لسان العرب، (52/10)؛ عبد الكريم النملة: المهذب، (1147/3).

2 الحفناوي: دراسات أصولية في القرآن الكريم، ص223-224.

3 عبد الكريم النملة: المهذب، (1148/3).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

والمُنخَفَضُ مِنَ الْأَرْضِ، ثُمَّ اسْتَعْمَلَ عَرَفًا فِي الْخَارِجِ الْمُسْتَقْدَرِ مِنَ الْإِنْسَانِ، وَهَذَا الِاسْتِعْمَالُ وَإِنْ كَانَ مَجَازًا إِلَّا أَنَّهُ اشْتَهَرَ وَشَاعَ حَتَّى صَارَ هُوَ الْمُبَادِرُ إِلَى الْفَهْمِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، وَنُصِيَ الْأَوَّلُ¹.

3- **حَقِيقَةُ شَرْعِيَّةٍ:** وَهِيَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي الشَّرِيعَةِ عَلَى غَيْرِ مَا كَانَ عَلَيْهِ فِي اللَّغَةِ، كَلَفْظِ الصَّلَاةِ، فَهِيَ فِي اللَّغَةِ الدَّعَاءُ، أَمَّا فِي الشَّرْعِ فَهِيَ عِبَادَةُ ذَاتِ أَقْوَالٍ وَأَفْعَالٍ مَخْصُوصَةٌ فِي أَوْقَاتٍ مَخْصُوصَةٍ تَبْتَدِئُ بِتَكْبِيرَةِ الْإِحْرَامِ وَتَنْتَهِي بِالسَّلَامِ، وَكَذَلِكَ أَلْفَاظُ الصَّوْمِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ، فَإِذَا أُطْلِقَتْ تَصَرَّفَ إِلَى الْمَعْنَى الشَّرْعِيَّةِ إِلَّا إِذَا وَجَدْتَ قَرِينَةً صَارِفَةً².

فَإِذَا تَرَدَّدَ اللَّفْظُ الصَّادِرُ مِنَ الشَّارِعِ بَيْنَ أَنْ يَقْصَدَ بِهِ حَقِيقَتُهُ اللَّغَوِيَّةُ، أَوْ حَقِيقَتُهُ الْعَرَفِيَّةُ، أَوْ حَقِيقَتُهُ الشَّرْعِيَّةُ، وَلَمْ تَوْجَدْ قَرِينَةً تَقْوِي إِحْدَى تِلْكَ الْحَقَائِقِ؛ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ أَوَّلًا عَلَى الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ؛ لِأَنَّ نَصُوصَ الشَّرْعِ إِنَّمَا جَاءَتْ لِتَبَيِّنِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، فَكَانَ اعْتِبَارُ الْمَعْنَى الشَّرْعِيَّةِ أَوَّلَى عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، فَإِنْ تَعَذَّرَ حُمْلُ عَلَى الْحَقِيقَةِ الْعَرَفِيَّةِ الْمَوْجُودَةِ فِي عَهْدِهِ ﷺ؛ ذَلِكَ أَنَّ الْعَرَفَ طَائِرٌ عَلَى اللَّغَةِ، لِأَنَّ الْكَلَامَ إِنَّمَا وَضَعَ لِاسْتِعْمَالِ النَّاسِ يَوْضَعُونَهُ حَسَبَ حَاجَتِهِمْ، فَتَحْمِلُ الْمَعَانِي عَلَيْهِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، وَخَصَّتْ بِعَهْدِهِ ﷺ؛ لِأَنَّ الْعَرَفَ الْمَعْتَبَرَ هُوَ مَا وَافَقَ الشَّرْعَ، إِذْ لَوْ كَانَ عَرَفٌ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ لَا يُوَافِقُ الشَّرْعَ لَبَيَّنَهُ؛ لِأَنَّ الرَّسُولَ ﷺ إِنَّمَا

1 عبد الكريم النملة: الجامع، ص 180-181.

2 المرجع نفسه، ص 181.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

بُعْثَ لِبَيَانِ دِينِ اللَّهِ تَعَالَى، وَتَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ مَمْنُوعٌ، كَمَا أَنَّ الْأَعْرَافَ تَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الزَّمَنِ، فَلَوْ أُطْلِقَ تَقْدِيمُ الْحَقِيقَةِ الْعَرَفِيَّةِ عَلَى اللَّغْوِيَّةِ لَمَا ثَبَتَ الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ، وَلَكَانَتْ عَرْضَةٌ لِلتَّغْيِيرِ وَالتَّبْدِيلِ الْمُسْتَمِرِّ. فَإِنْ تَعَذَّرَ حَمْلُهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ الْعَرَفِيَّةِ، حُمِّلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ اللَّغْوِيَّةِ.

الفرع الثاني: تناول التأويلي المعاصر للقاعدة.

لقد أهمل دعاة الحداثة والتجديد العمل بهذه القاعدة في تأويلاتهم، بينما كان اهتمامهم منصباً على الجانب اللغوي للألفاظ فقط؛ ممّا أوقعهم في أخطاء علميّة وخيمة، وخرجوا علينا بأحكام تصادم العقل والشرع. ولنتناول مسألة الحجاب في التأويل المعاصر نموذجاً.

حاول أحد (القرآنيين) إعطاء تأويل حديث لقول الباري ﷻ: (وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبَعِينَ غَيْرَ أُولَئِكَ الْوَحْدَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ^{٣١}) [النور: 31]. تحت عنوان

"غطاء رأس المرأة أو شعرها حكم ذكوري وليس قرآني".

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

يبدأ الباحث سامر بتعريف بعض الألفاظ الواردة في الآية، بعد ذلك يقول أنّ " هذا النصّ الوحيد في تشريع حدود لباس المرأة، وبيان أحكام ظهور زينتها بالنسبة للرجال، والمدقق في النصّ لا يجد ذكر كلمة الرأس، أو الشعر، مستخدمة، ما يؤكد انتفاء الدلالة القطعية على وجوب تغطية الرأس، أو الشعر ابتداءً¹. " ولا يوجد في النصّ أيّ دلالة ظاهرة أو غير ظاهرة على وجوب تغطية رأس المرأة أو شعرها، خاصة أنّ دلالة كلمة الجيوب لا تشملها، ولا شكّ أنّ الرأس والشعر من الزينة الظاهرة المستثناة بصريح النصّ²، وإنّ "الرأي المشهور في التراث ذكر أنّ وجوب التغطية للرأس تمّ فهمه من جملة (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ) [النور: 31]، إضافة إلى فهم وتطبيق المجتمع الأوّل، الذي زامن نزول النصّ القرآني، وتواتر هذا التطبيق تاريخيّاً في كلّ مجتمع إلى يومنا المعاصر"³. "وبما أنّ النصّ القرآني خطاب لكلّ النّاس، وصالح لكلّ زمان ومكان، ومضمون حركته إنساني وعالمي، يسقط الاستدلال بتطبيق المرأة العربيّة، وتقييد دلالة النصّ بزینتها، كما أنّ التاريخ ليس مصدراً تشريعياً، ولا بدّ من تفعيل النصّ، والتعامل معه بصورة مباشرة،

1 سامر إسلامبولي: مفهوم السنة غير الحديث، ص61.

2 المرجع نفسه، ص62.

3 المرجع نفسه، ص62.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158]¹ فهم أصحاب الرأي التراثي من الزينة مواضعها في جسم المرأة، وهذا يؤدي إلى اختلاف تلك المواضع باختلاف الأزمان والشعوب، لذلك قيّدوا فهم النصّ بفهم السلف، ليتخلّصوا من حركة محتوى النص². فبالاعتماد على اللغة والعقل، وصل الباحث إلى أنّ الجزء الواجب تغطيته من المرأة هو جذع جسمها؛ أي من الكتفين إلى منتصف الفخذين، ويسمّيها (الزينة المركزيّة)، أمّا الزينة الفرعيّة؛ فهي تابعة وظاهرة وتشمل الرأس واليدين والساقين فلا دليل على وجوب تغطيتها بل هي من الزينة الظاهرة المعفوّ عنها، وإتّما تواتر العمل بها من باب العادة لا من باب الشرع³.

قد يظهر للقارئ أول وهلة أنّ الباحث منصف، مثقف قد اطلع على أقوال الفقهاء وأدلّتهم، وأنّه موضوعي في بحثه فقد قام بمناقشتهم والردّ عليهم، ثمّ لم يلزم أحداً برأيه، فترك المجال مفتوحاً (للمقلّدين) لاختيار الرأي الذي يكون أكثر إقناعاً لهم. غير أنّ بحثه في حقيقة الأمر مليء بالمغالطات، وإثارة الشبهات، وبيان ذلك كما يلي:

1 سامر إسلامبولي: مفهوم السنة غير الحديث، ص 63.

2 المرجع نفسه، ص 66، بتصرف.

3 ر: المرجع نفسه، ص 66 بتصرف.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

أولاً: ادعاء الباحث أن الآية هي الدليل الوحيد في المسألة؛ وهذا خطأ بين، فالأدلة في المسألة عديدة منها الآية التي ذكرها، وبعضها قوله عز وجل: (وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُّوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ) [الأحزاب: 53]، والحجاب هنا بمعنى الساتر، ولكنه يعضد الأدلة على وجوب ستر المرأة عن أعين الناظرين، طهارة للقلوب واتقاء للفتنة. كما أن هناك عدة أحاديث في السنة النبوية، في باب ستر العورة¹، غير أنه لم يعمل بها؛ ذلك أنه لا يعدد السنة القولية حجة شرعية لاستمداد الأحكام، وهذا افتراء عظيم لأوامره عز وجل باتباع الرسول صلى الله عليه وسلم.

ثانياً: التلاعب بالمعاني اللغوية للألفاظ؛ كمعنى لفظة "خمرهن" يقول: "خمر؛ تدل على ارتخاء الشيء على ذاته متجمعا بصورة متصلة مع تكرار تلك العملية، ومنه الشراب الذي تخمر، وأطلق على الغطاء القماشي خمار، لتحقيق صفة الخمر فيه بصرف النظر عن مكان التغطية²؛ ولو بحثنا في كتب اللغة لوجدنا أن تعريف لفظة خمر أصل في التغطية والستر، يقول ابن فارس: الخاء والميم

1 من الأحاديث في باب العورة: ما ورد في موطأ الإمام مالك: عن جرهد الأسلمي، عن أبيه، قال كان جرهد من أصحاب الصفة، قال جلس رسول الله ﷺ عندنا وفخذي منكشفة فقال «خمر عليك، أما علمت أن الفخذ عورة». موطأ مالك ت الأعظمي (ح9، 1/103)، وأخرجه أبو داود في سننه (ح4014، 4/40) وصححه الألباني.

ما ورد عن قتادة، عن أبي الأحوص، عن عبد الله، عن النبي ﷺ قال: «المرأة عورة، وإنها إذا خرجت استشرفها الشيطان، وإنها لا تكون إلى وجه الله أقرب منها في قعر بيتها»، الحديث صححه الألباني، في صحيح الترغيب والترهيب، فصل في ترغيب النساء في الصلاة في بيوتهن ولزومها وترهيبهن من الخروج منها، (ح344، 1/83)، والإرواء، (ح273، 1/303)، وقال الأرناؤوط: رجاله ثقات رجال الصحيح لكنه منقطع. صحيح ابن حبان، (ح5598، 12/412)؛ صحيح ابن خزيمة، (ح1686، 2/814).

فإذا كان الفخذ في الرجل عورة، فمن باب أولى أن يكون عورة في النساء، ذلك أن أجسامهن أكثر جمالاً وفتنة من الرجال.

2 سامر إسلامبولي: مفهوم السنة غير الحديث، ص60.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

والراء أصل واحد يدل على التغطية والمخالطة في الستر¹، فلا أدري من أين أتى بمعنى الخمر الذي ذكره سابقا.

ثم إنه لم يوفق في أيضاً في تأويل قوله تعالى **(وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ)** [النور: 31]؛ إذ قال إنَّ النصَّ لم يستخدم فعل التغطية بل استخدم فعل الضرب الذي يدل على إيقاع شيء على شيء، يترك فيه أثراً، ولم يستخدم كلمة الرأس، وإنما استخدم كلمة الجيب وتدلل على فتحة بين شيئين والجيب في الثياب معروف، فدلالة كلمة (جيوبهن) هي فتحات في ثياب المرأة وليس في جسمها، أمر المشرع وشدد على عملية الضرب عليها، عندما تضرب المرأة في الأرض سعياً ونشاطاً². ويردّ عليه أنّ فعل الضرب هنا أبلغ في إحكام الستر والتغطية، كما أنّه بتطبيق المعاني اللغوية التي ذكرها الباحث نلاحظ أنّ الضرب إيقاع شيء على شيء يحدث فيه أثراً، وهو يدل على افتراق هاذين الشيئين، والجيب شيء واحد يتكوّن من طبقتين خالهما شق أو فتحة، فيكون الأمر بالضرب على الجيوب ليس بالجيب ذاته وإنما بأمر خارج عنه، وهو الخمار إذ قال ﷺ: **(وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ)** [النور: 31]، فوسيلة الضرب هي الخمار والمضروب هي (الجيوب)، ولو سلّمنا له بأنّ المقصود بالجيوب هي فتحات الألبسة - كما قال الباحث - التي يخرج منها الرأس واليدان والرجلان، فإنّ الأمر في الآية يكون بتغطية هذه الفتحات (الجيوب) بشيء آخر خارج عنها وهي (الخُمُر)، وليس أمراً بإغلاق الجيوب بذاتها كما ادعى؛ ويجب أن يكون هذا الستر بإحكام، إذ استعمل ﷺ لفظة الضرب ولم يستعمل التغطية، يضاف إلى ذلك أنّ الأمر بسترها بقطعة قماش أخرى (الخمار)،

1 ابن فارس: مقاييس اللغة، (2/215)؛ الزبيدي: تاج العروس، (11/208).

2 : سامر إسلامبولي: مفهوم السنة غير الحديث، ص 70-71.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

هو أمر بستر الأجزاء المحاذية لها؛ إذ لا يحصل إحكام تغطية تلك الجيوب إلاّ بقطع السبيل المؤدي إلى كشفها. ثم إنّ الاستعمال اللغوي للخمار يطلق أيضاً على قطعة القماش التي تغطي به المرأة رأسها¹، ولهذا ورد في "النهاية في غريب الحديث والأثر": أراد به العمامة؛ لأنّ الرجل يغطي بها رأسه كما أنّ المرأة تغطيه بخمارها، وذلك إذا كان قد اعتم عمة العرب فأدارها تحت الحنك فلا يستطيع نزاعها في كل وقت فتصير كالحفين²؛ وهو أقرب معنى يحسن أن تؤوّل عليه لفظة (خمرهن) بقرينة أنّ العمامة لما لفت على الرأس وأدارها تحت الحنك سمّاها خماراً، لأنّ الخمار يغطي الرأس ويدار به إلى تحت الحنك ليستر النحر وما حاذاه، ومما يزيد الأمر حجة وبيانا هو تعلّق الحكم بالنساء؛ فكان الأولى أن يفهم الكلام وتفسر ألفاظه على وفق ما شاع - اصطلاح عليه - بين النساء من المعاني اللغوية - للخمار - حتى أصبح حقيقة عرفية، ضف إلى ذلك قرب الخمار الذي يغطي الرأس من فتحات الجيوب الثلاثة العلوية - على التسليم له بأنّ المراد بالجيوب جيوب الألبسة -؛ فورد الأمر بعدم الاكتفاء بإسداله فقط، وإتّما أمر أن يجعل على فتحات الجيوب لتغطي فلا تكشف ولا يظهر ما تحتها.

ثالثاً: إهمال العمل بقاعدة " إذا تردد اللفظ الصادر من الشارع بين أمور فيحمل أولاً على الحقيقة الشرعيّة، فإن تعذر حُمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده صلى الله عليه

1 الزبيدي: تاج العروس، (11/ 214)؛ ابن دريد: جمهرة اللغة، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1987م، (1/ 592)؛ الجوهري: الصحاح، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م، 2/ 649؛ ابن فارس: مقاييس اللغة، (2/ 216).

2 ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزاوي ومحمود نجّاد الطناحي، المكتبة العلمية، ط 1399 هـ - 1979 م، (2/ 78).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

وسلم، فإن تعذر حمل على الحقيقة اللغوية" إن الحقيقة الشرعية للخمار هي ما نريد فهمه والبحث عنه، أما الحقيقة العرفية للفظ (الخمار) عند النساء خاصة -لتعلق الخطاب بهن- هو ما تخمر به المرأة رأسها، وأما حقيقته اللغوية فالخمار اسم لكل ما اتخذ لتغطية غيره، وهنا لو طبقت القاعدة لرجح معنى تغطية الرأس والنحر، ولا إشكال في المسألة، بل لو ذكر الرأس مع ذكر الخمار لاستشكل الأمر، إذ يكون التعبير مفتقراً للبلاغة، ومحملاً لعدم وجوب ستر غير الرأس.

أخيراً: يلاحظ أن الباحث أهمل العمل بقاعدة (التتابع) التي دافع عنها في مسألة الصلاة؛ فقد اعتبر كيفية الصلاة وعدد ركعاتها، حكماً قرآنياً وسنة متتابعة في الأمة، ووحى تعليمي عملي قام بتطبيقه النبي ﷺ وعلم المجتمع حينئذ وتتابع هذا الأمر إلى وقتنا المعاصر، وما زال يتتابع كسنة عملية فوق السند والعنونة ولا يوجد منية لأحد في تتابع الصلاة والحج¹. ولو طبق ذات القاعدة في قضية تغطية رأس المرأة؛ لأقر نفس الحكم الفقهي المتفق عليه بين الفقهاء منذ عصر الرسالة، وهو وجوب تخمير الرأس بالنسبة للمرأة البالغة، ولا يستثنى من ذلك إلا البالغات الفاقدرات لأهلية التكليف؛ كالمجنونة، والمضطرة، ويستثنى كذلك القواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً، اللواتي خفف الله ﷻ عنهن التكليف بنص القرآن الكريم، يقول ﷻ: ﴿وَأَنْقُوْا عَنْ نِّسَاءِ آلِهَةِ لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ

1 ر: سامر إسلامبولي: تحرير العقل من النقل، ص 165-170.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

وَأَنْ يَسْتَغْفِنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ 58 ﴿[النور: 58]﴾، كما تستثنى الإمامة رفعاً للخرج عنهن. لا يقال إنّ النبي ﷺ لم يفعل ذلك بنفسه؛ فلم تكن من قبيل الوحي التعليمي العملي؛ لأنّ النبي ﷺ رجلٌ لا يخصّه حكم تغطية الرأس أو الشعر؛ لذلك كان عمل نسائه ونساء المؤمنين، سنة تعليميّة عملية متتابعة إلى عصرنا هذا، ولو كان الأمر غير واجب لبينه الرسول ﷺ أو أذن للحرّة المكلفة الصغيرة بكشف رأسها أو شعرها؛ حتى لا يحمل الأمر على الوجوب، كما فعل في صلاة التراويح، والقاعدة "امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة مع العلم به والقدرة عليه".

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

المبحث الثاني: مباحث الاجتهاد وقواعده.

يعدّ الاجتهاد من أبرز لوازم شموليّة الشريعة الإسلاميّة، وخاتميّة الرسالة، وانقطاع الوحي، ولأنّ النصوص متناهية، والحوادث غير متناهية، فإنّ الاجتهاد أمر لا مناص منه لتحقيق استمراريّة الدين، ومرونته، فالحاتميّة والشموليّة والخلود إيدان للعقل بضرورة النظر والاجتهاد وفق قواعد الشريعة ومقاصدها الكبرى.

إنّ الاجتهاد أصل عظيم من أصول الشريعة الإسلاميّة، لا يختلف عاقلان في ضرورته لقيام الدّين، فقد أرسى النّبي ﷺ في حياته مبادئ وقوانين استنباط الأحكام من القرآن الكريم - وهو القدوة العليا واجتهاده هو النموذج الأمثل لاستنباط الأحكام من نصوص الوحي جميعا (القرآن والسنة) -، وحثّ الأمّة على الاجتهاد فيه، من خلال تقديم المثل العملي - وهو الأسوة الحسنة - وذلك باجتهاده ﷺ في استنباط بعض الأحكام في ضوء النصوص الشرعيّة، وكان ﷺ إذا أصاب أقرّه الوحي، وإذا أخطأ صوّبه، وعلم ﷺ صحابته رضوان الله تعالى عليهم أنّ نصوص الوحي (القرآن والسنة) تحتاج إلى النظر وإعمال العقل والاجتهاد في فهمها وتطبيقها، فكان الصحابة رضي الله عنهم يجتهدون في الحوادث والأمور التي تصادفهم في غياب النبي ﷺ، فإذا لقوه ﷺ عرضوا عليه اجتهادهم، فيقرّ ما وافق الشرع، ويردّ ما خالفه، ثمّ يصوّبهم، وقد يختلف الصحابة في فهم النصّ الواحد ويقرّ كلا الاجتهادين.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

فمما أقرّه الرسول صلى الله عليه وسلم من اجتهاد الصحابة، ما رواه أبو سعيد الخدري، قال: خرج رجلان في سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فتيما صعيدا طيبا، فصليا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء ولم يعد الآخر، ثم أتيا رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يعد: «أصبت السنة وأجزأتك صلاتك» وقال للذي توضأ وعاد: «لك الأجر مرتين»¹، وكذا إقراره لمن أخذ بظاهر النص ومن أخذ بمعناه، في قصة بني قريضة المشهورة، فإن النبي ﷺ لما قال للصحابة: "لا يصلين أحد العصر إلّا في بني قريضة"، اختلف الصحابة في الطريق، فمنهم من صلى العصر في وقته وقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد منّا أن نستعجل، ومنهم من أخر العصر إلى بني قريضة؛ لأنه أخذ بظاهر قوله: {لا يصلين أحد العصر إلّا في بني قريضة}²، فالتائفة الأولى نظرت إلى المعنى، والتائفة الثانية نظرت إلى اللفظ، قال الراوي: فلم يعنف كلتا الطائفتين، يعني لم يعنف لا هؤلاء ولا هؤلاء، ولكن قال للتي صلت في الوقت: "أصبت السنة"، فدل على أن الفهم والاستنباط هو الأساس، هو المهم والأهم، ولا يمنع هذا أن نقول إن الأصل أن يأخذ الإنسان بظاهر النص حتى يدل الدليل على خلافه.

1 قال الحاكم في مستدركه: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين". ر: المستدرک، (1/ 286).

2 سبق تخريج الحديث، وقد ذكره ابن حجر بهذا اللفظ، : ابن حجر: تغليق التعليق على صحيح البخاري، ت: سعيد عبد الرحمن موسى القرقي، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان، الأردن، ط1، 1405هـ، (373/2).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

وَمَا رَدَّه ﷺ مِنْ اجتهاد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، وأرشدهم للفهم الصحيح فيه؛ اجتهاد عدي بن حاتم¹ ﷺ في فهمه لآية الصيام، فعن الشعبي، عن عدي بن حاتم، قال: لما نزلت هذه الآية: **(وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ)** [البقرة: 186]، قال: عمدت إلى عقالين أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت أقوم من الليل فلا يستبين لي الأسود من الأبيض، فلما أصبحت غدوت على رسول الله ﷺ فأخبرته، فضحك وقال: «إِنْ كَانَ وَسَادُكَ لَعَرِيضًا، إِنَّمَا ذَلِكَ بَيَاضُ النَّهَارِ وَسَوَادُ اللَّيْلِ»².

وإنَّ من أهمِّ الأصول في صحَّة الاتباع والانقياد وصحَّة المنهج والاجتهاد، عدم مخالفة أصول الشريعة ونصوصها، ومقاصدها وروحها، مصداقا لقول النبي ﷺ: **{مَنْ أَخَذَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ، فَهُوَ رَدٌّ}**³، فوجب عرض كل اجتهاد أو مبادرة للتجديد أو دعوة للتأويل على أصول الشريعة ومقاصدها،

1 هو عدي بن حاتم بن عبد الله بن سعد الطائي، مهاجري، يكنى أبا طريف، عرف بالجدود كأبيه، كان نصرانيا ثم أسلم، توفي سنة 67هـ، وقيل 68هـ، وقيل 69هـ، : ابن الأثير: أسد الغابة، (7/4).

2 يحيى الشجري: ترتيب الأمالي الخميسية، ت: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ/2001م، (383/1).

3 أخرجه البخاري في صحيحه، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، (ح 2697، 184/3).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

فيقبل ما وافقها، ويردّ ما خالفها. ولذلك كان الصحابة رضي الله عنهم إذا تنازعوا في نازلة ولم يجدوا فيها نصًّا فزعوا إلى الاجتهاد فيها بردّها إلى أصول الشريعة ومقاصدها، وكذلك كان حال التابعين من بعدهم، ولا يزال هذا حال العلماء العارفين بالله تعالى إلى وقتنا الراهن.

فلاجتهاد منهج نبويّ قويم، شرعه النبي صلى الله عليه وآله وبين قوانينه وأنواعه ومجالاته. وقد علّم ذلك بفعله صلى الله عليه وآله وإن لم يصرّح بها بلفظه، وتبعه الصحابة رضي الله عنهم في ذلك، وعن الصحابة أخذ التابعون ثم تابعي التابعين إلى عصرنا الراهن. وإنّ العلاقة بين الاجتهاد وبين نصوص الوحي هي علاقة تلازم، فمتى وجد النص لزم الاجتهاد فيه، فإمّا اجتهاد في فهمه واستنباط الأحكام منه، وإمّا اجتهاد في تنزيل الأحكام التي جاء بها على مناطاتها، وإنّ خاتميّة الرسالة وشموليّتها، توجب العمل بالاجتهاد في كلّ عصر بما يراعي ظروف وأحوال الناس فيه، لذلك يرى كثير من المفكّرين المعاصرين - على اختلاف توجهاتهم ومناهجهم ومنطلقاتهم وأهدافهم - ضرورة التجديد في الشريعة الإسلامية بما يخدم متطلّبات العصر.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

المطلب الأول: الاجتهاد ومباحثه الأصولية.

عرّف الأصوليون الاجتهاد¹ بأنّه: " بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط"²، قال الشوكاني في شرحه لهذا التعريف: " فقولنا "بذل الوسع" يخرج ما يحصل مع التقصير، فإن معنى بذل الوسع: أن يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب. ويخرج بالشرعي اللغوي، والعقلي، والحسي، فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهدا اصطلاحا، وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي، فإنه لا يسمى اجتهدا عند الفقهاء، وإن كان يسمى اجتهدا عند المتكلمين، ويخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهرا، أو حفظ المسائل، أو استعلامها من المفتي، أو بالكشف عنها في كتب العلم، فإن ذلك وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي، فإنه لا يصدق عليه الاجتهاد

1 الاجتهاد لغة افتعال من الجهد، وهو بالفتح والضم بمعنى: الطاقة والمشقة، وبالفتح فقط، بمعنى: المشقة، وهو أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة كإتباع الفكر في إحكام الرأي، أو هو بذل الجهود في طلب المقصود. : الزبيدي: تاج العروس، (534/7)؛ عبد النبي الأحمد نكري: دستور العلماء، ت: حسن هاني فحص، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 1، 1421هـ - 2000م، (34/1)؛ أبو البقاء الحنفي: الكليات، ص44؛ محمد عبد الرؤوف المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف، ت: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط 1، 1410هـ، ص35.

2 الزركشي: البحر المحيط، (4/ 488).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الاصطلاحية. وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الحد لفظ الفقيه فقال: بذل الفقيه الوسع ولا بد من ذلك، فإن بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهادا اصطلاحا.¹ وهو قيد في غاية الأهمية خاصّة في وقتنا الراهن حيث طغى التخصص الدقيق في العلوم الإسلامية على غرار غيرها من العلوم؛ إذ أصبح كلّ علم مجزأ لتخصصات دقيقة جدّا، ولا يكاد المتخصص في علم معيّن، يفهم أبسط الأمور في غيره من العلوم.

على الرغم من ذلك، فقد كثرت الجرأة على كتاب الله تعالى، وسنة نبيّه ﷺ، فقد كثرت الكتاب -من مختلف التخصصات- الذين يقحمون أنفسهم في ميدان الاجتهاد، ويتصدّرون لتأويل النصوص الشرعية، بل ويفتون الناس في أدقّ المسائل بكلّ ثقة! وهم أبعد ما يكون عن بحر الفقه، وساحة الفتوى. صحيح أنّ العلوم الأخرى أغلبها مهمّ في تصوّر كثير من القضايا المستجدة، التي تحتاج لبيان حكمها الشرعي، لكنّه لا يصحّ -عقلا وشرعا- للعالم في تلك العلوم أو أحدها، أن يتصدّر للاجتهاد، ما لم يكن علما بالشرع، متخصصا فيه، مستوفيا لشروط الاجتهاد.

1 الشوكاني: إرشاد الفحول، (205/2 - 206).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الفرع الأول: شروط الاجتهاد.

اختلف الأصوليون في شروط الاجتهاد، فمنهم المشدد، ومنهم الميسر، ومنهم بين هذا وذاك، ولن نخوض في تلك الاختلافات، بل سنقتصر على ذكر الشروط التي اتفق عليها أغلب الفقهاء، وقام الدليل على اشتراطها، ويمكن تقسيم هذه الشروط إلى قسمين¹:

القسم الأول: شروط عامة، وهي شروط التكليف المعروفة:

أولاً: الإسلام: فلا يقبل اجتهاد غير المسلم مهما بلغ علمه بعلوم الشريعة؛ لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كُفْرِينَ^ص 100) [آل عمران: 100].

ثانياً: العقل: فلا يقبل اجتهاد غير العاقل، فالجنون، وإن نطق بالأحكام الصحيحة، لا يعدّ قوله اجتهاداً؛ لاختلال عقله، عدم بناء قوله على دليل.

ثالثاً: البلوغ: فأمر الدّين عظيم، لا يسلم للصبيان، فلا يؤمن جانبهم من حيث الكذب، أو الهوى، أو التساهل، لذلك رفع الله عنهم التكليف، لقوله ﷺ: {رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ} وذكر منهم {الصبي حتى يحتلم}².

1 ر: مُجَدِّ الصنعاني: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ت: صلاح الدين مقبول أحمد، الدار السلفية، الكويت، ط1، 1405هـ، ص9.

2 أخرجه الحاكم في مستدركه، وقال صحيح على شرط الشيخين، (ح949، 389/1).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

القسم الثاني: الشُّرُوط التأهيلية؛ ويقصد بها الشروط التي يصير بها المكلف أهلاً للاجتهاد، نذكر منها:

أولاً: العلم بكتاب الله تعالى¹ وأسباب نزول آياته: فلا بد لمن رام الاجتهاد من العلم بالكتاب؛ لقوله تعالى: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ^ط 89) [النحل: 89]، وقد تقرر أنّ القرآن الكريم هو "كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك؛ لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها، والحقاق بأهلها، أن يتخذ سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي؛ نظراً وعملاً"².

ثانياً: معرفة السنّة النبويّة: فلازم على من أراد الاجتهاد "العلم بأصول الحديث، وعلومه، والاطلاع على علم الرجال، وشروط القبول، وأسباب الردّ

1 وقد اختلف العلماء هل المطلوب العلم بالقرآن كلّّه، أم يكفي العلم بآيات الأحكام فقط، وأوافق الإمام القرضاوي في ترجيحه للمذهب الأول، فيجب للمجتهد أن يكون له اطلاع عامّ على معاني القرآن كلّّه، ثمّ توجيهه عناية خاصّة إلى الآيات التي لها صلة وثيقة بالأحكام، للأدلة التي ذكرها، ولأنّ القرآن الكريم معين لا ينضب، ومزال يغيب عنّا معنى كثير من آياته كالحروف المقطّعة في أوائل السور، فقد يفتح الله على عباده بفهمها، وربّما استنباط الأحكام منها.

2 الشاطبي: الموافقات، (144/4).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

للحديث، ومراتب الجرح والتعديل، وغيرها مما يتضمّنه علم المصطلح، ثمّ تطبيق ذلك على ما يستدلّ به من الحديث.¹ ومعرفة ناسخه ومنسوخه؛ حتّى لا يستدلّ بالمنسوخ، ومعرفة أسباب وروده المساعدة على فهمه.

ثالثاً: معرفة اللسان العربيّ: "بمعنى أن يعرف اللغة وعلومها، معرفة تيسّر له فهم خطاب العرب، وذلك أنّ القرآن الكريم قد نزل بلسان عربيّ مبين، والسنة قد نطق بها رسول عربيّ، وهذا يخصّ السنة القوليّة... والسنة الفعلية والتقريّة قد نقلها أصحابه، وهو عرب من أهل الفصاحة والبيان. فكان لا بدّ أن يعرف من اللغة والنحو - كما قال الإمام الغزالي - القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، إلى حدّ يميّز به بين صريح الكلام، وظاهره، ومجمله، وحقيقته، ومجازه، وعامّه، وخاصّه، ومحكمه، ومتشابهه، ومطلقه، ومقيّده، ونصّه، وفحواه، ولحنه، ومفهومه"².

رابعاً: معرفة مواضع الإجماع: حتّى لا يفتى بخلاف الإجماع، ويكفي أن يعرف أن المسألة التي ينظر فيها ليست من مسائل الإجماع ولا ينبي حكمها

1 يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم، الكويت، ط1، 1417هـ - 1997م، ص27.

2 يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص32.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

على مسألةٍ مجمَعٍ عليها"¹. قال الإمام القرضاوي: "من الإجماع ما يقبل الإبطال بإجماع جديد؛ وذلك فيما بني الإجماع فيه على عرف تبدّل، أو مصلحة زمنيّة تغيّرت؛ لأنّ المصلحة المذكورة هي علّة الحكم، والمعلول يدور مع علّته وجوداً وعدمًا"²، وعلى التحقيق، يظهر أنّ تغيّر العلّة يغيّر أصل المسألة، ومنه فإنّ الاجتهاد فيها ليس اجتهدا في مقابل الإجماع، بل هو اجتهدا في مسألة جديدة.

خامساً: العلم بأصول الفقه: فيجب على مريد الاجتهاد معرفة باقي الأدلّة الشرعيّة وكيفية الاستدلال بها؛ "فيعرف القياس، والاستصحاب، والاستصلاح، والأعراف والعوائد في الأحكام المبنية عليها؛ وذلك لأنّ النصوص والإجماع لا يمكن أن تحيط بكلّ الوقائع، فوجب أن يعرف طرق الفقه فيما لا نصّ فيه ولا إجماع. ولما كانت بعض الأحكام مردها إلى العادات والأعراف وجب معرفتها لمن رام الاجتهاد فيها. كما يجب أن يكون عارفاً بمراتب الأدلّة، وطرق الجمع بينها، وطرق الترجيح عند التعارض: وذلك لأنّ مواضع الاجتهاد - غالباً - تتعارض فيها الأدلّة في أنظار النظار، فإن لم يكن له دراية بطرق الجمع والترجيح لم يستطع الاجتهاد، بل سيحتار ويتوقّف"³.

سادساً: العلم بمقاصد الشريعة: وهي المعاني والحكم الملحوظة للشارع الحكيم في جميع أحوال التشريع أو معظمها، والتي أنزل الله الكتاب لأجلها، وبعث الرسول ﷺ لتحقيقها، وهو شرط

1 عياض السلمي: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص452 - 453.

2 يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص38.

3 عياض السلمي: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص453.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

في غاية الأهمية حتى لا يُتوهم أنّ الاجتهاد في المسائل الجزئية، مستقلّ عن روح الشريعة وأصولها ومقاصدها الكلية، فيقع الخطأ والخلط في تقرير الأحكام.

سابعاً: فقه الواقع: ويقصد به فهم أحوال الناس، وظروفهم، ومعرفة أعرافهم وعوائدهم الجارية، "وذلك أنّه لا يجتهد في فراغ، بل في وقائع تنزل بالأفراد والمجتمعات من حوله، وهؤلاء تؤثر في أفكارهم وسلوكهم تيارات وعوامل مختلفة: نفسية وثقافية، واجتماعية، واقتصادية، وسياسية، فلا بدّ للمجتهد أن يكون على حظّ من المعرفة بأحوال عصره، وظروف مجتمعه، ومشكلاته، وتياراته الفكرية، والسياسية، والدينية، وعلاقاته بالمجتمعات الأخرى ومدى تأثيره بها، وتأثيره فيها"¹. وهو شرط لصحة الاجتهاد، فالحكم على الشيء فرع عن تصوّره، فلازم على المجتهد في كلّ عصر أن يعلم ثقافة عصره، ويتحقق ذلك بمخالطة الناس، والإلمام ببعض العلوم المساعدة على كشف الواقع الذي يعيشه؛ كعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلوم التربية، والاقتصاد، والتاريخ، والسياسة، والقوانين الدولية ونحوها من الدراسات الإنسانية. ويندرج في فقه الواقع أيضاً، معرفة العلوم الشائعة في العصر مثل: علم "الرياضيات"، و"الفيزياء"، و"الكيمياء"، و"الأحياء"، و"الطبيعة"، وغيرها، ليتمكّن من خلالها من فهم الوقائع والمستجدّات التي تعرض عليه.

ثامناً: العدالة والتقوى والصالح: وهو شرط مهمّ لقبول الاجتهاد، فيجب "أن يكون المجتهد عدلاً، مرضي السيرة، يتقي الله تعالى، ويتحرّى الحق، ولا يبيع دينه بدنياه، فضلاً عن دنياه غيره؛ لأنّ الفاسق والمتلاعب بالدين، والذي يجري وراء الشهرة الزائفة، لا يؤتمن على شرع الله تعالى أن يقوم فيه مقام النبيّ

1 يوسف القرضاوي: الاجتهاد فشرعية الإسلامية، ص 47.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

ﷺ مفتياً ومبلغاً ومعلماً. وإذا كان الذي يشهد على الناس في دراهم معدودة يجب أن يكون عدلاً مرضياً عند المؤمنين. كما قال تعالى: **(وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ)** [الطلاق: 2]، وقال في آية المداينة: **(وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رَّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتْنِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ)** [البقرة: 281]، فكيف بإنسان يشهد على الله تعالى أنه أحلّ أو حرم، أو أوجب أو رخص، أو صحّح أو أبطل؟!¹. وما أكثر غير العدول في زماننا ممن يتصدّرون للاجتهاد والفتوى والحكم في شرع الله تعالى، ويظلمون كثيراً من الناس ويلبسون عليهم دينهم، بيد أنّ التوفيق لن يكون حليفهم، والحق لن يكون مدركهم، مصداقاً لقوله عزّ وجلّ: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا)** [الأنفال: 29]، فغياب التقوى إذا، سبب لمنع العلم، الذي سمّاه الله تعالى بـ"الفرقان"، ومّا يستأنس به في ذلك، ما نسب إلى الإمام الشافعيّ -رحمه الله تعالى -:

شَكُوتُ إِلَى وَكَيْعِ سُوءِ حِفْظِي فَأَرْشَدَنِي إِلَى تَرْكِ الْمَعَاصِي

وَأَخْبَرَنِي بِأَنَّ الْعِلْمَ نُورٌ وَنُورُ اللَّهِ لَا يَهْدِي لِعَاصٍ!²

1 يوسف القرضاوي: الاجتهاد في شريعة الإسلام، ص 41.

2 ديوان الإمام الشافعيّ.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

من أجل ذلك فإنّه على من رام التوفيق للاجتهاد أن يخلص نيّته لله تعالى، وأن يتجرّد من الأهواء والشهوات، والمطالب الدنيويّة، وأن يتغى بعمله وجهده، إرضاء الله تعالى، وإعلاء كلمة دينه، وإظهار الحق، وإحقاقه، وإبطال الباطل، ومحقه.

الفرع الثاني: مجالات الاجتهاد وأنواعه.

يتعلّق مجال الاجتهاد بما يمكن أن يكون موضوعاً للاجتهاد فيه، وما هو خارج عن مجال الاجتهاد، أما أنواعه فقد تتعلّق بالمحل، أو بالمجتهد، أو بالمنهج أو غيرها.

أولاً: مجالات الاجتهاد: إنّ علاقة الاجتهاد بالنصّ هي علاقة تلازم؛ حيث إنّ الاجتهاد في النصوص القطعيّة الثبوت قطعيّة الدلالة، يكون في تطبيقها وتحقيقها على الوجه الأكمل الذي أمر به الله تعالى. وأمّا النصوص الظنيّة فيكون الاجتهاد فيها في سندها أو دلالتها أو هما معاً. وأمّا ما لا نصّ فيه ولا إجماع فيكون الاجتهاد فيه بإعمال العقل على ضوء القواعد الأصوليّة لإحقاقه بأصل من أصول الشريعة -الكلّيّة أو التفصيليّة-، من أجل استنباط حكم شرعي خاص به؛ إذ لكلّ حادثة حكم في كتاب الله تعالى كما هو مقرر في علم الله ﷻ.

1- القسم الأوّل: وهو ما ورد فيه نصّ؛ فمجال الاجتهاد فيه على ثلاثة أوجه:

الوجه الأوّل: البحث في سند النصّ: ويكون في النصوص ظنيّة الثبوت قطعيّة الدلالة، "وهذا يكون في خبر الواحد الذي دلّ على معناه دلالة قطعية، مثاله: قوله صلى

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الله عليه وسلم: {في كل خمس من الإبل شاة} ¹، فإن هذا نص قطعي الدلالة؛ لأنه لا يدل إلا على معنى واحد فقط، ولكنه ظني الثبوت؛ لأنه لم ينقل إلينا بطريق التواتر، فيجتهد المجتهد بالبحث عن سنده، وطريق وصوله إلينا، وحال رواته من العدالة والضبط ².

الوجه الثاني: البحث في دلالة النص: ومجمله ما كان قطعي الثبوت كالقرآن الكريم، والحديث المتواتر، ولكن دلالة اللفظ على الحكم دلالة ظنية، مثاله: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 226]، "فهذا قطعي الثبوت؛ لأنه قرآن، ولكنه ظني الدلالة؛ لأن لفظ "القرء" يحتمل أن يكون معناه "الحيض"، ويحتمل أن يكون معناه: "الطهر"، فيجتهد المجتهد للوصول إلى المراد من أحد المعنيين ³.

الوجه الثالث: البحث في السند وفي الدلالة معاً: ويكون في التصوص ظنية الثبوت، ظنية الدلالة، وهذا يكون في خبر الواحد الدال على معناه دلالة ظنية، مثاله: قوله ﷺ: {لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ} ⁴، فإن المجتهد يجتهد هنا في أمرين هما: الأول: في سند الحديث، وطريق وصوله إلينا، وحال رواته من العدالة والضبط. والثاني: في دلالة الحديث؛ لأن الحديث يحتمل معنيين هما: "لا صلاة صحيحة إلا بفاتحة الكتاب"، و"لا

1 أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في صدقة الزرع والتمر والحبوب، (ح 627، 13/3).

2 عبد الكريم النملة: المهذب، (2320/5).

3 عبد الكريم النملة: المرجع نفسه، (2320/5).

4 أخرجه البخاري في صحيحه، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، في الحضر والسفر، وما يجهر فيها وما يخافت، (ح 756، 1/151).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

صلاة كاملة إلا بفاتحة الكتاب¹.

2- القسم الثاني: وهو الاجتهاد فيما لا نص فيه ولا إجماع، فيكون في الحوادث والنوازل والمستجدات التي تعترض الفرد المسلم ويحتاج إلى بيان حكم الشرع فيها، ولا يجد المجتهد في النصوص ولا في الإجماع حكمها، فيبذل ما في وسعه في تحصيل حكم لها، وذلك بطرق الاستدلال المعروفة في ضوء كتاب الله وسنة نبينا الكريم عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

ثانياً: أنواع الاجتهاد: قسم الأصوليون الاجتهاد إلى أنواع عدة، باعتبارات متعددة منها:

- 1- باعتبار القبول والرد، قسم الاجتهاد إلى اجتهاد مقبول؛ وهو ما انضبط بضوابط الاجتهاد وشروطه، وصدر عن استوفى شروط الاجتهاد، واجتهاد مردود؛ وهو ما لم ينضبط بشروط الاجتهاد، أو صدر عن لم يستوفى شروط الاجتهاد.
- 2- باعتبار محله، يتنوع إلى اجتهاد عام؛ وهو الذي يتناول جميع أبواب الفقه، واجتهاد خاص؛ وهو ما كان خاصاً بباب معين، أو دليل معين.
- 3- باعتبار القائم به؛ يتنوع إلى: اجتهاد مطلق؛ وهو ما كان فيه المجتهد غير ملزم بأصول إمام وفروعه، واجتهاد مقيد؛ وهو ما كان فيه المجتهد ملتزماً بمذهب معين، واجتهاد فردي؛ وهو ما ينفرد به المجتهد، واجتهاد جماعي؛ وهو الذي يتولاه جماعة من المجتهدين².

1 عبد الكريم النملة: المذهب، (2321/5).

2 ر: محمد بولوز: تربية ملكة الاجتهاد (كتاب "بداية المجتهد وكفاية المقتصد" لابن رشد ودوره في تربية ملكة الاجتهاد)، رسالة دكتوراه من إشراف الدكتور أحمد بوشیخي، جامعة محمد بن عبد الله -شعبة الدراسات الإسلامية-، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وحدة القرآن والحديث وعلومها، فاس، 2006-2007م، ص264.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

المطلب الثاني: مناهج ومزالق الاجتهاد المعاصر.

الأصل أنّ الاجتهاد المعاصر هو امتداد للاجتهاد الفقهي القديم، غير أنّه يتكيّف مع خصوصيات العصر الراهن، ومستجداته ومتطلّباته. فلا يستطيع الفقه الإسلامي أن يثبت أمام مشكلات الحياة المتراكبة، إلّا بالاجتهاد على هذا النحو الذي ينضبط بالشرع ويتلاءم مع الواقع وتطوّر العلوم.

فيما توجد أنواع تأويليّة معاصرة لها مناهجها الخاصة، يسمّيها أصحابها بالاجتهادات، وأغلبها في حقيقة الأمر جهود وليست اجتهادات -بالمعنى الاصطلاحي للاجتهاد- حيث إنّها لا تتمتع بشروط الاجتهاد المعتبر، ولا تلتزم بضوابطه، وقد وقعت في مزالق خطيرة، بيد أنّ الكثير من الكتاب يدرجونها ضمن الاجتهاد المعاصر. من أجل ذلك تمّ تخصيص هذا المطلب لبيان المناهج المعاصرة في الاجتهاد -وما يدعي أصحابه أنّه اجتهاد-، مع توضيح علاقتها بالاجتهاد الأصولي قبولاً وردّاً، ثمّ بيان المزالق التي وقع فيها الكثيرون في الاجتهاد المعاصر.

الفرع الأوّل: الاجتهاد في معرفة الرجال (القائم بالاجتهاد أو التأويل).

لقد فرغ العلماء في القديم من هذا النوع من الاجتهاد؛ فقد بيّن علماء الجرح والتعديل حال رواة الحديث وناقليه، وضبطوا شروط قبول الرواية عنهم، وشدّدوا في ذلك بما لا يدع للمراء مجالاً للشك في سند الروايات، وأسّسوا علم مصطلح الحديث الذي أصبح منهجاً في علم الرجال، ومرجعاً

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

لغير أهل هذا الفن¹؛ فأصبح اجتهادهم -فيما ذكرنا- أصلاً يبنى عليه اللاحقون اجتهاداتهم، كما يبنى الفزيائيون فرضياتهم على وفق قانون الجاذبية لنيوتن، وكما يفعل أهل الأدب مع القواعد اللغوية في التي نظمها اللغويون، والقواعد التي يوظفها أهل الرياضيات في حلّ المسائل في الهندسة والجبر... وغيرها.

غير أنّ هذا النوع من الاجتهاد لا يزال مطلوباً في العصر الراهن، لا لتكرار دراسة حال رواة الحديث كما في السابق، وإنّما من أجل دراسة حال المؤولة الجدد والإيديولوجيات التي ينتمون إليها، وخلفياتهم الفكرية، ومرجعياتهم الدينية، والثقافية... من خلال بحث سيرتهم الذاتية، وتكوينهم العلمي والشرعي، وكذا دراسة آثارهم العلمية، وبحث مدى دقة نقولهم عن غيرهم، وكيفية توظيف وتوجيه تلك النقول، والإبداعات التي تفردوا بها أو دافعوا عنها؛ كلّ ذلك من أجل سبر من يصحّ الاطمئنان لأقواله ممن يجب الحذر منه، وكذا لمعرفة الطريقة الأنسب للتعامل معه، واختيار الأسلوب الأمثل لمناقشته.

الفرع الثاني: الاجتهاد الإنشائي.

يعرف الشيخ القرضاوي الاجتهاد الإنشائي بأنّه: "استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل، لم يقل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أو

1 كما ظهر ذلك جلياً في تأثر أسد رستم بهذا المنهج القويم، حتى أسمى كتابه "مصطلح التاريخ" تيمناً بعلم "مصطلح الحديث".

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

جديدة"¹؛ أي إنشاء حكم جديد خالص لم يسبق لأحد إنشائه في مسألة - قديمة أو جديدة- عن طريق الاستنباط. ويمكن تعريفه بعبارة أخرى بأنّه: "استفراغ الوسع في استنباط حكم جديد في مسألة مجهولة الحكم أو مختلف فيها"²، لم يقل به أحد من السابقين"، ويشمل هذا النوع: الاجتهاد في تأويل النص وهو ما يسمى "الاجتهاد البياني"، والاجتهاد باستثمار الأدلة الشرعية الأخرى كالقياس، والمصلحة المرسلة.

أولاً: **الاجتهاد البياني**³: ويقصد به "بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الظني الثبوت أو الدلالة، وهذا يكون حال الاجتهاد فيه في حدود تفهم النص وترجيح بعض ما يفيد معنى آخر دون خروج عن دائرة مفاد

1 يوسف القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ-2000م، ص126.

2 قلت مختلفاً فيها: وأقصد الاختلاف الذي لم يستقرّ على قولين معتبرين أو أكثر، وتحزّزا من المسائل التي فيها خلاف ضعيف، كأن يكون هناك إجماع من جهة، ورأي شاذ من جهة أخرى؛ فهذا ممّا منع إحداث قول ثالث فيه ولو في عصر آخر، لأنّ الأئمة لا تجتمع على ضلالة -رغم أنّ هناك رأي آخر وجيه يقول بجواز إحداث رأي آخر في المسألة المختلف فيها ولو استقر الخلاف فيها على قولين أو أكثر قال به جماعة من الأصوليين -؛ فالمقصود أنّ المسألة المختلف فيها بقيت محلّ بحث علمي، أو توقّف فيها العلماء، كبيان معاني الحروف المقطعة في فواتح بعض السور.

3 نَجْد سلام مذكور: مناهج الاجتهاد في الإسلام -في الأحكام الفقهية والعقائدية-، جامعة الكويت، ط1، 1393هـ-1973م، (397/1).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

النص"¹. وبعبارة أخرى: هو الاجتهاد في فهم وتأويل دلالة النصوص الشرعية بما يناسب النوازل والمستجدات؛ حيث يستفرد الفقيه المعاصر جهده في إدراك معاني جديدة لم يدركها السابقون، بالاستعانة ببعض العلوم المساعدة سواء لاستنباط أحكام جديدة، أو لكشف الأسرار الربانية المكنونة فيها؛ لبيان إعجاز القرآن الكريم، وهيمنته على باقي الكتب والعلوم، ودفع الشبهات عنه.

وقد ظنّ بعض العلماء أنّ هذا النوع من الاجتهاد قد فرغ منه العلماء السابقون، وبقي على اللاحقين التعلم منهم فقط²، وهي دعوى بغير دليل، لا يمكن التسليم بها، ففهم القرآن الكريم ونصوص الشريعة الإسلامية ليس مقتصرًا على عصر معين أو فئة معينة، فقد يمتدّ الله ﷻ على بعض المخلصين -من المعاصرين أو ممن يأتون بعدنا في القادم من العصور- بالنور والفرقان ما به تتجلى المعاني وتتكشف اللطائف والأسرار التي فاتت غيرهم من السابقين، لحكمة الله تعالى، وعلمه بأنّ معرفتها في هذا العصر أنسب وأنفع للناس.

ولا شكّ أنّه يتوقّر من العلوم والوسائل اليوم ما لم يتوقّر في السابق، وهو ما يجعل الكشف عن معاني أخرى مناسبة أسهل وأمكن، من ذلك مثلاً فهم قوله عزّ وجلّ: ﴿بَلِّغْ قُرْآنَ عَلِيٍّ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ [القيامة: 4]، فقد ساد فهم

1 محمد سلام مذكور: مناهج الاجتهاد في الإسلام، (397/1).

2 ذهب إلى هذا القول الأستاذ وهبة الزحيلي في مقاله الموسوم: "الاجتهاد في عصرنا هذا من حيث النظرية والتطبيق"، مجلة دراسات العالم الإسلامي، العدد 4، 1 - 2 مارس 2011، ص1.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

جمهور المفسرين الأوائل أنّ "أن نجعل أصابع يديه ورجليه شيئاً واحداً كخف البعير وحافر الحمار صفيحة واحدة لا شقوق فيها، فلا يقدر على أن ينتفع بها في الأعمال اللطيفة كالكتابة والخياطة والحياكة ونحوها، ولكننا فرقنا أصابعه لينتفع بها"¹. ثمّ بتطوّر العلوم وازدهارها في العصور التي تلتها، تمّ اكتشاف معنى جديد لتسوية البنان، كشفه علم التشريح، ذلك أنّ عظام البنان هي أدق هذه العظام، وأصغرها، يقول الرازي: "وتقريبه ما عرف في علم التشريح أنه سبحانه ركب جانبي هذه الجثة على التساوي حتى إنه لا تفاوت بين نصفيه لا في العظام ولا في أشكالكها ولا في ثقبها ولا في الأوردة والشرايين والأعصاب النافذة فيها والخارجة منها"². وقد عرفنا في هذا العصر أن هندسة الباري جلّ في علاه في خلق البنان فريدة، بحيث لا تطابق قطّ بين بصمة البنان لشخصين مختلفين، ولو كانا توأمين حقيقيين! فتبارك الله أحسن الخالقين!

1 ذكر هذا المعنى الكثير من المفسرين على اختلاف بينهم في العبارة، منهم: ابن الجوزي (المتوفى: 597 هـ)، زاد المسير في علم التفسير، ت: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1422 هـ، (369/4)؛ مُجَدِّدُ الأُمِين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي: تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م، (439/30)؛ الإيجي: تفسير الإيجي (جامع البيان في تفسير القرآن)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م، (411/4)؛ الشوكاني: فتح القدير، (404/5)؛ مُجَدِّدُ الصديق خان: فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، 1412 هـ - 1992 م، (436 /14).

2 الرازي: مفاتيح الغيب، (76 /31).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

ثانيًا: الاجتهاد القياسي: وهو ما كان القياس طريق المجتهد فيه لاستنباط حكم النازلة، ومداره الأحكام المعللة، فمتى تبين أن الفرع الذي يُطلب حكمه لا يشمل نصًّا ولا إجماع، استفرغ المجتهد جهده في استنباط حكمه بطريق القياس، وذلك بالكشف أولاً عن العلل التي أنيطت بها الأحكام، ثم التحقق من وجودها في الفرع المجهول حكمه، فإذا ثبت اتحاد الأصل والفرع في علّة الحكم؛ أثبت للفرع نفس حكم الأصل. فمدار العمل في هذا النوع من الاجتهاد هو "العلة" التي هي مناط الحكم، فإذا ربط النص بين الحكم وبين جملة من الأوصاف، كان عمل المجتهد في تنقيح الوصف الأنسب لإناطة الحكم به وهو ما يسمى "تنقيح المناط"، بينما إذا لم تكن العلة منصوطة عليها بنصٍّ أو إجماع، اجتهد المجتهد في استخراجها بما يناسب من مسالك العلة، وذلك هو "تخريج المناط"، ثم إذا فرغ من إدراك علّة حكم الأصل -بتخريجها وتنقيحها- انتقل إلى الاجتهاد بتحقيق المناط، وفيما يلي بيان كل نوع منها:

1-تخريج المناط: عرّفه الأصوليون بعدّة تعاريف¹ تتفق أغلبها على المعنى ذاته، فقد جاء في الإبهاج "وأما تخريج المناط فهو الاجتهاد في استنباطه علة

1 ر: السيناوي حسن بن عمر بن عبد الله المالكي، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، مطبعة النهضة، تونس، الطبعة الأولى، 1928م، (9/3)؛ السبكي: الإبهاج، (83/3)؛ التفتزاني سعد الدين مسعود بن عمر: شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر، ط(غ م)، التاريخ(غ م)، (155/2).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الحكم الذي دل النص والإجماع عليه من غير تعرض لبيان علتة لا بالصراحة ولا بالإيماء نحو قوله: "لا تبيعوا البر بالبر إلا مثلاً بمثل" فإنه ليس فيه ما يدل على أن علتة تحريم الربا الطعم لكن المجتهد نظر واستنبط علتة بالطرق العقلية من المناسبة وغيرها فكأن المجتهد أخرج علتة من خفاء فلذلك سمي تخريج المناط¹، وعرفه صاحب "الأصل الجامع على جمع الجوامع" بأنه: "تعيين علتة بإبداء مناسبة بين الوصف المعين والحكم مع الاقتران بينهما والسلامة للمعين عن القوادح في العليلة. كتعيين الاسكار في حديث مسلم كل مسكر حرام، فهو لإزالته العقل المطلوب حفظه، مناسب للحرمة، وقد اقترن بها وسلم عن القوادح"². أي أنه استخراج علتة الحكم غير المذكورة بمسلك من مسالك علتة المعروفة³ ومنها: (النص الصريح⁴، والإجماع⁵،

1 السبكي: الإجماع، (83/3).

2 السيناوي المالكي: الأصل الجامع الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، (9/3).

3 إنَّ مسالك العلّة من أهمّ المباحث الأصولية في باب الاجتهاد والقياس خصوصاً، والتفصيل فيها في صدر البحث يعيب بالإطناب كما أنّه ليس من أصل البحث، فيما أنّ إهمالها البتة يعيبه بالإخلال، فاخترت أن أكتفي بذكر تسميتها في المتن على أن تعرّف في الهامش بالقدر الذي يفيد الغرض.

4 مسلك النصّ الصريح: وهو ما وضع للتعليل من غير احتمال، فيكون قاطعاً في تأثيره، كأن يصرح الشارع بكون هذا الوصف علتة أو سبباً للحكم الفلاني. عبد الكريم النملة: الجامع، ص350.

5 مسلك الإجماع: هو اتفاق مجتهدي العصر على أن هذا الوصف المعين علتة للحكم المعين. المرجع نفسه، ص351.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

والإيماء¹، والاسـ.....تدلال²،

1 مسلك الإيماء: وهو ما كان التعليل فيه مفهوماً من السياق أو القرائن اللفظية الأخرى، وهو أنواع: النوع الأول: أن يذكر الوصف ثم يذكر الحكم بعده وهو مقتزن بالفاء سواء عرفنا المناسبة كقوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا)؛ أو لم نعرف المناسبة كقوله ﷺ: "من مسّ ذكره فليتوضأ". النوع الثاني: ترتب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء والشرط، كقوله تعالى: (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا)، وقوله عليه الصلاة والسلام: "من بدّل دينه فاقتلوه"، فإن فعل الشرط يكون وصفاً وعلّة، وجواب الشرط يكون هو الحكم. ويندرج فيه: أن يذكر الشارع حكماً بعد سؤال سائل مباشرة: فيكون سبب السؤال علة لذلك الحكم. مثاله: حديث الأعرابي الذي سأل عن وقاع أهله في نهار رمضان فجاء رد النبي ﷺ بأمره بالكفارة؛ فكأنه قال: إذا واقعت أهلك في نهار رمضان. فكفّر بكذا. النوع الثالث: أن يتوجه إلى النبي ﷺ سؤال عن حكم واقعة معينة، فيذكر الرسول ﷺ حكم حادثة أخرى مشابهاة لها منبهاً على وجه الشبه بذكر وصف مشترك بينهما، فإن هذا يفيد أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم. مثاله حديث المرأة الخثعمية التي جاءت تستفتي النبي ﷺ في قضاء فريضة الحج عن والدها فذكر لها النبي ﷺ حكم قضاء دين العباد، النوع الرابع: أن يُفرق الشارع بين أمرين في الحكم بأن يذكر صفة ما تشعر بأنها هي علة التفرقة في الحكم ما دام أنه قد خصّها بالذكر دون غيرها، فلو لم تكن علة لكان ذلك على خلاف ما أشعر به اللفظ كقوله تعالى: (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ)، فقد فرق بينهما في أن تعقيد الأيمان هي المؤثرة في المؤاخذه. النوع الخامس: أن ينهى عن فعل يمنع ما تقدّم وجوبه، كقوله ﷺ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ) فالنهي عن البيع بعد دخول وقت صلاة الجمعة لأنّه يمنع ويلهي عن أداء الواجب (صلاة الجمعة)؛ فيكون هذا إيماء بأن العلة في تحريم البيع هي التشاغل عن الجمعة. هذه بعض أنواع الإيماء المذكورة في كتب الأصول نحو: القرافي: شرح تنقيح الفصول، ت: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1393هـ-1973م، ص 389-391؛ الطوفي: شرح مختصر الروضة، (362/3-380)؛ عبد الكريم بن علي النملة، الجامع، ص 351-357.

2 مسلك الاستدلال: وصورته: أن يفعل النبي ﷺ فعلاً بعد وقوع شيء، فيعلم أن ذلك الفعل إنما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع، كأن يسجد ﷺ للسهو، فيعلم أن ذلك السجود إنما كان لسهو قد وقع منه. وقد يكون ذلك الفعل من غيره بأمره، كرجم ماعز. وهكذا الترتب له حكم الفعل، كتركه ﷺ للطيب، والصيد، وما يجتنبه المحرم، فإن المعلوم من شاهد الحال أن ذلك لأجل الإحرام. ونحوه مما يحل الفعل فيه محل القول العام، لأن قضاءه على المعين لعلّة وصفية لا تقتضي وجوب عموم ذلك الحكم، ولا يمتنع اختلاف الأحكام في ذلك، وإنما يتعدى لغيره بدليل يقتزن به. ر: الزركشي: البحر المحيط، (7/261-262)؛ إرشاد الفحول، (2/124).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

والسير والتقسيم¹، والشبه²، والطرْد³، والمناسبة⁴، والدوران⁵).

1 مسلك السير والتقسيم: وهو حصر الأوصاف في الأصل المقيس عليه، وإبطال بعضها، فيتعين الباقي للعلية. ر: الأصفهاني: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، (3/ 102).

2 الشبه: عرّفه ابن الحاجب بقوله: "الوصف الذي لا يثبت مناسبتة إلا بدليل منفصل"، وعرّفه غيره بأنّه: " قيل: إلحاق الفرع المتردد بين أصليين بما هو أشبه منهما" يقول الأمدي: "فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين أصليين، ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الأصليين، إلا أنه يشبه أحدهما في أوصاف هي أكثر من الأوصاف التي بها مشابته للأصل الآخر، فإلحاقه بما هو أكثر مشابحة هو الشبهة". : الأصفهاني: بيان المختصر، (3/ 131)؛ الأمدي، الإحكام، (3/ 294)؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة (3/ 424)؛ المنيأوي، الشرح الكبير، ص 107.

3 الطرد: عبارة عن اقتران الحكم بسائر صور الوصف وجودا لا عدما، وليس مناسبا ولا مستلزما للمناسب. وفيه خلاف فذهب الجمهور على صحة العلة به، وخالف أبو الحسن الكرخي، وابن الباقلاني، وأبي حامد الغزالي، وبعض الحنابلة، فقالوا بأنّه لا يفيد العلية مطلقاً. ر: القرافي: شرح تنقيح الفصول، (2/ 347)؛ الزركشي: البحر المحيط، (7/ 314)؛ عبد الكريم النملة، المذهب، (5/ 2140).

4 المناسبة: هي "تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة، مع السلامة عن القوادح، لا بنص ولا غيره". والظاهر من كلام الأصوليين أنّه إذا تبيّن أنّ العلة مناسبة للحكم سمي مناسبة، وإذا ظنّ أن الوصف علّة للحكم سمي إخاله، وسمي بالمصلحة والاستدلال وبرعاية المقاصد، لما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم. وسواء كان ذلك الحكم نفيا أو إثباتا، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة. ر: الأمدي: الإحكام، (3/ 270). الشوكاني: إرشاد الفحول، (2/ 127).

5 الدوران: اقتران ثبوت الحكم مع ثبوت الوصف وعدمه مع عدمه. كالتحريم مع السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما، فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة، ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التحريم، فدل على أن العلة السكر؛ ويسمى الطرد والعكس، الشوكاني: إرشاد الفحول، (2/ 140)؛ العطار: حاشية العطار، (2/ 334).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

2-تنقيح المناط: "وهو تهذيب المجتهد العلة من جملة أوصاف الحكم بإلغاء ما لا يصلح منها للعلية"¹. فقد يذكر الشارع الحكم مضافاً إلى جملة أوصاف، فيقوم المجتهد باستفراغ وسعه في تنقيح الوصف الذي يصلح أن يكون علة يناط بها الحكم، وذلك بتخليصها مما لا اعتبار له في تعلق الحكم به من الأوصاف الأخرى. "فلما كانت هذه العلة منصوباً عليها ولكنها تختلط بغيرها محتاجة إلى ما يميزها لقبوه بهذا اللقب"².

3-تحقيق المناط: عرفه الآمدي بأنه: "النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط"³، قال الإمام الشاطبي: "وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله"⁴.

فالاجتهاد بتحقيق المناط يُعنى بـ"إثبات مضمون الحكم الشرعي التكليفي، المستفاد من نص أو إجماع أو اجتهاد، في الوقائع الجزئية أثناء التطبيق، والتحقق من مدى اشتراك الأصل والفرع في العلة عند القياس"⁵، وبما أنّ الوقائع والجزئيات لا تنقضي مادام دامت الحياة قائمة، فلزم عدم انقطاع

1 الزاهدي حافظ ثناء الله: تلخيص الأصول، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، الطبعة الأولى، 1414هـ-1994م، ص42.

2 الزركشي: البحر المحيط، (322/7).

3 الآمدي: الإحكام، (302/3).

4 الشاطبي: الموافقات، (12/5).

5 بشير بن مولود جحيش: "في الاجتهاد التنزيلي"، كتاب الأمة، العدد 93، المحرم 1424هـ-مارس 2003م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ص22.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

هذا النوع من الاجتهاد ما دام الشرع قائماً. وسمي تحقيق المناط؛ لأنّ المناط (علة الحكم) معلوم – بنص أو إجماع أو استنباط تخريجاً أو تنقيحاً، بالاعتماد على مسالك العلة–، وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعيّنة¹.

وهذا النوع من الاجتهاد لا يستغني عليه مجتهد ولا عامي، يقول الإمام الشاطبي في بيان أهميته والتأكيد على ضرورته: "فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفتٍ، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه؛ فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة؛ فلا بد من النظر فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم؛ فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته، ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وكله اجتهاد."²

ثالثاً: الاجتهاد الاستصلاحي: وهو الاستدلال بالمصلحة المرسلة على الحكم الشرعي، فهو يعني أن يكون مستند الحكم الشرعي أو دليله هو العمل

1 الشوكاني: إرشاد الفحول، (142/2).

2 الشاطبي: الموافقات، (5/ 16-17).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

بقاعدة المصلحة المرسلة¹. فقد وضع الله ﷻ الشريعة لمصلحة العباد وسعادتهم، بجلب النفع لهم، ودفع الضرر عنهم، فإذا كانت نازلة لا نصّ فيها ولا إجماع ولم تكن من الأمور المعللة التي لها نظير تقاس عليه، اجتهد المجتهد في تحصيل حكمها بناء على روح الشريعة ومقاصدها العامة المستفادة باستقراء الشريعة، وهذا هو الاجتهادي الاستصلاحي أو "المصلحة المرسلة".

إنّ الاجتهاد الاستصلاحي بقدر ما يخدم الشريعة، ويسر على المكلفين، بقدر ما فيه من الخطر إذا لم ينضبط بضوابط الاجتهاد الاستصلاحي المعترف؛ إذ لا بدّ من أن تكون المصلحة المعتبرة في الاستدلال لا تصادم نصّاً ولا إجماعاً، وأن تكون تلك المصلحة عامة تشمل أغلب الناس، لا خاصة بأفراد منهم على وجه لتعيين، كما لا بدّ من موافقتها لروح الشريعة ومقاصدها وكتلياتها، لذلك فقد ضبط العلماء الأفاضل العمل بها بضوابط وقواعد يعصم الالتزام بها الناظر من أن يستصلح ما لا صلاح فيه!

لقد تبين أنّ كلّ من هذه الأنواع الاجتهادية الثلاثة -البَياني، والقياسي، والاستصلاحي- هي اجتهادات تمكّن من إنشاء أحكام جديدة لم تكن موجودة سابقاً لسبب أو لآخر².

1 عارف عز الدين حامد حسونة: مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر، (أطروحة دكتوراه في الفقه والأصول بالجامعة الأردنية)، كانون الثاني 2005م، ص175.

2 فمن الأسباب المؤثرة في إنشاء الأحكام، التطوّر العلمي الذي يسهم في توجيه الفهم، وتأويل الخطاب، وكذا تغيير الوقائع، والبواعث، والأزمّة المتعلقة بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وتصرفات تحتاج لبيان الحكم الشرعي لها.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الفرع الثالث: المنهج الاصطفائي الترجيحي¹.

الاجتهاد الترجيحي هو النظر في الاجتهادات واختبارها، والنظر في الأدلة التي بنيت عليها، ثم استفرغ الوسع في تحقيق الحكم الأصلح والأوجه فيها، فإذا تبين للمجتهد أن اجتهاداً هو أصلح من الآخر لتغير الزمن، أو لقرائن مرجحة أخرى؛ عمل به ورجحه. فالجتهاد بالمنهج الاصطفائي يستفرغ جهده في دراسة المسألة ونقد الآراء الفقهية فيها، كما يوازن بين الأدلة الشرعية، ويرجح في النهاية الاجتهاد الذي يراه أنسب وأصلح لضرورات وحاجات الزمن الذي هو فيه، مراعيًا ضوابط الاجتهاد والترجيح، مستفيداً من علوم عصره، مستحضراً لمقاصد الشريعة الإسلامية، غير مهملاً لمآلات ذلك الاجتهاد في واقعه وزمانه. ومن ثمة يمكن يعرف الاجتهاد الانتقائي (الترجيحي) بأنه: "استفرغ الجهد في ترجيح أحد الاجتهادات الفقهية المختلفة في المسألة الواحدة وفق معايير الترجيح"؛ حيث يقوم المجتهد في هذا النوع من الاجتهاد بالترجيح بين الاجتهادات الفقهية في مسألة معينة، بناء على ما يظهر له من قرائن مرجحة لرأي على حساب الآخر، وهو لا يختصّ باباب المعاملات فقط، بل إنّ معظم الاجتهاد في باب العبادات هو من الاجتهاد الترجيحي.

لا جرم أنّ المنهج الترجيحي هو من ألح أنواع الاجتهاد المعاصر؛ ذلك أنّه لا يهدر الثروة الفقهية لعلمائنا السابقين بل يثمنها، ويؤكد على وجاهتها، كما يصادق على أنّ اختلاف العلماء فعلاً رحمةً واسعة، ففيه توسعة وسعة: فالتوسعة من حيث التخفيف على المقلدين؛ بحيث يُفتنّون

1 عرّف الشيخ يوسف القرضاوي -رحمه الله- الاجتهاد الترجيحي (الانتقائي) بقوله: "اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو للقضاء به، ترجيحاً له على غيره من الآراء أو الأقوال الأخرى". القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص 115.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

بالأيسر عند وقوعهم في الحرج، ولو على خلاف المذهب المتبع، ما دام الرأي المخالف معتبراً. وأمّا السعة: فلكون ذلك الاختلاف والتنوع في الاجتهادات، يضمن مرونة الشريعة الإسلامية وسعتها لجميع المكلفين في مختلف الأزمنة والظروف، فما يترجّح في زمان أو ظرف معيّن قد لا يترجّح في غيره من الأزمنة والظروف؛ ولذلك فإنّ مجال الاجتهاد الانتقائي هو الفتيا والقضاء، ذلك أنّه يكثر فيهما الاختلاف في التفاصيل بين أحوال المكلفين وظروفهم ولو اتحد الزمن.

لقد تمّ التأكيد على أنّ الاجتهاد الانتقائي يجب أن ينضبط ويتقيّد بضوابط الاجتهاد عامة. وأن يلتزم بمعايير الترجيح خاصة، بينما نجد أن البعض يتعمّد الخلط بين معاني المصطلحات، فيجعل تتبع الأقوال الشاذة والحيل والرخص من باب الاجتهاد الترجيحي بحجة الترجيح بين الأقوال واختيار الأيسر! وشتان بين الأمرين؛ فقد أجمع العلماء أنه لا يجوز تتبع الرخص والتلفيق بين المذاهب إلّا لضرورة أو حاجة؛ سدا لذريعة الفساد والتهرب من التكاليف الشرعية.

الفرع الرابع: منهجي الاجتهاد الجماعي والاجتهاد الجزئي.

في ظلّ تشعب العلوم، وطغيان التخصص الجزئي في كلّ علم، أضحى من النادر إيجاد علماء موسوعيين ملمين بجميع أبواب الشريعة الإسلامية؛ فظهر علماء في المواريث، وآخرون في فقه الأسرة، وآخرون في المعاملات المالية...، لهم اجتهادات في أبواب أو مسائل بعينها، وهو ما يسمى بالاجتهاد الجزئي. كما ظهرت نوازل كثيرة تتجاذبها عدة علوم وتخصصات، الأمر الذي جعل من الاجتهاد الجماعي ضرورة ملحة تفرض نفسها، من أجل إيجاد حلول شرعية للمسائل العالمية المستجدة، وذلك من خلال الاستفادة من خبرات العلماء في شتى المجالات، فتتلاقح أفكارهم وآرائهم في المسألة، لتنتج حكماً شرعياً لها مؤزراً بما ساعفهم من الأدلة الشرعية وغيرها.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

أولاً: الاجتهاد الجماعي: وهو اجتهاد أغلبي¹، يشترك فيه جمع من العلماء²، لدراسة مسألة فقهية أو أكثر، يقدم فيها كل عالم بحثه في الموضوع—مشفوعاً بالأدلة ووجه دلالاتها ومناقشتها انتهاء إلى رأيه في المسألة—، فتعرض البحوث بأدلتها، ويتناظر العلماء في المسألة معضدين آراءهم بالأدلة الممكنة، فتتم "مناقشتها، والترجيح بينها، والانتهاء إلى رأي معين، بحسب قوة الدليل، وتحقيق المصلحة"³.

تكمن أهمية هذا النوع من الاجتهاد في تعاضد الآراء والأدلة، مما يجعل نتيجة الاجتهاد أقرب إلى الحق، كما أنه يعدّ أفضل مناسبة للتخطيط لبناء حضارة المسلمين ووحدهم، من خلال مناقشة القضايا الكبرى للأمم، وبحث مكامن قوّتها تحقيقاً لمصالحها العظمى. إذ لا شك من وجود قضايا عديدة معاصرة تحتاج للفصل فيها، خاصة فيما يتعلق بالمجالين السياسي والاقتصادي—وما يتعلق بهما من مفاهيم حديثة ومسائل مستجدة في العلاقات الدولية مع الدول الكافرة والمحاربة، ومسألة الطاعة أو الخروج على ولي الأمر، وقوانين التجارة الدولية، والشركات المستحدثة بصيغها المختلفة كالبنوك

1 قلت اجتهاد أغلبي لتفريقه عن الإجماع بالمفهوم الأصولي؛ إذ قد لا يشارك عالم أو مجموعة من العلماء لأسباب سياسية، أو غيرها كعدم توفر التغطية بشبكة المعلومات الدولية (الأنترنت) فلا يتمكن من الإدلاء برأيه مباشرة أو بواسطة.

2 قلنا "العلماء" ولم نقل "الفقهاء" لأنّ الاجتهاد الجماعي في عصرنا الراهن، غالباً ما يحتاج إلى علماء ثقات متخصصين في العلوم الأخرى كالطب، والاقتصاد، والسياسة... ممّا يصعب على الفقيه—غالباً—تصوّره بشكل كامل صحيح إلّا بالاستعانة بأهل الخبرة والتخصص، كما هو حاصل في الجامع والهيئات الفقهية، كمجمع الفقه الإسلامي الدولي، ومجمع البحوث الإسلامية بمكة، والمجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة كلاهما في المملكة العربية السعودية، ومجمع فقهاء الشريعة في أمريكا، ومجمع الفقه الإسلامي في الهند، وفي السودان، وفي اليمن.. وغيرها.

3 ر: وهبة الزحيلي: "الاجتهاد في عصرنا هذا من حيث النظرية والتطبيق"، مجلة دراسات العالم الإسلامي، 4-1 و2، مارس 2011م، ص2.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

وصيغها المصرفية والاستثمارية وشركات التأمين، والذكاء الصناعي...، فمن الواجب الوقي على من توقّرت فيهم أهلية الاجتهاد في هذه المسائل، بيان حكمها للناس، بيد أنّ مهمّة العلماء لا تنحصر في هذا القدر من الاجتهاد، بل إنهم يتحمّلون مسؤوليّة ردّ الشبهات المتهاطلة -من هنا وهناك- على الدين الإسلامي، بالبرهان العقلي والشرعي والعلمي جميعاً، وكذا السعي الحثيث لتحقيق وحدة المسلمين والتأثير على الساسة والحكام المسلمين لفرض حمايتهم، وتأمين حياتهم، وإمتاعهم بالحصانة والحرية من أجل الصّحّ بالحق¹.

ثانياً: الاجتهاد الجزئي: يقصد به الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض، أو في باب فقهي خاص، أو في بعض الأبواب الفقهية المعينة، دون أن يكون المجتهد عالماً بجميع أبواب الشريعة، ولا مجتهداً فيها جميعها. وهذه المسألة -تجزؤ الاجتهاد- من المسائل المختلف فيها قديماً، ولكن الأرجح جوازها²، بل إنّ أغلب المجتهدين المعاصرين من هذا الصنف، نظراً لطغيان التخصصات الدقيقة في كلّ علم، وصعوبة الإحاطة بجميع العلوم الشرعية -على الأقل- ناهيك عن الإحاطة بالعلوم الأخرى كالطب، والاقتصاد، والقانون،... وغيرها. وفي هذا الصدد يقول الإمام الغزالي رحمه الله: "وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث،...، ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيه فما يضره قصوره عن علم

1 وهذا الأمر يتطلب حكمة ورجاحة كبيرتين، وتوضحيات جسام، وصبراً واصطباراً، فسيبيل الحق محفوف بالمخاطر والأعداء غالباً.

2 ليست مسألة تجزؤ الاجتهاد من المتعلّقات المهمة في البحث، لذلك آثرنا عدم التفصيل فيها، ولزّاجعها طالبها -غير مأمور- في باب الاجتهاد في كتب أصول الفقه.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

النحو الذي يعرف قوله تعالى: **(وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ)** [المائدة: 7] وقس عليه ما في معناه. وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة فقد سئل مالك -رحمه الله- عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين منها: لا أدري. وكم توقف الشافعي -رحمه الله-، بل الصحابة في المسائل؛ فإذا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي فيفتي فيما يدري أنه يدري، ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري فيتوقف فيما لا يدري ويفتي فيما يدري¹.

الفرع الخامس: المنهج الظاهري.

المنهج الظاهري هو المنهج الذي يعتمد في الاجتهاد على التمسك بظواهر النصوص²، دون الالتفات إلى مقاصدها، وتمتد جذور المذهب الظاهري إلى عهده عليه السلام، ففي قصة بني قريظة³ الشهيرة اختلف الصحابة عليهم السلام في فهم قوله عليه السلام {لَا يُصَلِّينَ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ}⁴؛ فحمل بعضهم أمر النبي عليه السلام بالصلاة في بني قريظة على وجوب التعجيل في السير، فصلّوا الصلاة على وقتها وإن لم يكونوا قد وصلوا إلى بني قريظة، بينما حمل بعضهم الآخر كلام الرسول عليه السلام على ظاهره؛ فأخروا

1 الغزالي: المستصفى، ص 345 بتصرف يسير.

2 والمقصود هنا "كلّ كلام ظهر المراد به، وتبادر للسامع من صيغته، ولم يفتقر في إفادته لمعناه إلى غيره"، وليس الظاهر الأصولي الذي هو قسيم النص والمفسر والمحكم.

3 فقد جاء في صحيح البخاري عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال النبي عليه السلام لنا لما رجع من الأحزاب: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر للنبي عليه السلام، فلم يعنف واحدا منهم. رواه البخاري في صحيحه، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، (ح 946، 15/2).

4 سبق تخريجه.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الصلاة حتى وصلوا، ولم ينكر النبي ﷺ على أحد من الفريقين؛ فكان إقراره ﷺ حجة على جواز الأخذ بالظاهر¹.

ثم إنّ النظر في العقل الظاهري القديم - كتحليل فكر الإمام ابن حزم² على سبيل المثال - ينبئ عما يتمتع به من الذكاء الأملعي، ما يقطع بأنّه لا يعجزه البحث في العلل أو إدراك المقاصد، الأمر الذي يدفع بالمرء للبحث في أسباب إنكار القياس والتعليل والاكتفاء بالنصوص وإجماعات الصحابة رضي الله عنهم.

لا شك أنّ البواعث على اختيار المنهج الظاهري - عند أهله - عديدة، منها انتشار الآراء والأفكار الضالة كالغلو في التأويل، والقول بالباطن، والإفراط في التعليل والتقصيد والاستصلاح، حتى أوشكت أن تكون جلّ الأحكام معروفة العلل، ومنها أيضاً ما أثاره موضوع التعليل من الخلافات الكلامية حول: هل الأصل في الأحكام التعليل أم التعبد؟ وغيرها من المسائل التي قد تُسيء للشرعية

1 غير أنّ النبي ﷺ لم يقر جميع من أخذ بالظاهر، فكان ﷺ يبيّن المقصد من الكلام إذا تمّ فهمه على غير وجهه؛ فقد جاء في صحيح البخاري عن عدي بن حاتم رضي الله عنه، قال: قلت يا رسول الله: ما الخيط الأبيض، من الخيط الأسود أهما الخيطان، قال: «إنك لعريض القفا، إن أبصرت الخيطين»، ثم قال: «لا بل هو سواد الليل، وبياض النهار». أخرجه البخاري في صحيحه، باب قوله: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد﴾ [البقرة: 187]، (ح 4510، 26/6).

2 هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي، ثمّ الأموي بالولاء، ثمّ الظاهري مذهباً، بلغ من الذكاء وغزارة العلم منزلة فائقة؛ فكان الإمام العبقري في المعقول والمنقول والأدب والشعر. فآلف الكتب القيمة، وناضل عن كثير من حقائق الدين بالحجج الباهرة، ومن مصنفاته في الأصول: الإحكام في أصول الأحكام، النبذ في أصول الفقه. وفي الفرق: الفصل في الملل والنحل، وفي الفقه: المحلى. وفي الأدب: طوق الحمامة في الألفة والإلاف، توفي رحمه الله سنة 456هـ. ر: الذهبي: سير أعلام النبلاء (184/18).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

أكثر مما تخدمها، وتشغل عن حقيقة التَّعبُد؛ فالأصل أنَّ العبد يعبد ربَّه ويطيعه ولو لم يدرك العِلل والمقاصد، بل ربَّما كان من كمال عبوديَّة العبد لربِّه أن يطيعه فيما أمر ونهى دون أن يبحث عن السِّر أو الغاية من ذلك الأمر أو النهي، فمن المعلوم أنَّه كلَّما اتسعت دائرة العِلل ضاقت دائرة العبادات، وهو ما نلمسه في الواقع المعاصر؛ ذلك أنَّ المكلف المتهاون في صلاته، إذا أدرك أنَّ السجود يزيد في ضخِّ الدم إلى الدماغ، مما يزيد في نشاطه وذكائه، وعلم أنَّ السجود حتى في بلاد الكفر -حيث يسمونها في بعض المراكز في إسبانيا بالسجدة المحمديَّة- أصبح أسلوباً علاجياً فعالاً في تفريغ الطاقة السلبية والشحنات الزائدة، وعلاج التوتر والعديد من المشكلات الجسمية والنفسية...، إذا علم ذلك كلَّه تجده مجتهداً في صلاته، مطيلاً لسجوده، مستحضراً لتلك الفوائد والأسرار الدنيوية، وهو ما يفرغ عبادة الصلاة من معنى التَّعبُد، ويلهي المصلي عن الخشوع والتدبر، ويتبدَّد بعد هذا معظم الأجر لما كان منه من دخالة النية! وهذا نوع من أنواع الشرك الخفي فليُحذر! وقس على ذلك أمثلة كثيرة، فكان المنهج الظاهري ردَّ فعل يسعى إلى قطع أسباب الزيغ والانحراف عن الغاية من الخلق، قال ﷺ:

(﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [56] الذاريات: 56).

إذاً لا جرم أن يعود الاهتمام بالمنهج الظاهري في فهم وتفسير النصوص، في ظلِّ التوغُّل والتعمُّق في المقاصد والمصالح والمعاني الباطنة، فكأنَّ الغيرة على شريعة الإسلام كانت هي الدافع وراء إنكار القياس والاكتفاء بالمفهوم من النصوص -عند بعض المعاصرين- دون تكلف في تأويلها، ولا بحث في عللها أو مقاصدها مع مراعاة السياقات التي وردت فيها، والأسباب التي نزلت بمناسبتها. كما أنَّه لا ضير في الاحتجاج بإجماعات الصحابة رضي الله عنهم إذا افتقر النصُّ أو استعصى فهمه؛ ذلك أنَّهم أعلم الناس باللسان العربي، وفيهم نزل الوحي، وقد شهد لهم الحبيب ﷺ بالخيرية.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

إنّ المنهج الظاهري في الاجتهاد المعاصر هو "التمسك بما تبادر من معنى النص مع ترك ملاحظة مقصود الشارع منه في تفسيره وتطبيقه"¹ أي التعويل على المعنى المتبادر -الذي دلّ عليه اللفظ بالوضع الأصلي أو العرفي- بلا توقف على قرينة خارجيّة، مع ترك ملاحظة مقصود الشارع منه؛ لأنّ التمسك بالمعنى المتبادر من النص غالباً ما يكون مع ملاحظة قصد الشارع منه، وهذا ليس من قبيل الاجتهاد بالظاهر. ولا يشترط أن يكون المجتهد ثابتاً على الأخذ بالظاهر في جميع اجتهاداته، فكلّ من لم يراعي مقصود الشارع من النص -ولو في بعض المسائل والجزئيات- سالك للمنهج الظاهري في الاجتهاد، وإن كان في غيرها من أصحاب العلل والقياس"² وينسب هذا المنهج إلى بعض السلفية³، لأنّ السلفية⁴ ينكرون التأويل في العقائد وأصول الدين، ويرون فتح الباب فيها ذريعة إلى

1 عارف عز الدين حامد حسونة: مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر، ص 267.

2 ر: المرجع نفسه، (268-271) بتصرف.

3 المرجع نفسه، ص 278.

4 السلفية على طوائف: منهم العلماء المتفقهون الذين ينسبون إلى المذهب الحنبلي، غير أنّهم لا يلتزمون المذهب فالحكم عندهم للأقوى دليلاً. ومنهم غير المتمذهبين الذين يدعون للأخذ من الكتاب والسنة مباشرة مع تأديبهم مع أئمة الأمة وعلمائها. ومنهم من دعوا للتحرّر من التمسك بالأخذ من القرآن والسنة مباشرة غير أنّهم شُغلوا بالخلافات الفرعية الفقهية، وركّزوا بعض مظاهر التدين، وتوقفوا عند حرفية النصوص وأهملوا الكثير من مقاصد الشريعة الإسلامية، مع نيلهم من الأئمة الكرام والعلماء الأجلاء بوجه أو بآخر. ر: المرجع نفسه، ص 287.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الضلال والفساد، والزندقة والقول بالباطن¹، "على أن من السلفية أيضا من يحتمل أنه ينكر تعليل الأحكام والنصوص بالحكم والمصالح جملة، ويجعلها كلها قائمة على محض التعبد"²؛ لذلك نُسب كثير من السلفية إلى المنهج الظاهري.

ومن أمثلة العمل بالمنهج الظاهري في العصر الراهن: القول بعدم وجوب الزكاة فيما عدا الذهب والفضة من الأثمان³، لأنها ليست لا من الذهب ولا من الفضة، ودليلهم في ذلك قوله تعالى: **(وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ 34)** [التوبة: 34]، فالله سبحانه وتعالى كان عالما في الأزل بأنه تكون أثمان من غير الذهب والفضة، ولكنه قصر الاكتناز وعدم الإنفاق عليهما فقط⁴، وهو يدل بالمفهوم المخالف على أن غير الذهب والفضة لا يكون كنزا إذا تركت زكاته⁵. وهذا القول بلا ريب هو رأي مبني على ظواهر النصوص، مهملة لعلها، وغاياتها، ومآلاتها؛ ذلك أن التمسك

1 عارف عز الدين حامد حسونة: مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر، ص 287.

2 المرجع نفسه، ص 291.

3 وقد نسب صاحب هذه المقالة هذا الرأي إلى الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد رحمهم الله، ولا شك أن هذه النسبة غير صحيحة على ما هي عليه، ولو قال أنه لازم مذهبهم؛ لكان أسلم، ومعلوم لأن لازم المذهب ليس بمذهب.

4 ر: عبد الله الهرري الحبشي: صريح البيان في الرد على من خالف القرآن، شركة دار المشاريع، الطبعة الرابعة، 1434هـ-2013م، ص 601-604.

5 عارف عز الدين حامد حسونة: مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر، ص 344-345.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

بالظاهر ألغى العمل بعليّة الثمنية، وجعل الحكم منوط بخصوص الأعيان المذكورة، وهو رأي لو طبق في عصرنا، لتفشّت الطبقية ولاتسعت هوة الفوارق الاجتماعية بين أفراد المجتمع الواحد، ولأصبحت الزكاة لا تخرج إلا نادراً، إذ إنّ النفوس مجبولة على الشحّ، وقد وجدت مخرجاً لعدم تركيّة أموالها إذا كانت مدخرة في شكل أوراق نقدية، أو قيم مالية اعتبارية لدى البنوك.

الفرع السادس: المنهج التسويغي (التبريري).

يصنّف المنهج التسويغي ضمن الاتجاه الذي أفرط في التوسّع حدّ الغلو في التخريج والتأويل والاستصلاح والتقصيد من أجل تطويع الشرع لخدمة الواقع أو المأمول اتباعاً لأوامر السلطان أو خوفاً من عقاب سجان، أو طلباً للمال والمنصب مع تزيين من الشيطان. يقول الأستاذ القرضاوي: "ومهمة أصحاب هذه المدرسة إضفاء الشرعية على -هذا- الواقع بالتماس تخريجات وتأويلات شرعية، تعطيه سنداً للبقاء، وقد يكون مهمتهم تبرير أو تمرير ما يراد إخراجه للناس من قوانين أو قرارات أو إجراءات تريدها السلطة"¹². كما يعرف المنهج التبريري بآثمه: "التمسك بشبهة الدليل في إبداء الممنوع -من الأوضاع العملية أو النظرية- في صورة المشروع، أو المشروع منها في صورة الممنوع، تسويغاً لما يراد بذلك

1 لا شك أن الأستاذ القرضاوي يقصد إضفاء الشرعية الظاهرة -أو الصورية- على الواقع المخالف للشرع، بتخريجات وتأويلات ضعيفة أو مرجوحة، أو ساقطة؛ فلا يستقيم الوصف بغير ذلك، وإنّما لم يذكرها -في رأيي- لاعتقاده أنّها من الوضوح بما لا يحتاج معه لذكرها -والله أعلم-.

2القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص 177.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

تسويغه من واقع موجود أو متوقع منشود"¹، وهذا التعريف جيّد مفيد للغرض، فبينما صرّح الدكتور القرضاوي بذكر الجهة الراعية لهذا النوع من الاجتهاد، فقال "ما يراد إخراجهم للناس من قوانين أو إجراءات تريد لها السلطة"، اختار صاحب التعريف أن يبيّن للمجهول، وهي إشارة ذكيّة، فبالرغم من أنّ الغالب فيمن ينتهجون المنهج التسويغي هم من العملاء المأجورين، أو ممن يسمون "علماء البلاط"، استجابة لمطالب أو أوامر السلطان، والمقصود بالسلطان هنا: إمّا السلطة السياسية الظالمة، أو سلطان المال والجاه والمنصب الذي يغرى به من يقدم على هذا النوع من (الاجتهاد). غير أنّ الدافع قد يكون من نفس المجتهد ذاته؛ حيث يروم الذود عن الإسلام وبيان تيسير على الناس، فيطلق إباحة مصادقة النساء، وشروط الحجاب، ويوقف العمل بمحد الردة، ويسوّغ الاستعانة بالكفار الظالمين من بني صهيون لحماية بلاده؛ ك شراء السلاح، ومنظومات المراقبة والدفاع في ذات الوقت الذي يشنّ فيه هؤلأ حرباً على الله ورسوله ﷺ في المسجد الأقصى؛ ظناً منه أنّه بهذا يخدم الدين ويبيّن سماحة الإسلام! كما قد يكون الدافع على خوض هذا المنهج في الاجتهاد هو الاستسلام للضغوط الواقعيّة من أجل التخفيف على الناس، وطلب رضاهم. أو الرغبات الذاتية باتباع أهواء النفس وشهواتها في التخلّص من التكاليف، أو استقطاب الأضواء والبحث عن الشهرة في زمن (الترند).

وهذا من أكثر الأنواع شيوعاً في عصرنا هذا؛ ففي كلّ حين يطلّ علينا داعية أو شيخ (صاحب لحيّة)، يبدأ مهمته بالكلام والمظهر الحسن، وتفتح له

1 عارف عز الدين حامد حسونة: مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر، ص358.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

المنصات والقنوات والمواقع، ويستدعى للحصص المختلفة في القنوات المتنوعة، ويروج له بكل الأساليب والوسائل، حتى إذا تمكّن من سلب ألباب العباد، نشر سمومه الضالة المظلمة، في صورة اجتهادات فقهية وفتاوى شرعية، تحرّم الجهاد في عسقلان -نصر الله المجاهدين المرابطين الدافعين عن بيضة الإسلام في كل مكان-، وترفع المؤاخذة بشرب المسكرات واتخاذ الغانيات وسجن العلماء والدعاة... عن ذي السلطان!

لا ريب في أن وصف المشتغل على هذا النحو لا يصحّ أن يسمى عمله اجتهاداً، ولا أن يسمى هو مجتهداً، وإن سمى نفسه أو سمّاه غيره كذلك؛ حيث أنّه ليس بأهل للاجتهاد، فلا يمكن الاطمئنان لقوله في الشريعة. وإنّما كان ذكره مع مناهج الاجتهاد المعاصر لبيان ضلال هذا المنهج ومفارقته لمعنى الاجتهاد.

الفرع السابع: أبرز مزالق الاجتهاد المعاصر.

قد يتعرض المجتهد أثناء اجتهاده إلى الخطأ أو السهو، أو غيرها من النقائص البشرية، فيقع في مزالق تحيد به عن الصواب، بينما قد يتصدّر للاجتهاد من ليس بأهل له، فيغلبه الهوى، أو تغريه زينة الحياة الدنيا فينحرف أيما انحراف كما تبين في غير ما موضع من البحث. في هذا السياق بات من الضروري دراسة مزالق الاجتهاد المعاصر تنبيهاً عليها وتحذيراً من الوقوع فيها.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

أولاً: الغفلة أو الانحراف عن النصوص الشرعية: قد يغفل المجتهد عن بعض النصوص الشرعية الثابتة، لجهله بثبوتها، أو الذهول عنها، وقد يتركها مدعي الاجتهاد لغلبة الهوى، أو دعوى مصلحة، أو تحكيم عصبية...، ومثال ذلك الفتوى بجواز استلحاق اللقطاء نسباً لمن أراد ذلك¹.

ثانياً: إنكار حجية السنة النبوية أو قسم منها، والتطاول عليها، ومثاله الإفتاء بجواز وصل الشعر لغير حاجة ولا ضرورة².

ثالثاً: سوء فهم النصوص أو تحريفها عن مواضعها: بسبب التقصير في بذل الجهد جزاء التسرع في إدراك الحكم، أو النظر في الدليل معزولاً عن سياقه، أو تفسيره بخلاف ما ورد به الإجماع اليقيني، اتباعاً لهوى النفس أو هوى الغير، أو تبرير الواقع، وإذا كان المؤول ليس من أهل الاجتهاد فإن جراته تزداد إلى أن تطال تحريف الآيات القرآنية، حتى أن هناك من حمل الأمر في آيتي السرقة والزنى على الإباحة، وبذلك أسقط وجوب إقامة الحد فيهما³.

رابعاً: الإعراض عن الإجماع المتيقن: أما دعاوى الإجماع غير المتيقن، فمخالفتها لا تعدّ منقصة في الاجتهاد، غير أن مخالفة الإجماع اليقيني هي لا محالة انحراف عن الجادة، ومثاله الفتوى المجيزة لزواج المسلمة بالكتابي⁴.

1 ذكر الفتوى الصادرة من المحكمة الشرعية العليا بالبحرين، الأستاذ يوسف القرضاوي، في معرض كلامه عن الغفلة والذهول عن النص الشرعي. : القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص 137-142.

2 القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط ، ص 142-144.

3 المرجع نفسه، ص 144-148.

4 المرجع نفسه، ص 147-149.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

خامساً: القياس في غير موضعه: وهو "القياس الفاسد، كأن يقيس النص القطعي على الظني في جواز الاجتهاد فيه، أو يقيس الأمور التعبدية المحضة على أمور العادات والمعاملات في النظر إلى حكمها ومقاصدها، واستنباط علل لها بالعقل ترتب عليها الأحكام"¹ وكالقياس مع وجود الفارق، والقياس على نص ضعيف أو غير ثابت،...، ومثاله من أجاز استقراض الدولة من مواطنيها بفوائد ربوية، قياساً على قول بعض الفقهاء أنه "لا ربا بين الوالد ووالده" وليس هذا بنص ولا إجماع حتى يصحّ القياس عليه².

سادساً: الغلو في اعتبار المصلحة على حساب النص: يعد الغلو في اعتبار المصلحة³ على حساب النص من الإشكالات الرئيسية التي تواجه التأويلات الحديثة للقرآن الكريم. وقد شاعت عبارة "حيثما وجدت المصلحة فثمّ شرع الله" وهي كلمة حقّ قد يريد بها البعض باطلاً، حيث يحدث الغلو عندما تطبق القاعدة في اعتبار المصلحة الشخصية أو الجماعية أو السياسية على حساب النص القرآني، رغبة في تبرير الآراء الشخصية أو الجماعية، أو استجابة

1 القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص151.

2 المرجع نفسه، ص152.

3 قصدت بها المصلحة بالموهومة، ذلك أنّه عند التحقيق لا توجد مصلحة حقيقية مصادمة للشرع، فالشرع كلّهُ حسن وإحسان وصالح وإصلاح، والأكد أنّه متى ظهرت مصلحة مصادمة للنص الشرعي، كان هناك خلل راجع للمجتهد، إمّا في عدم إدراك المقصد من النص الذي لو أدركه لربّما حقّق له تلك المصلحة التي يرومها، أو حقّق مصلحة غيرها أعمّ وأنفع له وللأمة، وقد يكون الخلل في تقدير المصلحة ذاتها، فما قد يراه مصلحة لربّما هو مفسدة في ثوب مصلحة، كمن يترك الصيام بحجة تقييق مقصد التقوي على العمل.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

للضغط السياسي أو الاجتماعي؛ مما يؤدي إلى تحريف وتفسير خاطئ للنص. ومنها دعوى ترك الحجاب أو غطاء الرأس مما يؤدي إليه من الغبن للمرأة وتعطيلها عن القيام بالأعمال اليومية.

سابعاً: التأثير السلبي للعوامل الخارجية للواقع المعاصر: قد تؤثر العوامل الخارجية مثل اعتبار التقاليد الثقافية والاجتماعية أصلاً في التشريع لقول الفقهاء أنّ "العادة محكمة"، أو الانسياق والاستسلام للتيارات الفكرية المعاصرة، كما أنّ للسياسية دور مباشر في توجيه الاجتهاد المعاصر، من خلال ممارسة أساليب الترغيب - في الأموال والمناصب - أو التهيب - من السجن والتضييق على الأهل... وغيرها-.

في المقابل لا زال بعض المجتهدين غافلاً عن واقعه، يعيش بين سطور الفقه القديم الذي كان يناسب الواقع الذي وجد فيه، غير أنّه يريد المحافظة على تلك الأحكام كما هي ولو كان فيها حرج وتضييق على الناس، مثاله من حرّموا ذبائح المجزر الآلي، وأوجبوا أن يكون الذبح باليد¹.

1 يوسف القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص 153-154.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

المطلب الثالث: القواعد الأصولية في باب الاجتهاد.

اهتمّ الأصوليون بجميع جوانب علم الأصول، وقعدوا في كلّ باب منه قواعد تضبط عمليّة الفهم والاستنباط والاجتهاد. ومن القواعد المتعلقة بالاجتهاد، قاعدة "لا اجتهاد إلاّ من مجتهد"¹، وقاعدة "لا اجتهاد في مورد النص"²، وعبر عنها الإمام الغزالي بقوله: "كلّ تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل"³ ذكر هذه القاعدة في المستصفى ومثّل لها بقضية "تأويل أبي حنيفة في مسألة الأبدال حيث قال - عليه الصلاة والسلام - : «في أربعين شاة شاة» فقال أبو حنيفة: الشاة غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان، قال: فهذا باطل؛ لأن اللفظ نص في وجوب شاة، وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفعاً للنص، فإن قوله: (وَعَاءُتُوا الزَّكَاةَ) [البقرة: 42]: للإيجاب، وقوله - عليه السلام - : «فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ» بيان للواجب، وإسقاط وجوب الشاة رفع للنص؛ وهذا غير مرضي عندنا، فإن وجوب الشاة إنما يسقط بتجويز الترك مطلقاً، فأما إذا لم يجز تركها إلاّ ببدل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة، فإن من أدى خصلة من خصال الكفارة المخير فيها فقد أدى واجبها،

1 صفوان الداودي: القواعد الأصولية، ص 858.

2 المرجع نفسه، ص 870؛ مُجَدِّ مصطفى الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 1، 1427هـ-2006م، (499/1).

3 الغزالي: المستصفى، ص 198.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

وإن كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى فهذا توسيع للوجوب، واللفظ نص في أصل الوجوب لا في تعيينه وتصنيفه، ولعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتخير¹، وقد جاء في "الفقيه والمتفقه" عن زفر بن الهذيل² قال: «إنما نأخذ بالرأي ما لم يجرى الأثر، فإذا جاء الأثر تركنا الرأي، وأخذنا بالأثر»³. فالنص في القاعدة يقصد به أمران: الأول: الدليل النقلية أي القرآن الكريم والسنة النبوية المتواترة والإجماع، والثاني: دلالة ذلك النص؛ بأن تكون ألفاظه غير محتملة للتأويل، أما ما كان من السنة غير متواتر، أو كان ظني الدلالة محتملاً للتأويل ففيه الاجتهاد بلا ريب.

ومن القواعد في هذا الباب أيضاً: قاعدة "الاجتهاد لا ينقض بمثله"⁴؛ لأنه لو نقض به، لنقض النقض أيضاً؛ لأنه ما من اجتهاد إلا ويجوز أن يتغير

1 الغزالي: المستصفى، ص198.

2 هو زفر بن الهذيل بن قيس بن سلم العنبري؛ ثم التميمي، الفقيه، الثقة، المجتهد، من كبار أصحاب أبي حنيفة، وكان حسن القياس، ولي قضاء البصرة، توفي في شهر شعبان من سنة 158. ر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، (38/8-41)؛ الأصبهاني: تاريخ أصبهان، ت: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1410هـ-1990م، (373/1)؛ الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ت: علي محمد الجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1382هـ-1963م، (72/2)؛ ابن سعد: الطبقات الكبرى، (361/6)؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، (317/2-319).

3 الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، (510/1).

4 السيوطي: الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1990م، ص101؛ شهاب الدين الحموي: غمز عيون البصائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ-1985م، (325/1)؛ عياض السلمي: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص472.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

ويتسلسل فيؤدي إلى أنه لا تستقر الأحكام¹. ومنها أيضاً قاعدة "مراعاة الخلاف"²، وهي أصل في المذهب المالكي؛ ومعناها إعمال المجتهد للدليل القوي عند المخالف في المسألة المختلف فيها، بما لا يبطل الدليل المستدل بالكلية، وذلك لقوة الدليل المراعى؛ وهو ما يقرب بين المذاهب، ويمنع التعصب المذهبي، ويزيد الشريعة تماسكاً ومرونة في الوقت ذاته. ومنها كذلك قاعدة "باب الاجتهاد مفتوح لا يغلق"^{3,4}، وقاعدة "الاجتهاد يتجزأ"⁵.

إنّ القواعد في باب الاجتهاد كثيرة، وليس الغرض هاهنا حصرها، ولا سردها، ولا مناقشتها والتدليل لها والتفريع عليها، وإنّما نحن بصدد دراسة نماذج من التأويلات الحديثة على ضوء القواعد الأصولية؛ ذلك أنّ الكثير من الباحثين يدّعون أنّ تأويلاتهم تندرج ضمن أصل الاجتهاد الذي لا خلاف بين المسلمين في حاجة الناس إليه في كلّ عصر؛ بُغية أن تستوعب أحكام الشريعة الإسلامية

1 الزركشي: المنشور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1405هـ-1985م، (93/1).

2 الشاطبي: الموافقات، (106/5)؛ الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ-1995م، (151/1)؛ محمد مصطفى الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (673/1)؛ الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412هـ-1992م، ص108.

3 وقد تناقلت المؤلفات الأصولية الجدل حول قضية غلق أو فتح باب الاجتهاد، والراجع الذي عليه المحققون أن باب الاجتهاد مفتوح لا يغلق، وهو نصّ القاعدة.

4 صفوان الداوودي في القواعد الأصولية ص867.

5 المرجع نفسه، ص878.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

النوازل والمسائل التي تطرأ كل حين، بينما تجد أغلب (اجتهاداتهم) التأويلية لا تلتزم بالقواعد الأصولية في هذا الباب.

الفرع الأول: قاعدة "لا اجتهاد إلا من مجتهد"¹.

يطلّ علينا كلّ حين أشخاص جدد، يدّعون الاجتهاد والتجديد في دين الله تعالى، وبفعل الطغيان المادي، والتطوّر التكنولوجي، وسهولة التواصل وسرعة الانتشار، يصبح لكل واحد منهم متأثرون ومنبهرون ومدافعون -ربّما هم في أمسّ الحاجة لمن يدافع عنهم-. ثمّ قد لا يتوقف الأمر عند طرح أفكارهم والسعي لإقناع العامة بها، بل يصل بهم الأمر أحياناً إلى ادعاء التفرد باكتشاف الأسرار الربانية، ونقض الأحكام الشرعية (التراثية) وإبداع أحكام جديدة تناسب الواقع.

وإنّ الحرص على المحافظة على أيّ شيء؛ ينبئ عن قيمته في نفس الحريص عليه. ولّما كانت الشريعة الإسلامية أعزّ ما يملك المسلمون؛ فقد حرص علماؤنا الأجلّاء على المحافظة عليها، باشتراط شروط دقيقة في المسلم حتى يبلغ درجة الاجتهاد؛ كإدراك مصادر الشرع، وأسباب النزول والورود، ومواقع الاجماع والخلاف، والعلم بمقاصد الشريعة، ومعرفة اللسان العربي...؛ فيقبل اجتهاده المؤرّر بالدليل. ولولا هذه الشروط، لما بقيت شريعة، ولا ساد نظام، بل لقال كلّ قائل ما أراد، ولادّعى كلّ مدّعي الاجتهاد، ولعمّت الفوضى واستفحل الفساد.

1 الأمدي: الإحكام، (228/4).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

من ثمة كانت قاعدة "لا اجتهاد إلا من مجتهد" قاعدة بالغة الأهمية؛ ذلك أنّها تضبط عملية الاجتهاد، ولولاها لساغ لكلّ شخص أقحم نفسه في ميدان التأويل أن يدّعي الاجتهاد والتشريع. غير أنّ أغلب أصحاب المشاريع التأويلية الحديثة للقرآن الكريم الذين يدّعون الاجتهاد، ليسوا متخصصين في العلوم الإسلامية، فهم أبعد ما يكونون عن معرفة العلوم الإسلامية وأصولها وقواعدها! فضلاً عن أن يجمعوا شروط الاجتهاد أو يبلغوا مرتبته. فأغلبهم رجال قانون، أو فلاسفة، أو أدباء، أو مهندسون...، ثمّ إنّهم لا يقصرون تأويلاتهم على الفروع فقط، بل يتيممون الأصول والثوابت ويعرضونها للنقد والتشكيك والأخذ والردّ؛ فلا ريب أن تكون كتاباتهم -التي يسمونها اجتهادات- محشوة بالضلالات والكفريات، والانحرافات العقدية والتعبدية والعملية والأخلاقية، ومن تكلم في غير فنّه أتى بالعجائب!

إنّ فقدان أهلية الاجتهاد، والجهل بعلوم الدين هو الذي دفع الكثير من أصحاب الأهواء إلى التهوين من أمر الشريعة، والتعامل مع مصادرها كتعاملهم مع أي منتج بشري؛ فهذا أركون -مثلاً- يشكك في حفظ القرآن الكريم، ويتعامل معه كأبي وثيقة تاريخية تقبل النقد، يقول: "ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول بأنّ كلّ الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف، تحتوي على كلام الله بالذات، وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني الشفهي، أو القرآن المقروء تلاوةً، وهذا الأخير هو وحده الذي يشكّل بالفعل انبثاقاً مباشراً عن أمّ الكتاب"¹، ويقول هاشم صالح في تعليقه على كلام أركون في موضع آخر: "من الواضح أن أركون يفرق هنا بين حالتين: حالة القرآن في زمن النبي عندما كان لا يزال نصّاً شفهيّاً، وحالته فيما بعد عندما تحوّل إلى نصّ مكتوب. وعملية الانتقال

1 محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 90.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

من النصّ الشفهي إلى النصّ المكتوب ليست مضمونة دائماً بحذافيرها¹؛ فهذا كلام صريح في التشكيك في عملية نقل القرآن الكريم إلينا كما أنزله الله تعالى! وطعن مباشر في مصداقيته، وتكذيب لقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ^٩﴾ [الحجر: 9]. ولو أنّ أركون تواضع لله وطلب فهم القرآن الكريم أولاً، واطلع -بعد ذاك- على كيفية جمع القرآن الكريم، وعلم الجرح والتعديل، لعلم أنّ الذي وصل إلينا هو القرآن الكريم كلام الله تعالى الذي أنزله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كاملاً صحيحاً دون أدنى ريب.

من جهة أخرى يحاول البعض التملّص من شروط الاجتهاد، بذريعة أنّ هذه الشروط والقواعد إنّما هي اجتهاد بشري وضعه الفقهاء، كان مناسباً في وقتٍ ما في ظلّ ظروف معيّنة، أمّا الآن مع تقدّم مناهج البحث العلمي وتطوّرها، لم يعد معقولاً ولا متقبلاً احتكار النظر العلمي في طائفة دون غيرها، ولا فضل لعقل على غيره من العقول المفكّرة، كما أنّه بفضل التطوّر التكنولوجي أصبح يمكن معرفة الدليل دون حفظه، ومعرفة سبب نزوله، ومعناه اللغوي بلمسة زرّ؛ فلا حاجة لحفظها والإمام بها.

إنّ كلامهم هذا ظاهر الوهن، فكافة العلوم هي نتاج اجتهادات بشرية، ولم يتجرؤوا على ردّها لمجرد كونها اجتهادات بشرية، ثمّ إنّ لكلّ علم خصوصيته وأهله، فلم لم يتجرّ هؤلاء الحداثيون - كأركون أو أبو زيد أو حسن حنفي - على نقد علم الطب القديم الذي نقل إلينا مكتوباً، فما الذي يضمن لنا أنّ هذه الأعشاب أو هذه الخلطة نافعة أو قاتلة، ومن يضمن لنا أنّ الذي اكتشفها هو

1 ر: مُجد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 29.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

ابن سينا مثلاً وليس غيره؟؟؟ ثم إنّ التطوّر التكنولوجي ولو أعطاك المعلومة فإنّه لن يعطيك العلم، فمثلاً لو بحثت عن خصائص عشبة معينة يعطيك اسمها ومنافعها وأضرارها والبيئة التي تعيش فيها، لكنّه لن يعطيك رائحتها، ولا ملمسها، ولا تفاعلها مع غيرها من الأخطاط، كالعلم الذي تُحصّله فيما لو درستها حقيقة وترسّخ ذلك في ذهنك تستحضره كلّما احتجت إليه. إنّ اضطرابهم في الحكم والتعامل من علم لآخر؛ يوضّح للقاصي كما الداني الازدواجية في التعامل والحكم، وسوء القصد، وخبت النوايا.

الفرع الثاني: قاعدة "لا يجوز إبطال التأويل القديم بتأويل جديد يختلفان في العصر ولو

بدليل آخر"¹.

جاء في "معالم أصول الفقه": "إذا اختلفت الصحابة على قولين فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث يخرج عن قولهم"؛ لأنّ في ذلك نسبة الأئمة إلى ضياع الحق والغفلة عنه، وهو باطل قطعاً، وفيه أيضاً القول بخلوّ العصر عن قائم لله بحجته، وأنّه لم يبق من أهل ذلك العصر على الحق أحد، وهذا باطل²، أمّا إحداث تفصيل لا يرفع ما عليه القولان فلا بأس به؛ إذ لا يعدّ التفصيل قولاً جديداً مبطلاً للتأويل القديم³. لأنّ لو كان التأويل الأوّل باطلاً، وكانوا ذاهلين عن التأويل الجديد الذي هو الحق، لكانوا مطبقين على الخطأ،

1 الرازي: المحصول، (4/159)؛ القراني: شرح تنقيح الفصول، ص333؛ آل تيمية: المسوّدة، ص329.

2 المرجع نفسه، ص174.

3 الشوكاني: إرشاد الفحول، (1/230)؛ الجيزاني: معالم أصول الفقه، ص174.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

وهو غير جائز، وبرّر له الرازي برأيه في عدم جواز إطلاق اللفظ المشترك على معنيه معا في الوقت ذاته¹.

غير أنّ التأويلات الحديثة للقرآن الكريم تعجّ بالتأويلات المناقضة لتأويلات سلف الأمة، فلو عرضناها جميعها على هذه القاعدة فقط لبطل أغلبها. ولناخذ مثلاً عنها: قضية الحجاب عند شحور.

لقد أتى شحور بالعجائب في مسألة الحجاب، فنزل بالذوق الإنساني إلى أدنى المراتب وأقربها إلى الحيوانية؛ ففي شرحه لآية سورة النور في قول الله ﷻ: (وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّبَاعِينَ غَيْرَ أُولَى إِلَازِمَةٍ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ نِطْفُلاً الَّذِينَ لَمْ يَضَعُوا عَلَى أَعْيُنِهِنَّ لِيُحْفَظْنَ مَا بَيْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَأَسْفُلَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى خُصْلَعِهِنَّ لِيُحْفَظْنَ مَا بَيْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَأَسْفُلَهُنَّ ذَلِكَ ذِكْرُ الْمَوَدَّةِ الْبَيْنَةِ أَلَّا تُفْجَرُوا وَتُؤْذُوا وَتُذَوُّوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٣١) [النور: 31]

فيقول في تفسير قوله تعالى (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) [النور: 31]؛

"فالزينة الظاهرة هي ما ظهر من جسد المرأة بالخلق أي ما أظهره الله سبحانه وتعالى في خلقها كالرأس، والبطن، والظهر، والرجلين واليدين، ونحن نعلم أنّ الله

1 الرازی: المحصول، (159/4-160).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

سبحانه وتعالى خلق الرجل والمرأة عراة دون ملابس¹، فهذه المناطق حسب كلامه لا حرج في إظهارها للناس كافة، أمّا ما أمرت المرأة بستره فهي الجيوب، يقول: "فالجيوب في المرأة لها طبقتان، أو طبقتان مع خرق، وهي ما بين الشدين، وتحت الشدين، وتحت الإبطين، والفرج، والإيتين هذه كلّها جيوب، يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها لذا قال ﷺ: (وَلْيُضْرِبَنَّ بِخُمْرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ) [النور: 31]، والخمار غطاء للرأس وغير الرأس، وسمح لمن يبدئها لهؤلاء الذكور: الزوج، الأب، والد الزوج، الابن، ابن الابن، ابن الزوج، الأخ، ابن الأخ، ابن الأخت. فيجوز للمرأة المؤمنة أن تظهر عارية تماماً أمامهم إن حصل ذلك عرضاً، وإن أرادوا أن يمنعوها فالمنع من باب العيب والحياء والعرف لا من باب الحرام، وأمّا المحارم الذين لا يجوز لها أن تبدي لهم هذه الجيوب فهم: العم، والخال، والابن من الرضاعة، والأخ من الرضاعة، وزوج الأم، وزوج البنت، وزوج الأخت². وقد تعجبت عندما قرأت كلمة "الحياء" في كلامه، ولا أعتقد سوى أنّ شحور قد فقد ميزان التمييز بين الحق والباطل. فهذا الكلام لا علاقة له لا بالعقل، ولا بالفطرة، ناهيك عن أن يكون تشريعاً ربّانياً!

لنعد إلى القاعدة؛ لقد جاء هذا التأويل ناقضاً لجميع الاجتهادات -في مسألة الحجاب- في العصور السابقة؛ والقاعدة أنّه "لا يجوز إبطال التأويل

1 شحور: الكتاب والقرآن، ص 606.

2 المرجع نفسه، بتصرف، ص 606-608.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

القديم بتأويل جديد يختلفان في العصر ولو بدليل آخر؛ فقد حكم شحور على جميع الفقهاء السابقين بالخطأ في فهم الآية واستنباط حكم الحجاب، يقول: "أخطأ الفقهاء حين اعتبروا أنّ الزينة المذكورة في الآية هي زينة الأشياء، وإنما هي زينة المواقع"¹.

كما أنّ تأويله مخالف أيضاً لقاعدة "الحقيقة العرفية مقدمة على الحقيقة اللغوية"؛ ذلك أنّ شحور تمسّك بالمعنى اللغوي العام للخمار، وأهمل المعنى العرفي له زمن التنزيل عند النساء خاصّة، اللواتي هنّ المخاطبات بالتشريع في هذه المسألة، وقد كانت النساء الحرائر تسترن أنفسهنّ باللباس الساتر لجميع البدن والخمار الذي يغطي جزءاً من رؤوسهن غير أنه قد يظهر جزء من النحر والأذنين وما ترتديه النسوة من الزينة. وبهذا -وغيره- تعيّن بطلان تأويل شحور في لباس المرأة.

1 شحور: الكتاب والقرآن، ص 608.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

المطلب الرابع: القواعد الأصولية للتأويل المقاصدي.

إنَّ القرآن الكريم نصٌّ عالميٌّ، مطلقٌ، متسامٍ على كل اعتبار أو قيد، يتعدَّى بكثير حدود الزمان والمكان؛ فهو رسالة إلهية متفردة تعلو ولا يعلى عليها. ومقاصد الشريعة هي جوهر هذه الرسالة وروحها، بها يبقى القرآن حيًّا نابضًا، باقياً خالداً، يُجسد العدل والخير إلى يوم الدين. يقول الشيخ الطاهر بن عاشور في تعريفها: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها؛ بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"¹. فمقاصد الشريعة هي: الحكم والأسرار التي جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقها، من خلال اعتبارها في جميع أو أغلب أحكامها، وإن "المقصد العام من التشريع الإسلامي هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يده من موجودات العالم الذي يعيش فيه"²، ولا يمكن تحقيق المصالح إلاّ بدفع المفاسد؛ فكانت أحكام الشريعة بين أمر بمصلحة، أو نهي عن مفسدة، وهو ما يؤكّد العلاقة الوثيقة بين المقاصد والأحكام، لذلك كان من شروط الاجتهاد مراعاة مقاصد الشريعة.

1 الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2، 1421هـ-2001م، ص252.

2 المرجع نفسه، ص274.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

لقد ظهر الاهتمام بالتأويل المقاصدي منذ عهد الصحابة¹ رضي الله عنهم وإن لم يصّرحوا بذلك، ولم يسترسلوا فيه، غير أنه يظهر في اجتهاداتهم وتأويلاتهم، يقول ابن القيم رحمه الله: "وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيها وأتبع له وإنما كانوا يُدَنِّنون حول معرفة مراده ومقصوده. ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ﷺ ثمَّ يعدل عنه إلى غيره البتة"². ثمَّ ظهر الاهتمام بعلم المقاصد كإشارات جزئية في كتب الأصول، ثمَّ أخذ في التطور حتى جاء الإمام الغزالي، الذي ركز على المصلحة والمقاصد في الاجتهاد، ثمَّ أصبح الأمر أكثر نضجاً وتقعيداً مع الإمام المجدد الشاطبي في كتابه "الموافقات"، الذي وضع إطاراً متكاملًا لمقاصد الشريعة، أضحى أصلاً لكلِّ مشتغل بالبحث في المقاصد، غير أنَّه لم يدعي اختراع هذا العلم من لدنه—كما قد يُظن—فقال في مقدمة كتابه: "فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظان أنه شيء ما سمع بمثله، ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شكل بشكله، وحسبك من شر سماعه، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه؛ فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار؛ فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأخبار، وشيد أركانه أنظار النظار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل ويترك صحة أفكارهم من العلل؛ فالسعيد من عدت سقطاته، والعالم من قلت غلطاته"³، ثمَّ

1 يراجع اهتمام الصحابة رضي الله عنهم بالمقاصد وأمثلة عن ذلك في كتب المقاصد نحو: نور الدين الخادمي: الاجتهاد المقاصدي ضوابطه ومجالاته، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 2005م، ص59-64. عمر محمد جبه جي: مقاصد الشريعة الإسلامية (تعريفها-أهميتها-أدلتها-تاريخها-أقسامها-وطرق الكشف عنها-وقواعدها-وتطبيقاتها)، دون جهة طبع، دون طبعة، دون تاريخ، ص69 وما بعدها.

2 ابن القيم: إعلام الموقعين، (349/1).

3 الشاطبي: الموافقات، (13-12/1).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

أعاد الشيخ الطاهر بن عاشور إحياء الدعوة إلى التوجّه إلى المقاصد، والحثّ عليها، وهو ما كان إلى يوم الناس هذا.

شهد العصر الحديث اهتماماً متزايداً بالتأويل المقاصدي، الذي هو منهج اجتهادي يهدف إلى استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها بما يحقق المقاصد الشرعية، في ظلّ التطوّر الكبير والتسارع المذهل والتغيرات - بل التقلبات - الكبيرة في حياة الناس في شتى المجالات. نظراً لما له من دور بالغ الأهمية في ضمان مرونة الشريعة الإسلامية، وتأقلمها مع تلك التغيرات، وتأكيد قدرتها على استيعاب النوازل والمستجدات، بوجه يعكس قدرة الإسلام على مواجهة تحديات العصر دون التفريط في المبادئ والقيم الأساسية والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية. إنّ التفعيل السليم لهذا النوع الاجتهادي العظيم يعزز دور الشريعة في رفع الحرج عن المكلفين وتحقيق العدل والخير والسعادة للبشرية.

يعد التأويل المقاصدي من أدقّ أوجه الاجتهاد في الشريعة الإسلامية؛ حيث يدمج بين عدة مفاهيم مترابطة ومتداخلة، تشمل **التعليل**، الذي يُعنى بالبحث عن العلل التي أنيطت بها الأحكام الشرعية، مخرجة منقحة عن طريق مسالك العلة¹، وهو أساس فهم الأحكام الشرعية، وعمدة القياس، ووسيلة استنباط المقاصد الشرعية. و**التقصيد**، الذي يعنى بالكشف عن مقاصد الشريعة الكامنة بين معاني النصوص الشرعية. و**التأويل**، الذي يتناول تفسير النصوص بما ينسجم مع تلك المقاصد دون الخروج عن دلالات النصوص ثمّ تنزيلها على منطقتها. و**التنزيل**، الذي يركز على تطبيق الأحكام الشرعية في الواقع مع مراعاة الظروف والمستجدات لضمان تحقيق المقاصد الشرعية. إذن، يحتاج التأويل المقاصدي إلى معرفة علل الأحكام، التي تساهم في الكشف عن المقاصد الشرعية من تلك

1 وقد تمّ بيانه آنفاً، أثناء الحديث عن الاجتهاد القياسي في المطلب الثاني "مناهج الاجتهاد المعاصر" من نفس المبحث.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الأحكام، مما يمكن من فهم النصوص وتأويل النصوص بما يمهّد لاستنباط الأحكام الشرعية للنوازل المستجدة، وتنزيلها عليها، بما يتسق ومقاصد الشرع. فهو منهج يصنع تفاعلاً متناغماً بين النصوص الشرعية ومقاصدها وأثرها في الواقع. فلا ريب أنّ التأويل المقاصدي شأن عظيم الأثر، شديد الخطر، ينبغي على سالكه التسلّح بالعلم والإيمان والحذر.

لا جرم إذا من ضبط التأويل المقاصدي بقواعد أصولية تنظّم عملية الاجتهاد والتأويل على ضوء المقاصد الشرعية. تشمل دلالات الألفاظ، ومراعاة السياق، وقواعد الجمع والترجيح، والعديد من القواعد في باب الاجتهاد وكلّ ما له علاقة بتحقيق مقاصد الحكيم من تشريعاته للخلق. من تلك القواعد: قاعدة "المقصد العام للشارع من تشريعه الأحكام هو تحقيق مصالح الناس بكفالة ضرورياتهم، وتوفير حاجتهم وتحسينياتهم. فكل حكم شرعي ما قصد به إلا واحد من هذه الثلاثة التي تتكون منها مصالح الناس. ولا يراعى تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بحاجي، لا يراعى حاجي ولا تحسيني إذا كان في مراعاة أحدهما إخلال بضروري"¹، وقاعدة "أفعال المكلفين التي تعلقت بها الأحكام الشرعية، إن كان المقصود بها مصلحة المجتمع عامة فحكمها حق خالص لله وليس للمكلف بها خيار، وتنفيذه لولي الأمر. وإن كان المقصود بها مصلحة المكلف خاصة، فحكمها حق خالص للمكلف وله في تنفيذه الخيار. وإن كان المقصود بها مصلحة المجتمع؛ والمكلف معاً؛ ومصلحة المجتمع فيها أظهر، فحق الله فيها الغالب، وحكمها كحكم ما هو حق خالص لله. وإن كانت مصلحة المكلف فيها أظهر، فحق المكلف فيها الغالب، وحكمها كحكم

1 عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، ص 186.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

ما هو خالص للمكلف"¹، وقاعدة "الاستصلاح"²، وقاعدة "سدّ الذرائع"³، وقاعدة "اعتبار المآلات"⁴. والقواعد في هذا الباب كثيرة، لا يعيننا احصاؤها جميعا، وحسبنا ما تمّ ذكره منها.

وفي ظل الأزمة الحضارية التي يعاني منها المسلمون اليوم، يهطع كثير من المعاصرين إلى إرضاء الناس متخذين المقاصد ملاذًا لتبرير آرائهم، فيندفعون نحو تأويل النصوص، حتى وإن افتقروا إلى الأهلية العلمية والاجتهادية؛ الأمر الذي يدفعهم ذلك إلى التجرؤ على تغيير أحكام الشريعة تذرعا بالمقاصد، لإضفاء الشرعية على أفكارهم. ولقد أثمرت دراسة نماذج من التأويلات المعاصرة المتدثرة بدثار التأويل المقاصدي، أنّ أغلب أصحاب القراءات التأويلية المعاصرة يركزون

1 عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع، ص198.

2 القراني: شرح تنقيح الفصول، ص446؛ الرازي: المحصول، (6/163)؛ الطوفي: شرح مختصر الروضة، (3/204)؛ الزاهدي حافظ ثناء الله: تلخيص الأصول، ص46؛ عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص80؛ عبد الكريم النملة: الجامع، ص386؛ عبد الكريم النملة: المذهب، (3/1003)؛ عوض السلمي: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص204؛ الريسوني: نظرية المقاصد، ص63؛ علي محمد جريشة: "المصلحة المرسلّة محاولة لبسطها ونظرة فيها" الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة العاشرة، العدد الثالث، ذو الحجة 1394هـ-نوفمبر-تشرين الثاني 1977م.

3 الشوكاني: إرشاد الفحول، (2/193)؛ الحجوي: الفكر السامي، (1/162)؛ عبد الكريم النملة: الجامع، ص391؛ عوض السلمي: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص211؛ الريسوني: نظرية المقاصد، ص73.

4 الريسوني: نظرية المقاصد، ص353؛ محمد طاهر حكيم: "رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة ﷺ"، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد 116، السنة الرابعة والثلاثون، 1422هـ-2002م، ص237.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

في تأويلاتهم على شق جلب المصالح فقط - وهو ما يفسّر تسمية أعمالهم في الكثير من الأحيان بالتأويل المصلحي-، بينما يهملون الشق الأشدّ خطراً وهو درأ المفساد؛ ما يفضي في الغالب إلى الإفساد أكثر من الإصلاح؛ وهذا مناقض تماماً للقواعد الشرعية؛ فالقاعدة أنّ "درأ المفساد أولى من جلب المصالح".

لقد تمّ عقد هذا المطلب من أجل دراسة نماذج من التأويلات المقاصدية الحديثة على ضوء القواعد الأصولية المتعلقة بباب المقاصد، وبيان أهم المزالق التي وقعت فيها هذه التأويلات.

الفرع الأول: قاعدة "الاستصلاح حجة".

إنّ المصلحة المرسلة من قواعد وأصول الشرع الاجتهادية، ذات العلاقة الوطيدة بموضوع المقاصد. والمصلحة في الشريعة الإسلامية ثلاثة أقسام: "معتبرة؛ شهد لها نص أو إجماع أو قياس، أو ملغاة؛ ألغاهما الشرع بنص أو إجماع أو قياس، أو مسكوت عنها؛ فهي التي لم يرد في اعتبارها أو إبطالها دليل خاص من النص أو الإجماع أو القياس، لكنها لم تخل عن دليل عام كلي يدل عليها، فهي إذن لا تستند إلى دليل خاص معين، بل تستند إلى مقاصد الشريعة وعموماتها"¹، وهذه تسمى بـ "المصلحة المرسلة" أو "الاستصلاح" أو "الاستدلال" أو "الاستدلال المرسل" وهي المقصودة بالبحث.

1 الجيزاني: معالم أصول الفقه، ص235.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

إنّ قاعدة "الاستصلاح حجة" أصل عظيم، وحجة شرعية قويّة ودقيقة في ذات الوقت، عمل بها الصحابة¹، وأئمة المذاهب الأربعة²، وأولاهما السادة المالكيّة اهتماماً خاصّاً حتى ظنّ الناس أنّهم قد تفرّدوا بها دون باقي

1 من شواهد العمل بالمصلحة المرسلة في الحوادث المستجدة زمن الصحابة عليهم السلام: جمع القرآن الكريم في مصحف، وتدوين الدواوين، وسك النقود للمسلمين، وكلّها أمور لم ينصّ عليها نص، ولم ينعقد بشأنها إجماع وقت ذاك، ولا أصل يشاركها في علّة تلحق به، فكان الحكم فيها بمحض المصلحة المرسلة. ومنها أيضاً: تضمين الصناع، والمقصد هو حفظ حقوق الناس وسد حاجتهم من الصناعة وقد قال الإمام علي عليه السلام: (لا يصلح للناس إلا ذلك). وعدم توزيع الأراضي المفتوحة على المقاتلين، والمقصد هو تقوية بيت المال، والقدرة على الإنفاق وسد حاجات الدولة. وقتل الجماعة بالواحد، والمقصد هو حفظ حياة النفوس وقمع الجناة وزجر الناس كي لا يفكروا في القتل، وسد ذريعة الفرار من القصاص بشبهة الاشتراك في القتل، ولذلك قال عمر رضي الله عنه: (لو تمالا عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً). ومنه أيضاً، جلد شارب الخمر ثمانين جلدة، والمقصد هو ضمان تأديبه، حيث كان شراب الخمر لا يرتدعون بأقل من ذلك،... وذكر الأستاذ الخادمي أثناء سرده للأمثلة الغزيرة عن "الاستصلاح" زمن الصحابة عليهم السلام، مسألتي عدم قطع يد السارق عام الرمادة، وسهم المؤلفة قلوبهم، ولي فيهما رأي. يقول: "عدم إقامة حد السرقة عام المجاعة، وذلك لما رآه عمر بن الخطاب رضي الله عنه من عدم استيفاء الشروط الضرورية الباعثة على التطبيق، والتي منها شبهة المجاعة الملجئة على أخذ حق الغير بدون إذن منه للضرورة، والمقصد هو الرفق والتخفيف بمن اضطر إلى السرقة دون اختيار منه ومراعاة ظروف تطبيق الحكم كي يحقق أغراضه وفوائده، غير أن هذا لا يهمل تعزيره وتأديبه". قلت: لا يسلم أنه اجتهد مصلحي خالص، بل إنّه من باب الأخذ بالنصوص، كخير درء الحدود بالشبهات، كما أنّه من باب تحقيق مناهات الأحكام، فحدّ السرقة يطبّق على المختار المتعمّد، والجائع في حكم المضطر، يعزّر غير أنّه لا يُحد. ومثله: "عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم سهمهم من الزكاة فقد صرح الأستاذ أن السبب هو انتفاء علة ذلك وحكمته، فقد كان ذلك السهم يعطى بغرض تقوية الإسلام باستعطافهم بالمال وتحييدهم عن المعادين، ولما قويت شوكة الإسلام وثبتت أركانه وانتصرت جنوده وأنصاره لم تدع الحاجة إلى استعطافهم وتأليف قلوبهم، فعدم الإعطاء ليس تعطيلاً للنص كما يدعي البعض، وإنما هو تطبيق له بعمق ونظر، واجتهاد دقيق في مدلولاته وصوره، ووقوف على علته ومقصده وجوداً وعدمه"، فهو إذن من باب الاجتهاد بتحقيق المناط وليس بالمصلحة المرسلة. تراجع الأمثلة في كتب المقاصد، وأصول الفقه، وتاريخ التشريع الإسلامي، وقد استفاد الأستاذ الخادمي في بيانها في كتابه: الاجتهاد المقاصدي، ص 60-64.

2 يقول الإمام القرافي: "وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنّها خاصة بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدّتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب." ر: القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 394.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

المذاهب. وتتجلى قوة المصلحة المرسلة في أنَّها توقّر للمجتهد متسعا للاجتهاد خارج حرفة النصوص والإجماعات والعلل والأقيسة؛ فإذا تعدّر إيجاد دليل مما ذكر، كانت المصلحة المرسلة هي الحصن المنيع الذي يحمي الشريعة من التحجر والتقوقع، والجمود والعجز؛ فالاستصلاح -إذا أحسن تفعيله بتوفر شروطه والالتزام بضوابطه¹- هو المنقذ من التيه والضلال، والهادي الذي به تعرف أحكام الشرع مهمها تعاقبت الأزمنة، وكثرت النوازل.

اهتم رواد التأويل المعاصر بالمصلحة المرسلة أيما اهتمام، تحت عدة مسميات، منها حاكمية المصلحة، روح الشريعة، حتى يكاد المرء يجزم أنه لا تخلو دراسة تأويلية معاصرة من الاحتجاج بالمصلحة، واستدلّوا بنظرية الطوفي في تقديم المصلحة على النص والاجماع في العادات، غير أنّ بعضهم عمم هذه النظرية لتشمل جميع أبواب الفقه، وجعلوا منها قاعدة يتغنّون بها في كلّ مناسبة "أينما وجدت المصلحة فنّم شرع الله" وهي كلمة حقّ أريد بها باطل؛ فهي حقّ من جهة، أنّ ما من مصلحة عامة حقيقية إلّا وجاءت الشريعة الإسلامية بتحقيقها والمحافظة عليها. ومن جهة

1 ضوابط العمل بالمصلحة أربعة على الاجمال هي: (1- إدراج المصلحة ضمن مقاصد الشريعة، 2- عدم معارضتها للنصوص الصحيحة، 3- عدم معارضتها للقياس، 4- ألا تؤدي إلى تفويت مصلحة أهم) ذكرها الأستاذ محمد سعيد رمضان البوطي بالتفصيل، وتحدّث عنها بإسهاب في كتابه: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1397هـ - 1977م، الصفحات: 119؛ 139؛ 161؛ 216؛ 248.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

أخرى أريد بها باطل؛ لأنّ تطبيق هذه العبارة عرف تجاوزات وانحرافات فادحة، بلغت حدّ إباحة المحرّمات وإسقاط الواجبات! ومن الأمثلة في هذا الصدد:

أولاً: الدعوة إلى نقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد في البلدان التي تتخذ من الأحد عطلة أسبوعية بحجة المصلحة¹؛ وصورة المسألة أن شخصاً اقترح نقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد، لما رآه من خلوّ المساجد في صلاة الجمعة في بعض مساجد أمريكا الشماليّة، لانشغالهم بوظائفهم، فرأى هذا الشخص أنّ مصلحة إقامة الصلاة وامتلاء المساجد بالمصلين كفيلة بنقل صلاة الجمعة إلى يوم العطلة عندهم وهو يوم الأحد، مستدلاً بقوله ﷺ: { لَا ضَرَرَ، وَلَا ضِرَارَ }²، وبرأي الطوفي في تقديم المصلحة على النص.

والرد على هذا من وجوه هي:

أ- أنّ هذه المصلحة إنّما هي مصلحة متوهمة لا حقيقة، ذلك أنّها تعارض نصّاً صحيحاً صريحاً، يقول الله عزّ وجلّ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ⁹) [الجمعة: 9]، فالله تعالى لم يقل إذا نودي لصلاة الجمعة -وإن كانت مقصودة- بل قال: "إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ" فهو يدلّ على يوم الجمعة نصّاً لا ظاهراً حتى يسوغ أن تقدّم المصلحة عليه.

1 ذكر هذه المسألة الدكتور القرضاوي في: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص161-162.

2 أخرجه غير واحد من غير ما طريق، وهو حديث صحيح صححه الألباني في السلسلة الصحيحة وإرواء الغليل وغيرهما. : موطأ مالك (ح31، 745/2)؛ مسند الشافعي (ح575، 165/2)؛ المعجم الكبير للطبراني (86/ 2)؛ الألباني: السلسلة الصحيحة (ح250، 498/1).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

ب- أن هذه المصلحة الموهومة إنما هي في مجال العبادات حيث لم يقل أحد من العلماء بالعمل بالمصلحة المرسلّة فيها، بما فيهم الطوفي.

ج- أن حديث «لَا ضَرَرَ، وَلَا ضِرَارَ» هو دليل عليه لا له؛ ذلك أن دعوته لتغيير شعيرة من شعائر الله تعالى، ذكرها في كتابه نصّاً، وجعل السورة التي ذكرها فيها مسماة باسمها، هو عين الضرر والضرار، فهو بهذا المقترح يرمي إلى تغيير شرع الله تعالى، وتطويع نصوصه الصحيحة الصريحة بما يوافق الواقع، وإمضاء مثل هذا الطرح يهوي بأحكام الشريعة إلى غير قرار. فكيف نسمي حينها هذه الصلاة؟ وما موقفنا من عبارة "من يوم الجمعة" في قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ⁹﴾ [الجمعة: 9]؟ وهل هل سيتوقف الأمر عند تغيير يوم صلاة الجمعة، أم سيتعدى إلى غيره من العبادات؟! وهو الأمر الذي حصل فعلاً وبيانه في المثال الموالي.

ثانياً: الدعوة إلى تغيير موسم الصيام لأشهر الشتاء في المناطق الحارة بناء على المصلحة، وأن الدين رحمة لا نقمة، مع اقتراح أن يثبت في شهر ديسمبر ليكون يوم العيد موافقاً للاحتفال برأس السنة الميلادية الجديدة: هذا ما وقع بالفعل في سنة 2022م، حيث وجّه أحد الصحفيين¹ دعوة للاجتهاد

1 الصحفي هو محمد السياري: وهو ممثل ومخرج وإذاعي تونسي. ولد في 31 يناير عام 1957 بولاية باجة، تونس، محمد السياري - تمثيل فيلموجرافيا، صور، فيديو.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

في تغيير وقت الصيام، وتثبيته في شهر ديسمبر كانون الأول، بحجة أنّ رمضان أحيانا يكون في أشهر الصيف شديدة الحرارة، حتى أنّه عبّر عن شدّتها بأنّها "تثقب رأس الديناصور وليس العصفور فقط!"، مما يدفع لإفطار كثير من المكلفين خاصّة من صادف وجوب صيام عليهم فصل الصيف¹. ولا أدري حينها كيف نقرأ قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 184]، سبحانه الله أنّي يوفكون.

ثالثاً: إباحة المحرمات لتحقيق مصلحة البلاد: فللحاكم أن يحكم بما يراه أصلح عند تغير الظروف، ولو بإباحة المحرمات: ومثاله: إباحة بيع الخمر من أجل مصلحة البلاد في استقطاب السياحة، وإباحة التعامل بالربا لتنشيط الحركة التجارية والنهوض بها، وكذا إباحة الفطر في رمضان لمصلحة البلاد في زيادة الإنتاج في خاصة لأولئك الذين يعملون في المصانع والفلاحة².

1 الشريط المرئي الذي ذكر فيه هذا الصحفي اقتراحه هذا متداول في وسائل التواصل الاجتماعي، ونشرته هذّة قنوات تلفزيونية كالجزيرة مثلاً: فنان تونسي يثير جدلاً بعد اقتراحه تثبيت صيام رمضان في ديسمبر (فيديو) | الجزيرة مباشر.

2 إبراهيم طلبة حسين: الاجتهاد المعاصر معالم وضوابط، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط (غ م)، التاريخ (غ م)، ص 100.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

وكَلَّها دعوات شيطانيّة، وفساد محض لا صلاح فيه، يدركه كلّ عاميّ له عقل متزن، ناهيك عمّن ينصبّ نفسه في مصاف المفكرين أو الباحثين أو العلماء!

الفرع الثاني: قاعدة "اعتبار المآلات حجة".

تعدّ قاعدة "اعتبار المآل حجة" من أهمّ القواعد التي تضبط عمل المؤوّل على المستويين: التأويل النظري للتّصوص، والتأويل التطبيقي (التنزيلي) للأحكام، حيث إنّهُ يقدرّ عواقب ومآلات المنهج الذي يعتمدهُ في استنباط الأحكام، وكذا عواقب تنزيل تلك الأحكام على الوقائع، ثمّ إنّهُ بالعمل بقاعدة اعتبار المآل يوازن بين دلالات الألفاظ ودلالات المقاصد، بحيث لا يفضي الاهتمام بأحدهما إلى إهمال أو مناقضة الآخر، فالعمل بقاعدة اعتبار المآل عمل شاق، يتطلّب اجتماع العلم، ونباهة الفكر، وبعد النظر، وتوخي الحذر، والذكاء في استنباط الحلول الشرعية الموافقة للتّصوص، والخادمة للمقاصد، والسليمة المآل والعاقبة، وهذه ثمرة طيّبة، وغاية ساميّة، وهدف شريف، إليه همّ المريدن تُساق، وتُحَوّن في طلبه المشاق، وتُذلل للمخلصين في طلبهم المتناقضات فتأتي مرتبة في اتساق ووفاق.

يقول الإمام الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، -فقد يكون- مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدراً، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"¹.

غير أنّ التأويل المعاصر لم يعد جاريا -في غالبه- على مقاصد الشرع، فكثير من المؤولة المعاصرين يهملون اعتبار المآل جملة، وإن أعملوه كان مذموم الغب؛ ذلك أنهم يوظفونه بما يخدم أفكار العلمنة والحداثة، ويسيء إلى الإسلام بوجه أو بآخر، وفيما سماعون لهم. والأمثلة في ذاك كثيرة، نكتفي بذكر نماذج منها:

أولا: خطة "السهم الموجه Vecteur orienté" عند الطالب، وعلاقتها بقاعدة اعتبار المآلات: يقول الطالب: "وأنا أعتقد أنّ التحليل الاتجاهي، والقراءة المقاصدية التي تصاحبه، في وسعها أن تسهم بصفه حاسمه في تطوير الفكر الإسلامي، وفي إخراجنا من الأزمة التي لم يزل يعانيها منذ ما يزيد عن القرن، والتي تغذي الاصطدامات الشديدة في صلب المجتمع، إن في استطاعة القراءة المقاصدية، سيرا في خط السهم الموجه أن تسهم بقسط كبير في أسلمة الحداثة وتحديث الإسلام"²، وهذا عمل ظاهره فيه الرحمة، وباطنه من قبله العذاب.

1 الشاطبي: الموافقات، (5/ 177-178).

2 محمد الطالب: عيال الله -أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين-، دار سراس للنشر، تونس، ط 1992م، ص 146.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

يعبر الطالب عن قاعدة اعتبار المال بـ "التحليل الاتجاهي"، التي هي الخطوة الأولى لتنفيذ خطة "السهم الموجه"، ولكنّه لا يوظّفها في تحليل اتجاه الأفعال وما تؤوّل إليه من مصالح أو مفسدات، بل يستخدمها في (تحليل اتجاه الأحكام). فالطالبي نظر إلى اتجاهات الأحكام، وعلماء الإسلام نظروا في مآلات الأفعال، والفارق يظهر جليّاً، فمآل الفعل إذا كان لمصلحة راجحة شرع، وإذا كان مآله لمفسدة راجحة خطر، وهذا لا يكون سوى فيما لم يثبت حكمه بنص ولا إجماع، أو كانت المصلحة فيه راجحة علة القياس. وأما "خطة السهم الموجه" فتنتقل من (تحليل اتجاهات الأحكام) -التي يعتبرها الطالب أحكاماً تاريخيّة غائية مؤقتة- ليصدر أحكاماً جديدة، حتى في المسائل التي ورد فيه نصّ أو إجماع؛ فهو يجعل الشريعة الإسلاميّة في تغير مستمر، لا ثبات فيها، وهو ما يفضي إلى اضطراب الأحكام، وضياع الشرع أو جزء منه. فالسهم الموجه في خطة الطالب إنّما هو موجّه إلى الشريعة الإسلاميّة، لمحاولة قتلها أو إلحاق الضرر بها، وهو ما زلّ به قلمه، وإن عبّر عنه بأسلوب (ذكي) لا يظهر منه -أول وهلة- السعي إلى التخلص من أحكام الشريعة؛ غير أنّه سرعان ما يتكشف بين سطور عباراته والأمثلة التي يسوقها، يقول: "إنّ القراءة المقاصدية تتركز في مرحلة أولى على التحليل الاتجاهي (analyse vectorielle) للنص، فهي قراءة في نفس الوقت: تاريخيّة-إناسيّة-غائية، فهي إذن قراءة حركيّة للنص لا تقف بي عند حرفه -وما يقاس عليه- وإنّما تسير بي

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

في اتجاهه"¹. إذا هدف الطالب هو التخلص من حرفة النصوص، وجعل أحكام الشريعة في حركة مستمرة استمرار توجه السهم مع الزمن. ولنبرهن على صحة ما قلناه بشأن هذا المؤرخ، إليك -أيها القارئ- نماذج من تطبيقاته لعملية هذه الخطة على فروع الشريعة الإسلامية:

1- **خطة السهم الموجه لإبطال الاسترقاق:** يقول الطالب: "النص -قرآنا وحديثا- حسن وضعية الرقيق بصفة ملموسة، وأعطاهم حقوقا وضمانات واسعة ما كانوا يحلمون بها، وهو خاصة يحرض بالحاح كبير على تحرير الرقاب (البقرة [2:177]؛ النساء [4:92]؛ المائدة [5:89]؛ المجادلة [2:58]؛ البلد [90:13]؛ التوبة [9:60])، فأنا أضع نقطتين، نقطة أولى: حال الرقيق قبل التنزيل، ثم نقطة ثانية: حال الرقيق بعد التنزيل، وبفضل التنزيل. ثم أجر خطأ تحدّد اتجاهه النقطتان، الأولى والثانية، فأحصل هكذا على سهم موجه (Vecteur orienté) فاتجاه السهم الذي أحصل عليه بهذه الطريقة يبيّن لي بوضوح مقاصد الشارع. فأخذ بالاعتبار، في كل فهم للنص، هذه المقاصد وأسير في اتجاهها... وهذا الاتجاه بالنسبة للرقيق هو تحرير الرقاب، فإن لم يتفق إلغاء الاسترقاق مع حرفة النص، فإنه يتفق مع اتجاهه، أي مع مقاصد الشارع، فهو إذن يسير في الاتجاه الإسلامي، وإن لم ترد أي آية في تحريمه، وذلك لأن إبطاله أو

1 محمد الطالبي: عيال الله، ص 146.

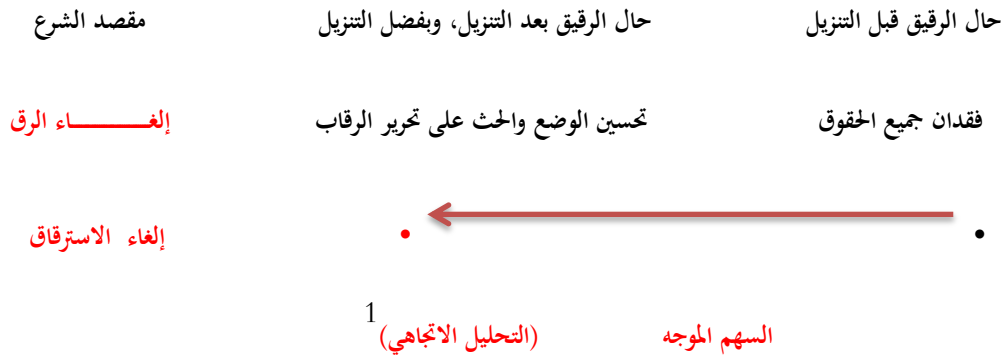
الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

إِغَائِهِ فِي الظُّرُوفِ التَّارِيخِيَّةِ وَالْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي وَكَبَتِ التَّنْزِيلَ، كَانَ سَابِقًا لِأَوَانِهِ"¹.

1 مُجَدِّدُ الطَّالِبِي: عِيَالُ اللَّهِ، ص 145-146.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

* مخطط يوضح طريقة عمل خطة الطالب "السهم الموجه"



ويجاء عن هذا الطرح، بأنه طرح فاسد من عدّة وجوه بياها كما يلي:

1- لا يُسلم له أن المقصد من آيات الرق هو إلغاء نظام الرق البتة، نعم الإسلام يتشوّف لحرية الناس وسعادتهم، وتحقيق العدل بينهم، ولكن بما يصلحهم. فكما حرّم الإسلام استرقاق الأحرار بغير حقّ، سعى في الوقت ذاته إلى حفظ حقوق الرقيق، وتنظيم علاقتهم ببعضهم البعض ومع أسيادهم (مالكيهم)، ومنع استبداد المالك وظلمه لهم، وإن كانوا تحت يده ويملك التصرف فيهم. كما سعى إلى التقليل من تمثّلات هذا النظام في الواقع، غير أنّه لم يهدف إلى إلغائه البتة؛ ذلك أنّ من الناس ما لا يصلحه إلّا الاسترقاق، فالطاغية المستعمر المستبد الظالم قد لا يصلحه إلّا أن يُسرق بالأسر، فيذوق طعم الحصار

1 هذا الرسم توضيحي لفكرة "السهم الموجه" وليس منقولاً مع نص كلام الطالب.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

والتقييد -المعنويين أو الحقيقيين-، ويدرك شعور الضعف، ورغم هذا كله حافظ الإسلام على حقوقه الإنسانية كحقه في الأكل والشرب، والزواج، واختيار دينه، وأداء العبادات وغيرها. ومن أبلغ الأمثلة الواقعية لمن يحسن استراقهم وتسخيرهم لغسل أرجل المسلمين هم بني صهيون وأتباعهم -عليهم من الله ما يستحقون-.

2- كما أنه لو قصد الحكيم سبحانه وتعالى إلغاء نظام الرقيق البتة؛ لفعل: يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمُوتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا^ط﴾ [فاطر: 45]. لا يقال إنَّ زمن النزول لم يكن مناسباً، فالزمن وأفئدة الناس وكل ما في الأرض والسموات بيده، ولا يعجزه أن يشرح صدور الناس لقبوله، كما فعل مع ألصق مشروب بقلوب العرب وقت التنزيل، لكنَّه سبحانه وتعالى لما قصد إلى تحريمه حرَّمه زمن التنزيل، رغم إعراض كثير من النَّاس عن الامتثال لحكم الله فيه إلى يوم النَّاس هذا؟ فالتدرُّج في التشريع موجود حاصل نعم، ولكنَّه قد انتهى بانقطاع الوحي، وموت النبي ﷺ، يقول الحكيم العليم: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 4].

3- إنَّ هذا الحكم وإن كان يحقق مصلحة ظاهرة -العدل بين الناس وتحقيق حرَّيتهم جميعاً-، فإنَّ مآله إلى مفسدة محققة راجحة، وهي اضطراب الأحكام الشرعية، وعدم ثباتها، مما يفقد الثقة بهذا الدين.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

ثانياً: السهم الموجه في قضايا الحياة الاجتماعية: لقد وظف الطالبي خطة السهم الموجه في بعض القضايا التي تخص الأسرة كمسألة التعدد، وكانت دراسة تدافع في بدايتها عن التعدد كحل استثنائي في بعض الحالات¹، وقد وفق إلى حد بعيد في بيان إيجابية تعدد الزوجات - كحل استثنائي - ذلك أنه يضمن حقوق المرأة والأولاد، واستقرار المجتمعات، ويقلل من حالات الزنى، والانحلال الخلقي، وأن الإسلام قننه، وهذب به، ووضع له شروطاً، حتى لا يبقى الناس كما كانوا عليه في الجاهلية²، في مقابل القوانين الغريبة التي تمنع التعدد وتبيح اتخاذ الخليلات خارج إطار الزوجية، ولا تعده مخالفة يعاقب عليها القانون إلا في حالات محددة، وما فيه من سلبيات عديدة منها انتشار الأمراض التي تنتقل عبر الجنس، ابتذال المرأة وضياع حقوقها، ارتفاع عدد اللقطاء، ارتفاع عدد الأمهات

1 لقد درس الطالبي مسألة التعدد تحت عنوان "الشذوذ الجنسي وتعدد الزوجات". مُجَّد الطالبي: عيال الله، ص 126. وفي الحقيقة هو عنوان من السوء بما كان؛ فهو في هذه الحالة يتهم كل رجل متعدد بالشذوذ! ولا شك أن هذه التهمة لا تصح بإطلاقها، فلعل ظروفه وأسبابه للتعدد، ومن تلك الأسباب أنه قد يكون شاذاً بالفعل لكن لا يمكن تعميم الحكم على الجميع، فهذا ظلم وبهتان عظيم. وإن قيل أنه يقصد بالشذوذ الجنسي الحالات الخاصة التي لها قدرات جنسية تتفوق قدرات الرجال العاديين، فالإجابة أنه حتى لو قصد هذا المعنى فإن ذلك لا يشفع له باستعمال ذلك التعبير، فقد كان يستطيع أن يعبر عنه مثلاً بـ "اختلاف القدرة الجنسية ومتعدد الزوجات".

2 المرجع نفسه، ص 128.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

العازبات، حرمان الأبناء من الجو الأسري، عزوف الشباب عن الزواج تهرباً من الأعباء والالتزامات التي تفرض عليهم بعقد الزواج، واللجوء بشكل متزايد إلى العلاقات خارج إطار الزواج¹، بينما آلت في الأخير إلى إخفاقات عديدة في المنهج والتطبيق:

1- أمّا المنهج فإنّ خطة السهم الموجه تناسب الاجتهادات البشرية التي هي عرضة إلى التطوّر والتطوير المستمر، ولا ثبات فيها، أمّا الشريعة الإسلامية فهي شريعة تجمع بين الثبات في الأصول، والفروع الثابتة بنص أو إجماع أو قياس صحيح- والمرونة المتجلية في تعدّد مصادرها، وتوفيرها الحلول لجميع الأحوال وفي جميع الأماكن والأزمنة، وإمّا تكون المرونة إذا ما لم تخرج عن دائرة الثوابت. فلا يعود أصل من أصولها على غيره بالإلغاء، فحتى العلماء الذين أكثروا من الاستصلاح واعتبار المال ورّجحوها- في بعض الحالات- على القياس، إمّا كان ترجيحاً بين الأدلة عند التعارض في بعض المسائل، ولم يقل أحد بأنّ العمل بالمصلحة يلغي العمل بالقياس مطلقاً، بينما صرح الطالبي بأنّ العمل بالقياس هو تحجير للفقهاء الإسلامي، وشدّ له اللواء للماضي القديم، والناس تسير في اتجاه الحداثة والتطور، يقول: "إن القراءة المقاصدية للنص تتجاوز القياس... وأنا أفضلها عليه،...، أنا لا أرفض القياس رفضاً قاطعاً، لكنني أعتبره غير صالح وغير قادر على حل كل مشاكل الحداثة، وكل قضايا حياتنا المعاصرة، إذ هو

1 ر: محمد الطالبي: عيال الله، ص 128-129.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.

يفقد البعد الحركي، فيقيس الحاضر على الماضي، فهو فهم ماضوي للنص، يفرغ تعسفا الحاضر في قوالب الماضي، ويسعى أن يرغمه على التقولب في قوالبه، مما يؤدي إلى سدّ أفق التطوّر ورفض الحداثة¹.

2- وأما في التطبيق: أنّه لمّح إلى إمكانية قبول العلاقات خارج إطار الزواج -التي هي في حقيقة الأمر زنى- إذا كانت دائمة؛ حيث شبهها بالزواج العرفي الصحيح شرعا، قال: "ويمكن أن تتوفر في هذه القرانات كلّ شروط ما نسمّيه بالزواج العرفي المباح شرعا، وهي قرانات تطول أو تقصر مع الزمن"². وشتّان بين الأمرين؛ فالزواج العرفي زواج صحيح؛ يثبت به النسب، وجميع آثار الزواج الصحيح، وإن لم يكن موثقا في الجهات الإداريّة، أما ما يحدث من علاقات خارج إطار الزواج فهي زنا، ثم إنّ النية في العلاقتين تختلف، ففي الزواج العرفي نية الطرفين هي طلب الحلال ولو بغير توثيق مدني، والغرض من اتخاذ الأخلّة هو مجرّد قضاء الشهوة، لذلك فهي محدودة بزمان يطول أو يقصر كما قال.

3- دعا إلى إبطال التعدد، بحجة السير في اتجاه السهم الذي يحقق ما تؤول إليه النصوص الشرعية الداعية إلى الاكتفاء بالفرديّة، رغم إقراره بأنّ مسألة التعدد لم يأتي بها الإسلام، وأن جميع الشعوب عرفت هذه المسألة، كما أقرّ أنّه لا

1 مُجَدِّ الطالبي: عيال الله، ص145.

2 المرجع نفسه، ص129.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

يمكن التخلّص منها البتة لأنها تعود إلى خصائص بيولوجيّة، بالرغم من ذلك كلّه يصرُّ على منع التعدد بأي وجه، يقول: "إنّ النص القرآني لم يحرم التعددية الزوجية، كما لم يحرم الرق، لكنّ التحريض فيه واضح على تحرير الرقيق، وعلى الاكتفاء بالفردية الزوجية. فكما أبطلنا الرق، يمكن إذن أن نبطل التعددية الزوجية، سيراً في الاتجاه الإسلامي، من دون أن تكون القضية قضية حلال وحرام"¹. ويضيف "أن كلمة (حرام) ينبغي أن تستعمل بحذر، فهي كلمة لها معنى فقهي خاص، فلا حرام إلّا ما حرّم الله، فهي ليست مرادفة للمنع...الحرام يعاقب عليها في الدنيا إذا وقع تحت طائلة الحدود أو التعازير، ويعاقب عليه في الآخرة على الخصوص، و(منع) له صبغة مدنية. مثلاً أُمّنعت التدخين لأسباب صحية وليس معنى ذلك أنّه حرام، وأبيح شرب الخمر، وليس ذلك معناه أنّه حلال، وأُمّنعت تعدد الزوجات وليس ذلك معناه أنّه حرام، كما زعم البعض!"². وهنا تظهر الإزدواجية في التفكير، فقد سبق أن بيّنا رفضه لإعمال القياس في العصر الراهن، بحجة أنّه يرغم على التقولب في قالب الماضي، فلماذا إذا السعي إلى إبطال التعدد رغم إقرار الطالبي أنّه أفضل حلّ لمعالجة الحالات الخاصّة، يحافظ على حقوق المرأة والذرية الناتجة عن مثل هذه (العلاقة) الزواج؟! أليس

1 مُجّد الطالبي: عيال الله، ص 140.

2 المرجع نفسه، ص 143-144.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الدافع لهذا الأمر هو إرغام الإسلام على التقولب في قوالب الحداثة والأفكار الغربية؟! بلى، ليس الدافع إليه إلا ذاك، وهو ما سيظهر جلياً في المثال الموالي.

4- أرجع الأمر في مسألة تعدد الزوجات أو اتخاذ الخليلات إلى مسألة الاختيار، والتقدير، أيهما أنسب للمجتمع!، كما جعل منع تعدد الزوجات كقانون يفرض على الجميع دون استثناء هو أمر لا يناقض الإسلام!، والأخطر من ذلك، أنه دعا صراحة - في حال حظر القانون الوضعي للتعدد - إلى إباحة العلاقات خارج إطار الزوجية، يقول: "إن القضية في نهاية الأمر قضية اختيار، فإن كان الحل الغربي، الذي يمنع تعدد الزوجات، هو الأفضل في نظر مجموعة بشرية، فإنّ هذا الحل لا يتناقض حتماً مع الإسلام: ليس تعدد الزوجات من طقوس الإسلام ومن الفرائض...، إنّما هو رخصة لمعالجة شذوذ متبوعة بکراهية، وتفضيل الفردية الزوجية، يمكن أن يمنع القانون الوضعي العمل بهذه الرخصة، لكن في هذه الحالة لم لا يبيح القانون الوضعي ما يبيحه الغرب من حريات جنسية متعددة منها ما يقع على هامش فراش الزوجية؟! أم نحن نريد أن نكون - على الورق - أفضل وأكثر ورعاً من أساتذتنا الغربيين بسدنا كل المتنفسات؟!"¹. هنا يتضح جلياً أنّ الطالبي كتب هذه السطور خدمة للمشروع

1 محمد الطالبي: عيال الله، ص 135.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الحداثي الغربي، وإنه متأثر بهم لدرجة وصفهم بالأسياء¹، ولم يجد حرجا في أن يدعو إلى منع التعدد المباح في دين الإسلام مع ما فيه من الخيرية والصلاح الذين أقرهم، وإيجاد (متنفس) بديل بعدم تجريم العلاقات خارج إطار الزواج، رغم يقينه بحرمتها شرعاً!

وبعدما أقحم نفسه في مجال الاجتهاد والفتيا، وبث كل هذه الأفكار الهدامة، وبقينا منه بأفهام ستواجه اعتراضات وانتقادات عديدة، حاول التبرير لنفسه قائلاً: "لك كلها كانت محاولة فكرية مّي، دون أن أفرض فيها رأيي على أحد، خاصة أني لست فقيها، ولا أريد أن يتحدث عني كفقيه، لأني مؤرخ، وهذا لا يمنع من أنني أعتقد أنّ للمؤرخ دوره في حلّ القضايا الدينية الشائكة، وإسهامه هام وأساسي، لأنّه يضع القضايا في أبعادها التاريخية والإنسانية معتمدا على التطور التاريخي"². ويردّ عليه: بأنّ غير المتخصص في الشريعة ينبغي عليه أن يحترم عقله ولا يلقي به غيما لا يفقهه، وإنّه لا يشفع له عدم تخصّصه -أنّه ليس فقيها- في أن تغتفر الزلات التي صدرت عنه، فقد كان الأجدر به أن يتفقه في الدين قبل أن يعطي رأيه في تشريعاته، ثمّ إنّه على غير المتخصّص، أن يسأل أهل

1 وقد أقرّ بذلك في قوله في معرض عرض بعض الاحصائيات عن أولاد الزنا: " فالإحصاءات تفيد أن في فرنسا بمفردها - وهي المقياس والمرجع لنا ولعقولنا التي مازالت مستعمرة... ". مُجّد الطالبي: عيال الله، ص129.

2 مُجّد الطالبي: عيال الله، ص144-145.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الاختصاص فيما يجله في اختصاصهم، لا أن يناقش وي طرح اقتراحات بيّتها في شكل كتب أو مقالات متداولة عند العام والخاص، كما أنّ رضاه بالقبول بالحرام _العلاقات خارج إطار الزواج- كحلّ و(متنفس) في مقابل دعوته إلى إبطال نظام التعدد يثبت عليه التهمة، بسبق الإصرار والترصد.

إنّ هذا الأسلوب في الطرح لم يتفرّد به الطالب، بل إنّ الكثير من الحداثيين والعلمانيين، يخضعون إلى تكوين في فنّ الخطابة وكيفية الإقناع والتأثير، فيبدؤون عرض أفكارهم بذكر آيات قرآنية وأحاديث نبوية بلغة وأساليب جذابة، يستقطبون بها أسماع الناس، ويسلبون بها أفئدتهم، ثمّ يشرعون في التدرّج والاستدراج، حتّى إذا لمسوا من المتلقين الارتياح لهم، وتمكّنوا من إسكار عقولهم، رموا سهامهم المسمومة، حتى وصلت بعض سهامهم إلى العقول فشلتها عن التفكير والتمييز، وأصبحوا تبعاً لهم في كلّ ما أتوا به.

الفرع الثالث:: قاعدة "سدّ الذرائع حجة"¹.

إنّ أصل "سدّ الذرائع حجة" من الأصول العظيمة في الشريعة الإسلامية، فلقد قطع الله تعالى علينا سبل العصيان، بمنع ما يظهر لنا- أنّه لا فساد فيه، غير أنّه ذريعة للمعصية، ثمّ ترك لنا الاختيار في ذلك على أن يتحمّل الواحد منّا

1 القرآني: شرح تنقيح الفصول، ص448؛ الشوكاني: إرشاد الفحول، (193/2)؛ الزركشي: البحر الحيط، (89/8)؛ عبد الكريم النملة: المهذب، (1016/3)؛ والجامع، ص191-192؛ الريبوني: نظرية المقاصد، ص73.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

مسؤوليته الكاملة في تبعات اختياره. وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 34]، منع الله تعالى أبويننا من مجرد الاقتراب من الشجرة، سدّا لما يفضي إليه القرب من غلبة الشهوة الحاملة على الأكل منها، وهو ما حصل بالفعل بعد أن غرّ الشيطان أبويننا فكانت عاقبة ذلك أن أخرجهما من الجنة.

كما أنّه منهج نبوي وجيه، في الوقاية من المفسد والمعاصي، حيث نهى النبي ﷺ عن بعض المباحات التي تُتخذ ذريعة لاقتراف المحرمات، والأحاديث في ذلك كثيرة منها ما رواه النعمان بن بشير، سمعا من رسول الله ﷺ: {إِنَّ الْحَالَ بَيْنَ وَالْحَرَامِ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ} ¹. وقد عرف الخليفة الراشد عمر الفاروق رضي الله عنه بإعماله في سياسته الوقائية، حتى أنّ بعض الباحثين نسبته إليه، يقول الريسوني: "وهذا الأصل أيضاً من الأصول العُمريّة الواضحة. فقد عرف عمر رضي الله عنه سياسته الوقائية وإجراءاته الردعية" ².

1 أخرجه مسلم في صحيحه، باب أخذ الحلال وتلك الشبهات، (ح1599، 1219/3)؛ وأبو داود في سننه، باب اجتناب الشبهات، (ح3329، 243/3)؛ وابن ماجه في سننه، باب الوقوف عند الشبهات، (ح3983، 123/5).

2 الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص73.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

تتشوّف الشريعة الإسلامية إلى جلب المصالح للعباد، وإبعادهم عن الفساد وإبعاد الضرر والمفاسد عنهم، لذلك كان سدّ الذائع إجراء وقائياً يهدف إلى منع وقوع الفساد بقطع الوسائل المفضية إليه. لا شكّ إذاً أن قاعدة سدّ الذرائع من ألصق القواعد الأصولية بالاجتهاد المقاصدي، ذلك أنه يُعنى بتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية، من خلال الموازنة بين المصالح والمفاسد والوسائل المفضية إليها، يقول الإمام القرافي: "والذريعة الوسيلة للشيء، ومعنى ذلك: حسم مادة وسائل الفساد دفعاً له، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة، وسيلة إلى المفسدة؛ منعنا من ذلك الفعل؛ وهو مذهب مالك رحمه الله"¹، غير أنّه لا يخلو مذهب من اعتبارها والعمل بها، ولذلك نسبته المحققون إلى جمهور العلماء²؛ يقول الإمام الشاطبي: "وهو أصل متفق عليه في الجملة، وإن اختلف العلماء في تفاصيله؛ فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة؛ لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رُعَنًا) [البقرة: 103]"³، وقوله ﷻ: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) [الأنعام: 109]؛ "فالله سبحانه هنا قد حرّم سبّ الأصنام التي يعبدونها المشركون، لكون هذا السب ذريعة إلى أن يسبوا الله تعالى،

1 القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص448.

2 ر: الحجوي: الفكر السامي، (162/1)؛ عبد الكريم النملة: المهذب، (1016/3)؛ الريبوني: نظرية المقاصد، ص73.

3 الشاطبي: الموافقات، (3/ 509).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبِّنا لأصنامهم،
فلذلك أمرنا بترك سبِّ أصنامهم؛ لأنه يؤدي إلى سبِّ الله تعالى، وهذا هو سد
الذرائع¹.

وقد قسّم العلماء أنواع الذرائع بعدة اعتبارات؛ فالقراfi قسّمها باعتبار
الحكم عليها بالاعتبار أو الإلغاء إلى ثلاثة أقسام: معتبرة، وملغاة، ومختلف فيها².
وقسّمها ابن القيم إلى أربعة أقسام بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها³، بينما

1 ر: المرجع نفسه؛ وعبد الكريم النملة: الجامع، ص 391.

2 بيّن الإمام القرافي أنّ سدّ الذرائع ليس أصلاً خاصّاً بالمذهب المالكي، وإن كان أكثر إعمالاً له، مبيناً
أقسام الذرائع، يقول: "وأما الذرائع فقد اجتمعت الأمة على أنها ثلاثة أقسام أحدها معتبر إجماعاً
كحفر الآبار في طرق المسلمين وإلقاء السم في أطعمتهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه
يسب الله تعالى حينئذ، وثانيها ملغى إجماعاً كزراعة العنب فإنه لا يمنع خشية الخمر والشركة في سكنى
الدار خشية الزنا، وثالثها مختلف فيه كبيع الآجال، اعتبرنا نحن الذريعة فيها وخالفنا غيرنا فحاصل
القضية أننا قلنا تفسد الذرائع أكثر من غيرنا لا أنها خاصة بنا". القرافي: شرح تنقيح الفصول،
ص 448-449.

3 قسّم الإمام ابن القيم الذرائع إلى أربعة هي: 1- وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة، 2- وسيلة
موضوعة للمباح قصد بها التوصل إلى المفسدة، 3- وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوصل إلى
المفسدة، مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، 4- وسيلة موضوعة للمباح وقد تفضي إلى
المفسدة، ومصلحتها أرجح من مفسدتها. : ابن القيم: إعلام الموقعين، (4/ 4-5).

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

قسّمها الشاطبي حسب مظنة إفضائها إلى المفسدة (قطعاً، أو غالباً، أو نادراً..¹)، فسد الذرائع راجع إلى طلب ترك نوع من الوسائل، خير فيه المكلف فكان مباحاً في الأصل، غير أن إفضاءه إلى المفسدة رجّح منعه. ويقابله قاعدة: "فتح الذرائع" التي تعني بتشريع الوسائل -التي تدخل في دائرة النهي أو الإباحة في أصلها- إذا كانت مفضية إلى تحقيق مصالح راجحة²؛ بحيث تخدم الضروريات أو الحاجيات العامة؛ ذلك أنّ الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة. ولا ريب أنّه هو الآخر منضبط بضوابط تحمي من الوقوع في مخالفة الشرع منها: ألا يؤدي فتح الذرائع إلى تعطيل النصوص، أو مخالفة القواعد العامة، أو مناقضة مقاصد الشرع، أو أن تفضي إلى مفسدة راجحة. ومن أمثلته: إباحة تشريح الجثث للأغراض الأمنية، أو للاستفادة من بعض الأعضاء الموصى بالتبرع بها زمن الحياة أو لأغراض طبية أخرى ترجّحت فيها المصلحة³. وهذا ليس موضوع بحثنا، فحسبنا منه ما ذكرنا، ولنعد إلى سدّ الذرائع.

1 لقد فصل الإمام الشاطبي في أنواع الذرائع ومثّل له وستفاض في ذلك بما لا يترك للطالب ريباً في حجّة قاعدة سدّ الذرائع. ر: الشاطبي: الموافقات، (3/53-85).

2 عبد الله رجب عبد الله فرج: "فتح الذرائع وتطبيقاتها الفقهية دراسة أصولية مقاصدية"، مجلة كلية الآداب جامعة الفيوم، الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، مجلد 15، العدد 2، يوليو 2023، ص 1990-1992.

3 المرجع نفسه، ص 2011-2017.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

لا جرم أن يضبط الاجتهاد بسد الذرائع بضوابط تحفظ من التشديد على الناس من حيث قصد الشارع التيسير، ولا التيسير عليهم حيث قصد الحزم؛ فلا يؤدي إلى مخالفة النصوص، ولا معارضة القواعد العامة للشريعة الإسلامية، ولا مناقضة المقاصد العامة. بينما تلاحظ تفاوتاً واضحاً في العمل بهذا الأصل العظيم في التأويلات المقاصدية المعاصرة.

أولاً: نماذج اعمال قاعدة "سد الذرائع حجة" في التأويلات المقاصدية المعاصرة: كثيرة منها: تحريم التورق المصرفي سدا لذريعة أكل الربا¹، ومنها تحريم بعض الرياضات التي ترجح جانب الإفساد فيها على جانب الرياضة والمنافسة الشريفة - كالملاكمة، والمصارعة الحرة، وسباق السيارات وسباق الدراجات النارية... - لإفضائها إلى الإلقاء بالنفس إلى التهلكة حتماً، بل قد يصل إلى حدّ قتل النفس²، تحريم زواج المسير سداً لباب اتشار الزنا والفساد³.

ثانياً: نماذج إهمال قاعدة "سد الذرائع حجة" في التأويلات المقاصدية المعاصرة: إنّ أغلب التأويلات الحديثية لا تعتبر بصريح النصوص فضلاً عن أن

1 حسن محمد المرزوقي: "قاعدة سد الذريعة وتطبيقاتها المعاصرة"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، ص174-175، <https://journals.ku.edu.kw/jsis/index.php/jsis/article/view/1951/1391>

2 المرجع نفسه، ص42.

3 فاتح سعدي: "سدّ الذرائع وأثره في الفتاوى المعاصرة" الأحوال الشخصية أنموذجاً، مجلة الشهاب، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، العدد4، (ذو الحجة 1437هـ الموافق ل سبتمبر 2016م)، ص20-21.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

تأخذ بقاعدة سدّ الذرائع، فرغم أنّها تتشّدّق بالمناداة بإعمال المقاصد وروح الشريعة، غير أنّها ما تلبث أن تتملّص من كلّ (قيد) يضبط عمليّة استنباط الأحكام، فهي في الغالب لا تهتمّ إلّا بالمصالح الآتيّة، ولا يعينها ما تفضي إليه من صلاح أو فساد بعد ذلك سواء في الدنيا أو الآخرة، وإن ادّعت خلاف ذلك.

يقول أحد هؤلاء الحدّاثين مشيداً بما وصل إليه الشرفي من إفساد: "ومن ثمّ أمكن لعبد المجيد الشرفي مثلاً أن يردّ أحكام المعاملات كحكم الردّة وحدود القصاص والجلد والرجم وأحكام الربا وعلاقة الدين بالدولة وتنظيم الأسرة، سواء كانت قرآنية المنشأ أم فقهية التأسيس، فليست العبرة بالخضوع للأوامر والنواهي الحرفية، بل بـ (البحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها). إن هذا الفهم المخصوص للمقاصد يتموقع نظرياً ومنهجياً خارج أطر التفكير المقاصدي التقليديّ، وذلك بالتفكير خارج أطر (العقل الفقهي) والنظر إلى النصّ القرآني والشريعة الإسلامية نظرة تراعي ظروف تنزيل القرآن وظروف تكون الفقه الإسلامي، ومن ثمّ استصلحت هذه النظرة ما سمّته بالمقاصد العامة للنصّ القرآني كالمساواة أو الحرية أو غيرها"¹، ولا شكّ أن في ردّ هذه الأحكام فتح لذرائع الفساد، والمروق من الدين أفواجاً.

فالملاحظ أنّ الحدّاثين والعلمانيين، والعقلانيين، والقرآنيين... وكلّ من سار على نهجهم، رافضاً النظر في دلالات ألفاظها وعبارات النصوص، وداعياً إلى القطيعة التامة معها ومع المنهج

1 محمد النوي: "مقاصد التشريع وسؤال التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر"، مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية 19 سبتمبر 2017م، ص14. <https://www.mominoun.com/pdf1/2017-08/techrii3.pdf>

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الفقهي، إنما يتذرعون بالمقاصد لهدم الشريعة الإسلامية وهدم المقاصد في حد ذاتها، فينطلقون من التسمية؛ رافضين أن تسمى المقاصد الشرعية؛ ذلك أن هذه التسمية في نظرهم تركز على التشريع من حيث الحلال والحرام، وكذا تدخل في ذلك التشريعات النبوية التي لا يقرّون بأنها من التشريع أصلاً، لذلك يحبّون أن يسمّوها "المقاصد القرآنية"¹ لتكون أكثر شمولية وتجريداً.

الفرع الرابع: من مزالق التأويلات المقاصدية المعاصرة.

عرفت أغلب التأويلات المقاصدية المعاصرة انحرافاً عن المنهج الإسلامي، وحيثاً عن المقاصد العامة للتشريع، وفيما يلي رصدٌ لأبرز المزالق التي كشف عنها اختبار بعض العينات:

- 1- إلغاء العمل بالنصوص الصحيحة الصريحة فضلاً عن غيرها: يقول أحد العلمانيين مفتخراً بما أنجزه إخوته -في الإيديولوجيا-: "وأهم سمة من سمات الاجتهاد الجديد، كما مارسه أصحاب هذا الاتجاه في فهم المقاصد، إنما هي تخليصه من أسر النصوص"²، ومثاله ما ذكرناه في مسألة نقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد، ومسألة تثبيت الصيام في شهر ديسمبر.

1 المرجع نفسه، ص13.

2 محمد النوي: "مقاصد التشريع وسؤال التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر"، ص15.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

- 2- إهمال القواعد الأصولية أو استغلال ظواهرها لتحقيق مصالح شخصية: ومثاله استغلال قاعدة اعتبار المال وتوظيفها لخدمة فكرة استمرار التدرّج في التشريع، حتى بعد انقطاع الوحي.
- 3- عدم العمل بمقاصد الشريعة الإسلامية إما للغفلة عنها أو لتجاهلها: وذلك كمسألة منع تعدّد الزوجات، فرغم إقرار الطالبي بإيجابية المقاصد الشرعية وواقعية المصالح التي تحقّقها، أصرّ على القول بمنع التعدّد مجازاة لأسياده - كما وصفهم - الغربيين.
- 4- تقصيد ما ليس بقصد¹: ومثاله من ظنّ أنّ من مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق المساواة التامة بين الرجل والمرأة.
- 5- وضع الأحكام أولاً ثمّ تأويل الأدلة الشرعية بما يخدم تلك الموضوعات: مثاله؛ وضع حكم عدم وجوب الحجاب، ثمّ السعي إلى ليّ أعناق التّصوص حتى تخدم هذا الحكم.
- 6- التسهيل المفضي إلى التساهل: هذه فئة من الناس تسعى إلى التيسير على نفسها وعلى الناس دون اعتبار للقواعد الأصولية في العمل بالمقاصد، فمتى عرضت عليه مسألة وجدته باحثاً عن أيسر الآراء الفقهية ولو كان ضعيفاً أو شاذّاً، ويتتبع الرخص دون اعتبار للقواعد الأصولية في الفتيا، أو قواعد المقاصد في استجلاب المصالح ودرء المفاسد وسدّ الذرائع واعتبار المآلات، وهذا

1 ر: يوسف حميتو: "اعتبار المال -ضابط التأويل ومنهج التنزيل-"، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 17-18 شعبان 1434هـ الموافق لـ 26-27 يونيو 2013م، الرباط، المملكة المغربية، التأويل -سؤال المرجعية ومقتضيات السياق-، الرابطة المحمدية للعلماء، ط2، 2015م، ص408-409.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

الطريق في الفتيا يؤول إلى خرم ثوابت الشريعة، وضياح القيم والأحكام، وشيوع الحيل، مما يهز أركان عرش الإسلام¹.

7- النظر المباشر في النصوص، في مقابل إهمال الاطلاع على الإنتاج الفقهي القديم، وهذا لا يعدّ منهجاً علمياً عملياً؛ ذلك أنّه ما من علم إلّا ويبنى فيه اللاحقون على آخر ما توصّل إليه السابقون من حقائق وحتة نظريات، ويقول أحد المؤيدين لهذا المنهج السقيم: "عول في بيان المقاصد على قراءة النص القرآني أساساً دون الاهتمام بالإنتاج الفقهي، مما مكّنهم من التحرر من الأحكام الفقهية، والتنظيرات الأصولية القديمة، وتتمثل أهم إضافة في توسيع حدود النص ليشمل الحرف والغابة معاً، واستبدال مقاصد التشريع بمقاصد القرآن بوعي أو بدون وعي"².

8- السعي إلى الاستقلال بالعقل والقطيعة مع النصوص وتقديم المصالح الدنيوية على الأخروية، فرغم ما سجّلناه من مزالق في فكر الطالبي وتأثره الواضح بالحدائثة، غير أنّ من الحدائثيين من انتقد ذلك، واعتبره مجرد ترميم يراعي فيه النصوص ويناقشها، فيما كان الأولى به -في نظر هذا الحدائي المتطرف- أن يعرض عن النصوص البتة، ويعتبرها جزئاً من التاريخ ليس إلّا؛ يقول: "تعد محاولة الرجلين -علال الفاسي ومُجد الطالبي- محاولة ترميمية تبتغي وصل عرى ما انفك بين الخطاب الديني والضمير المعاصر، إلّا أنّها محاولة تفهم المقاصد فهما تجزيئياً، بأن تبحث لكل حكم عن مقصد تسير

1 ر: المرجع نفسه، ص 406-407.

2 مُجد النوي: "مقاصد التشريع وسؤال التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر"، ص 12.

الفصل الثاني: التأويلات الحديثية والقواعد الأصولية.

باتجاهه. ونحن لا نتردد في رسم هذه المحاولة رغم تطويرها المقاصد وتغييرها لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي لعلاقة المصلحة بالنص، وتقديم المصلحة الدنيوية على المصلحة الأخروية، رغم كل هذا لا نتردد في سَمِّها بأنها سَجينة العقل الفقهي، لأنها لم تحدث قطيعة في بنية الفكر التشريعي التقليدي، خصوصاً في نظرتها إلى النصوص -آيات الأحكام- نظرة تجزيئية، تستقرئ كل حكم على حدة، وفي تردها إزاء القطع بتاريخية الأحكام القرآنية¹.

1 المرجع نفسه، ص12.

الفاتمة

الغائمة



إنَّ البحث في التأويل كالغوص في بحر عميق، كلما ازدادت فيه غوصاً ازدادت شغفا في الغوص أكثر، ورغبة في اكتشاف المزيد من أسرارهِ، والاستفادة من كنوزه ومكنوناته، وإذا رُميت الإبحار على سطحه دون الغوص في أعماقه، عجزت عن بلوغ منتهاه، فكَلَّما ظننت أنك من نهايته اقتربت، فاجأتك بعض عوائقه فاضطربت! هذا هو التأويل بماضيه العميق وحاضره الزليق، وعر الطريق، يصعب فيه التفريق بين العدو والصديق، إلاَّ بحسن الرفيق¹، ثمَّ النظر الدقيق، وسبق ذاك إخلاصاً وابتهاال بالتوفيق. فمن كان هذا صنيعه، فحسبه منه إن لم يخرج عالماً، أن يخرج منه سالماً، والأهم ألاَّ يخرج لنفسه ظالماً.

أولاً: النتائج:

في نهاية رحلة الغوص في موضوع "التأويلات الحديثة للقرآن الكريم" بغوَّاصة القواعد الأصولية، تمَّ الرسو على آخر المحطات البحثية، وقد أثمرت ما يلي:

1- يشمل التأويل الأقوال والأفعال جميعاً، ويدور بين ابتداء الأمر وانتهائه؛ فهو في اللغة "ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً". وبالمفهوم القرآني هو "ردّ القول أو الفعل إلى الحقيقة

1 أقصد بحسن الرفيق "المنهج الصحيح"؛ ذلك أنَّ المنهج هو رفيق الباحث؛ فإذا أحسن اختيار المنهج المعتمد، ثمَّ أحسن توظيفه؛ فإنَّ النتائج غالباً ما توافق الصواب. والعكس بالعكس.

الغائبة

المرادة منه في عالمي الغيب والشهادة". والحاصل من مفاهيم التأويل أنه "الانتهاء بالشيء -قولا أو فعلا- إلى الغاية -أو الحقيقة- المرادة منه ابتداءً؛ وهو المفهوم الذي ينبغي أن يحمل عليه مفهوم التأويل، وأن يوظف على نحوه، بمعنى أن يتخذ التأويل وسيلة لتحقيق الغايات المرادة من وضع الشريعة ابتداءً، والمستفادة من ألفاظها ومقاصدها جميعاً، وهذا يتطلب أموراً هي:

- ❖ **حسن الاستنباط:** ويتطلب صدق النوايا (الإخلاص)، ثم حسن اختيار وتوظيف المنهج، وبقظة الفكر، واعتبار المآل، والنظر في الوسائل والمقاصد جميعاً.
- ❖ **حسن التنزيل:** ويتطلب: النظر في تحقيق المناط، والنظر في المآل، وحسن التطبيق بعد ذلك.

2- الهرمينوطيقا بأساليبها المختلفة تفرق عن التأويل بمعناه العربي، الذي يهتم بمعرفة قصد مؤلف الكلام، من خلال النظر في معاني ألفاظ وعبارات نصوصه، فهو لا يهمل لا النص، ولا صاحب النص، كما أنه محدود بما تحمله الألفاظ والعبارات من معاني، غير أنه قد يترك للقارئ مجالاً رحباً لنقد النصوص وبيان مواضع الإبداع أو الخور فيها. كما تختلف الهرمينوطيقا -أيضاً- عن التأويل بمعناه الإسلامي؛ ذلك أن النص الأول في الإسلام -القرآن الكريم- يختلف عن غيره من النصوص اللغوية، فهو كلام الله تعالى، وحي مقدس، غير قابل للنقد، منزّه عن كل نقص. بينما لا فرق بين نص وآخر في الهرمينوطيقا، فكلاًهما معرضة للنقد، وتوليد المعاني العديدة غير المتناهية، كما قد يهمل المؤلف أو النص

الخاتمة

أو القارئ، حسب الاتجاه الفلسفي، وهذا هو الفرق الجوهرى ومثار الإشكال في توظيف المناهج الحداثيّة والغربيّة عموماً في تأويل القرآن الكريم؛ إذ لا يمكن بحال إهمال قصد الله تعالى من كلامه، ولا فتح المجال لتعدد التأويل ولا نهائي المعنى حسب إبداع المؤول دون احترام منطوق النصّ واحتمالاته الدلالية.

3- إنّ أغلب المناهج الحداثيّة -أو ما-بعد-الحداثيّة-، أو الحداثيّة المبدعة- هي مناهج غربيّة الأصل، تنظر إلى النصوص نظرة ريبة، وتقف من التراث وقفة عداً غالباً، لذلك تركّز أغلبها على فكرة التفكيك، وإقصاء المؤلف، أو إقصاء النصّ، وتتشوّف إلى الحرّيّة المطلقة في قراءة النصوص وتوليد المعاني. وقد مكّن البحث في تاريخ تكوينها، من اكتشاف مبررات هذا العدا والصراع -المفترض مسبقاً في أذهان دعاة- بينهم وبين النصوص، فإتّما جاء ذلك ردّة فعل على طغيان الأساطير، والتأويلات الهرمسية، التي تفرضها السلطات الكنسيّة، التي سادت البلدان الغربيّة طيلة عصورٍ من الزمن، إنّ هذا وإن كان هذا مبرراً للغربيين للعداء مع تراثهم -المحرف-، والارتباب منه، وتعرضه للنقد والتفكيك وغيرها، فلا مبرر مطلقاً لتوظيفه على نصوص القرآن الكريم -المحفوظ- البديع، المعجز، المتسق داخليّاً -أي بين معانيه وآياته- وخارجيّاً -مع الواقع والعقل والعلم-.

4- تفرق المناهج الحداثيّة الموظفة في تأويل القرآن الكريم عن المنهج الأصولي، افتراق تباين وتناقض، لا افتراق إثراء وتنوع؛ وهو ما يحتم رفض توظيف

الضامنة

تلك المناهج -على ما هي عليه- في فهم وتأويل النصّ القرآني، فيما يلي تلخيص لأبرز جوانب الافتراق بينهما:

المناهج الحديثة	المنهج الأصولي
لا فرق بين النصوص اللغوية مهما كان مصدرها، وكلّها خاضعة للنقد والتفكيك على سواء.	نصوص الوحي نصوص مقدّسة، لا تخضع للنقد، ولا التفكيك.
يمكن توليد ما لا نهاية له من المعاني، وذلك راجع لإبداع المؤول.	يجب أن يتقيّد التأويل بما تحتمله الألفاظ والنصوص من المعاني.
لا عبرة لقصد المؤلف (عند بعض اتجاهات التأويل الحديثي).	التأويل المعبر هو ما لا يخالف مقاصد الشريعة الإسلامية.
تتعدى مهمة المؤول من مجرد فهم مراد صاحب النص، إلى إبداع نص أو نصوص جديدة.	تقتصر مهمة المؤول على تحقيق مراد الشارع من الشرع.
يكفي المؤول أن يفهم اللغة ليقوم بالعمل التأويلي.	يشترط في المؤول شروط المجتهد، ذلك أنّه يجمع بين الاجتهاد في الفهم والاجتهاد في التنزيل.
ليس هناك أية قواعد تضبط عملية التأويل الهيرمينوتيكي.	لا يعدّ التأويل معتبراً إلاّ إذا وافق القواعد الأصولية.

5- إن أغلب المشاريع التأويلية الحديثة هي مشاريع معادية للإسلام، تنطلق من إيديولوجيات حديثة علمانية مناهضة لكلّ القيم والأخلاق السامية، وتدافع عن الانحلال والتميّع، وتتعامل بازدواجية؛ فأغلبها تركّز على نزع القداسة عن النصّ القرآني، وعدم الاعتراف بالسنة النبوية كمصدر

الختاتمة

للتشريع، بينما ترضى بالقوانين والمناهج الغربية وتسلم لها. كما أنها تستهدف في تطبيقاتها مواضيع بعينها، تخصّ غالبًا الأسرة (والمرأة بصفة أخص)، والمعاملات المالية (كالربا، والميراث)، والسياسة (كالجهاد، ونظام الحكم، وعلاقة الدين بالدولة)، وأغلبها تجعل مجال الدين متعلّق بالأفراد الحقيقيين فقط، دون الشخصيات الاعتبارية (كالمؤسسات والدول)، فأغلبها إيديولوجيات تهدف إلى هدم الإسلام بشتى الوسائل، وبمختلف الأساليب، لذلك هي تدعو صراحة إلى فصل الدين عن الدولة، في حين نجدها لا تنتقد سياسات الدول الغربية القائمة على أساس ديني واضح وصريح، ولا تنتقد تلاوة البعض من قادتها السياسيين أو العسكريين لتراويل من كتبهم المقدّسة - المحرفة - التي تدعوا صراحة إلى العنصرية، والتخلّص من كلّ من يدين بغير دينهم!

6- تأثّر دعاة مشاريع الحداثة الإسلامية والحداثة المبدعة، بمناهج الحداثة الغربيّة، ولذلك تكلفوا عناء تنزيل تلك المناهج - كما هي أو بشيء من التغيير غير المؤثّر - على النصّ القرآني، أو قولبة نصوص الشرع - في بعض الأحيان - بقوالب الحداثة، غير أنّهم لم يوفّقوا في ذلك؛ لعدم ملائمة المناهج الحداثيّة لتأويل نصوص الوحي. كما نلمس تأثرهم أيضًا بالمصطلحات والأساليب الحداثيّة الغربيّة، وهو ما تجلّى بوضوح في كتاباتهم، فقد تكلف بعضهم في استعمال الألفاظ المركّبة، والأساليب الصعبة، في عرض أفكاره، و(إبداع) مصطلحات وتأويلات ورؤى جديدة للشرعية الإسلاميّة، غير أنّي لا أرها - تلك المصطلحات والأساليب المتكلّفة - تزيد القراء - المعاصرين - إلّا نفورًا، ففرق بين الكتابات التي يقصد بها الشرح والإفهام، وبين تلك الإنتاجات الأدبيّة الموجهة للإبداع وإظهار المواهب التنافس في الإعجاز!

الختاتمة

7- إن مشروع التأويل العلمي والتأويل المقاصدي من أهم المشاريع التأويلية المعاصرة الجادة؛ والتي ينبغي أن تُعنى باهتمام خاص من قبل العلماء والباحثين المختصين المعاصرين؛ إذ لا يزال البحث فيهما غرضاً، يحتاج إلى ضبط وتقعيد أكثر، وتوسع وتعمق، وهما -إذا ما أحسن استغلالهما- يفتحان آفاقاً أوسع لهذا الدين، ويسهمان في حلّ كثير من الإشكالات التي لا تزال عالقة تحتاج إلى الفصل فيها بحقائق علمية، لا بمجرد نظريات أو آراء مختلف فيها.

8- غالباً ما يتم توجيه أصابع الاتهام إلى العلماء السابقين أو التراث الإسلامي، واعتبارهم سبباً في الجمود والتخلف، وهذا دون ريب بهتان ماله من قرار؛ بل على النقيض تماماً، أغلب ما في تراثنا الإسلامي ينبذ التقليد، ويدعو إلى النظر والاجتهاد والتجديد، فالله سبحانه وتعالى يبعث في كلّ أمة رسولاً يحدد لهم الدعوة إلى دين الله تعالى، قال ﷺ: (وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطُّغُوتَ) [النحل: 36]، وقال في سورة فاطر: (إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ 24) [فاطر: 24]. وهو المنهج الذي استفاده الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من القرآن الكريم، فهذا سيدنا عمر رضي الله عنه قد رجع عن اجتهاده الأول في مسألة في الميراث -مثلاً- لاجتهاد آخر لما تبين له ما لم يتبين أول مرة، وكذلك فعل الإمام الشافعي رضي الله عنه لما غير جلّ مذهبه، فأصبح له مذهب قديم (في العراق) وآخر جديد (في مصر)، وكذلك فعل الأشعري رضي الله عنه في العقيدة، والأمثلة في تراثنا عديدة، فلماذا نخشى التجديد بعد قرون من الزمن! ولماذا نلصق الخوف من مخالفة الماضي باتباع الأئمة! إنّ هذه بلا

الختاتمة

شكّ نظرة خاطئة، تنم عن الجهل، وقلة العلم، وضيق الأفق، سطحية المعرفة وندرة البحث والاطلاع.

9- لقد شابت تراثنا الإسلامي - بعد القرون الثلاثة الأولى المباركات - بعض الشوائب، وتعلّقت به بعض الآراء التأويلية الخاطئة أو الشاذة - التي ربّما لم يعرها السابقون اهتماماً -، لعلّ بعض أسبابها تعود إلى المستوى العلمي في زمانهم، وكذا العقلية الاجتماعية السائدة وقتئذٍ؛ إذ لا يملك الباحث أو العالم - في أي عصر كان - مهما بلغت موضوعيته أن يتجرّد تماماً من ذاتيته وما يؤثر في تكوينها اجتماعياً خاصّة، ويجب علينا كباحثين منصفين أن نقرّ بذلك - وهذا لا يعدّ انتقاصاً من حقّهم بل هو نقد بناء للإصلاح والبناء -، لأنّ المكابرة واعتقاد العصمة، أو التسليم لكلّ ما صدر منهم، ليسوا من المنهج العلمي في شيء، وهي تسيء للمسلمين أكثر ممّا تخدمهم. وهذا ما حدث بالفعل حيث اتخذها بعض اللاحقين عماداً وسنداً للانتقاص من الشريعة وأهلها، ولا أجد في نفسي حرجاً أن أقول أن كلا الفريقين قد أساء للشريعة من جهته؛ فعدم بيان خطأ إمام في مسألة معيّنة، هو الذي فتح المجال للجاهلين بأن يدعوا لترك كنوز ودرر هذا العالم أو ذاك، لخطأ صغير - أو كبير ربّما لا ننزه أحداً - في مسألة أو مسألتين، تغاضى عنه السابقون فيها. ثمّ إنّ الجهل أو الضعف هو من حمل هؤلاء الفئة من المعاصرين - اللاحقين - على ترك الخير الكثير، من أجل مسألة أو مسألتين ظهر لهم بُعد هذا العالم أو ذاك فيها عن الصواب - بينما قد يكون محققاً فيما ذهب إليه ولو اعتبره السابقون أو اللاحقون شاذّاً -.

الختاتمة

فما يزخر تراثنا الإسلامي بمناهج علمية غاية في الدقة والموضوعية نحو: (منهج علم مصطلح الحديث في معرفة درجة الأحاديث، ومنهج الجرح والتعديل في معرف الرواة، والمنهج الأصولي في الاجتهاد، أو الاستنباط، أو التأويل، والمنهج المقاصدي...)، وإنّ هذه المناهج جميعها إمّا مستفادة من الشرع، أو مستفيدة منه تهذيباً وتقويماً، ما جعلها الأليق بفهمه، والأجدر بالتعامل معه، والأكثر ثباتاً على مرّ الزمن، فهي كالرواسي الشامخات، توجه الطالبين، وتحمي السالكين، وتظل المخلصين، ولا يضل عنها إلا ظالم لنفسه أو تائه مسكين.

10- إن الشذوذات التي شابت التراث الإسلامي جلّها في بعض المسائل الفرعية المعدودة؛ فهي إذا في النتائج والفروع، وليست في المناهج والأصول، غير أنّها قليلة جدّاً إلى نادرة، مقارنة بالكم الهائل من المسائل الأخرى، فإذا هي لا تقدح في مناسبة المنهج الأصولي لتأويل النصوص الشرعية، بل على العكس، إن وجود آراء أخرى للعلماء الأصوليين -الذين يوظفون المنهج الأصولي- في نفس تلك المسائل التي وردت فيها أقوال شاذة من بعض العلماء، فيه دلالة على أنّ الإشكال لا يعود إلى المنهج، بل إلى توظيف ذلك المنهج. كما أنّ الأمر يعدّ إيجابياً كذلك، حيث لا يتوجه اعتقاد الناس إلى أنّ العلم والحق ينحصر عند هذا العالم أو ذاك دون غيره، ولذلك قد ورد في الأثر عن الإمام مالك عليه السلام: "كل يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب هذا القبر وأشار ذلك الإمام إلى قبر المصطفى

الختاتمة

عليه الصلاة والسلام¹. ففي كلّ ذلك دلالة واضحة على حيوية المنهج الأصولي، ونجاعته وقدرته على مواجهة المستجدات واستيعاب النوازل، لذلك اتخذنا من قواعده معياراً ضابطاً للحكم على المناهج الوافدة أو المستحدثة بالقبول أو الرد.

11- كشف البحث في الجانب التطبيقي للتأويلات الحديثة أنّها تأويلات موجّهة؛ بمعنى أنّها تستهدف الوصول إلى أهداف مسطرة مسبقاً، وما المناهج المستعملة إلاّ ذرائع قد تركها أثناء العمل، وهذا ما ظهر جلياً في دراسة النماذج التطبيقية في مختلف فروع البحث. ومما يؤكّد على ذلك:

- اتفاق جميع المؤولة الحداثيين على عدم فرضية الحجاب على المرأة - وهذا هدف-، ثمّ برّر كلّ واحد منهم له بمنهج تأويلي مختلف قد لا يلتزم به أثناء التبرير للفكرة.

- جميع القراءات التأويلية الحديثة التي تناولت موضوع الربا قالت بجوازه - وهذا هدف-، ثمّ اختلفوا في التبرير؛ فمنهم من أجاز به بين الشخصيات الاعتبارية فقط، ومنهم من جوّزه بين مؤسسات الدولة والشعب، ومنهم من أجاز ربا البنوك عامة، وهناك من برّر له بتغيّر القيمة الشرائية للعملة، ولكلّ منهجه الاقناعي، ووسيلته الدفاعية.

1 الألوّسي: جلاء العينين، ص93؛ مُحمّد العثيمين: مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ مُحمّد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن ودار الثريا، ط 1413هـ، (521/26).

الختاتمة

- جميع دعاة التأويل الحديثي ممن تناولوا موضوع "المرأة" أمثال الطالبي والحداد وشحرور وسامر إسلامبولي، ونائلة السيليني، وغيرهم، يشتركون في نفس التوجّه الفكري الذي يهدف إلى المساواة المطلقة بين المرأة والرجل، وهذا أمر معارض تماماً للمنطق والواقع والعقل، ولو طالبوا بالعدل لكان منطقيًا. ثمّ إنهم يسعون سعيًا حثيثًا إلى تطبيق الخطط الغربيّة المناقضة لمبادئ الإسلام، - كاتفاقية سيداو مثلاً -، وهم يجعلون أنفسهم - وإن كانوا ليسوا على نفس الدرجة ولا بنفس الحدة - خصوصًا - وهم كذلك بالفعل - للفقهاء (المدرسة الدينيّة) وقد صرّح بعضهم بذلك.

- جلّ الحديثيين يرفضون ما جاءت به الشريعة الإسلاميّة من تشريعات - وإن كانوا يقرّون في قرارة أنفسهم بأحقية هذه التشريعات في التفعيل، ومناسبتها لحلّ بعض الإشكالات بأقلّ الخسائر كما في مسألة التعدد -، ومن ثمّ تأكّد لنا أنّ الإشكال في التأويلات الحديثة للقرآن الكريم، لا يتعلّق فقط بالمناهج أو النتائج، بل هو بالأساس متجذّر في المنطلقات والدوافع.

12- إنّ عصرنا اليوم يختلف كثيرًا عن عصور العلماء السابقين، فإن كنّا نقرّ بأنهم برعوا في التأويل، غير أنّنا في الوقت ذاته ندرك أنّنا في حاجة ماسّة لتجديد تأويل القرآن الكريم بما يناسب معطيات عصرنا، لا بمعنى إحداث قطيعة مع التأويلات القديمة - كما هو الحال في الصراع المعاصر للتأويلات الحديثة ضدّ المنهج الأصولي ومقوماته، وضدّ كلّ من ينتقد مناهج التأويل الحديثي -، بل بمعنى

الختاتمة

الانطلاق مما وصل إليه السابقون من نتائج مستمدة من الشرع ومتوافقة مع العلم والعقل ومتناسبة مع الواقع، ومعالجة ما استشكل منها، بكل موضوعية في إطار البحث العلمي لتأكيداتها أو تطويرها أو تفنيدها، وكذا معالجة القضايا التي لم تطرح لدى السابقين، وتنبيه لها المعاصرون. وإن إهمال هذا النوع من الاجتهاد والتأويل من قبل المختصين، هو ما فتح المجال لغيرهم للتأويلات العشوائية، ولا يزال الكثير من أهل الإسلام لا يستشعرون حقيقة هذا الخطر القائم، أو على الأقل يحسنون الظن في عموم الناس، بأن لهم من العقيدة الراسخة والوازع الديني ما لا تهزه مثل هذه الدعاوى، غير أن الواقع يثبت العكس، فشبابنا اليوم متأثر كثيراً بأفكار الحداثة والتحرر المطلق، رغم أن المجتمعات الغربية الآن -فئة العقلاء منهم بالتحديد- أصبحت تدعوا إلى تقييد هذه الحرية، وتدعوا إلى الفصل في المهام ولحقوق بين الرجل والمرأة، وتسخير كل جنس لما هو أليق به، لا من باب الدين، ولكن من باب المصلحة العامة للبلاد، فهل سننتظر حتى تسوء الأحوال أكثر وننتقل إل مرحلة استيراد العلاج من الغرب؟! ونبقى في حالة تبعية مستمرة لهم! ونحن لدينا سبيل العزة والسلامة والوقاية والشموخ! إن الخطر يزداد يوماً بعد يوم، وعلينا أن ندرك حجم هذا الخطر، وأن نتدارك مواطن التقصير، وأن نتجند جميعاً في صفوف الإسلام خدمة لدين الله تعالى.

13- لقد مكّن نقد مناهج التأويلات الحديثة للقرآن الكريم، وتحليل تطبيقاتها، واختبارها في ضوء القواعد الأصولية، من تمييزها إلى نوعين رئيسين: النوع الأول: التأويلات الحديثة المعادية للإسلام، والنوع الثاني: التأويلات الحديثة

الغائمة

الموالية للإسلام، ولكل نوع منطلقاته ومناهجه، وأهدافه ومآلاته. أما فيما يخصّ الفئة البيئية (الوسطى) -وقد كنت أعد نفسي منهم-، التي تحاول الجمع بين النوعين، والتقريب بينها، سرعان ما تكتشف الهوة المتناهية في العمق، والمتناهية في البعد بين الفريقين؛ بحيث إذا رامت اللحاق بنوع منها ضيّعت الأخرى، فنسبتها تكون إلى الفئة الأقرب.

14- التأويلات الحديثة المعادية للإسلام: يمثلها دعاة الحداثة والقرآنيون، وبعض من دعاة التأويل العلمي والمقاصدي المتأثرين بالفكر الغربي ومن ذوي التوجه العلماني، وتنطلق من معاداة الإسلام وتنادي بالقطيعة مع التراث، وتسوّي القرآن الكريم بغيره من النصوص الأدبية، كما تصرّح بضرورة نزع القداسة عن النص الديني، وتشكك في مصداقية وأحقيّة ما تسميه بـ"النسخة القرآنية" التي بين أيدينا للتشريع، كذا تعيد إحياء الإشكالات القديمة التي تتعلق بالقرآن - كالقراءة الشاذة-، كما لا تعترف بالسنة النبوية كمصدر للتشريع، وهي تعتمد على المناهج الحداثيّة، والتأويل الهيرمينوطيكي، وتركّز في الفروع على المسائل المختلف فيها، والآراء الشاذة، وبعض القضايا المتعلقة بالمرأة والمعاملات المالية. ويؤول أعمال مناهج الحداثة إلى زعزعة الثوابت، والتشكيك في الأصول والقطعيّات، انحلال واضطراب الأحكام والتشريعات.

15- التأويلات الحديثة الموالية للإسلام: ويمثلها الفقهاء والأصوليون وبعض دعاة التأويل العلمي، والتأويل المقاصدي للقرآن الكريم، وأقصد بهذه الفئة

الختاتمة

كلّ من يعتقد جازماً أن القرآن الكريم كلام الله تعالى وحي منزّه عن النقد، وأنّه سالم من التحريف، وكذا يعترف بالسنة النبويّة مصدراً للتشريع، ويتفقون مع المسلمين على أصول العقيدة، وهم غالباً يلتزمون بالمنهج الأصولي، وبعضهم يوظف المناهج والحقائق العلميّة الحديثة، يهدف هذا النوع من التأويلات الحديثة إلى إيجاد الحلول الشرعية للإشكالات الواقعيّة، بما ييسر على الخلق، ويرضي الخالق، كما يعمل على الاستفادة من نتائج العلم (الحقائق العلميّة) في تأويل النصوص، وبيان أوجه الإعجاز فيها، والتأكيد على ربانيّة النصّ القرآني، والدعوة إلى سبيل الله بالحكمة، ثمّ إنّ موالاتها للإسلام لا تعني بالضرورة توفيقها في جميع تأويلاتها - فقد تخطيء وقد تصيب -، أو عدم تعرّضها للنقد أو المعارضة في بعض الحالات، بل إنّ هناك خلافات كبيرة بين العلماء في هذا النوع؛ فمنهم من يرفض التأويلات العلميّة التي تعتمد على الفزياء، أو الرياضيات أو غيرها من العلوم، ويصف جهده للبحث في الدلالات اللغوية فقط، ومنهم من يذم هذا التوجه الأخير ويدعو للاستفادة من أي علم ما دام يخدم القرآن الكريم أو له علاقة به.

الغاتمة

ثانيا: التوصيات:

بعد عرض أهم النتائج المتوصل إليها من خلال البحث في هذه الأطروحة، من الضروري التأكيد على التوصيات التالية:

1- إنَّ عصرنا يشهد حروباً فكرية عديدة على القيم والأخلاق بصفة عامة، وعلى الدين الإسلامي بصفة خاصة، وتعدّ "التأويلات الحديثة للقرآن الكريم" إحدى أسلحة هذه الحروب؛ لذلك وجب علينا جميعاً الوعي بما نحن فيه من تحديات، والقيام بما علينا من واجبات، وتحمل ما كُلفنا به من مسؤوليات. كما تجب العودة إلى القرآن الكريم تفهماً وتدبُّراً، ومقارنة ما فيه مع ما وصل إليه العلم، عسى أن يوفقنا الله تعالى إلى اكتشاف آفاق حقائق وأسرار جديدة.

2- على الباحثين والمختصين التفرغ لمراجعة بعض الفروع المشككة، وإيجاد الحلول لبعض القضايا المشككة بشكل يستجيب لحاجات المسلمين دون مؤاخذة شرعية؛ وذلك نحو العديد من صيغ العقود خاصة في المعاملات المالية والزواج وفقه الأسرة، وكذا بعض القضايا الطبية المستجدة.

3- هناك العديد من الجهود العلمية في الرد على التأويلات المعاصرة للشريعة الإسلامية وبيان مواطن ضعفها، غير أنَّه لا يزال المجال يحتاج إلى دراسات أكثر جرأة وعمقاً، في مناقشتها والرد عليها، وبيان مدى جدواها في إعطاء نفَس جديد للشريعة الإسلامية، والاستفادة مما تطرحه من إشكالات، بعضه حقيقي يحتاج إلى بحث جاد، ولا يكتفى بالردود الجامدة التي تقتصر على

الختاتمة

نقل آراء السابقين - كما بينت ذلك في مسألتى النسخ والميراث مثلاً -، فقد تكون آراؤهم -هم أيضاً- محتاجة للمناقشة والتنقيح أو التصحيح.

4- علينا جميعاً كباحثين، أو علماء، أو دعاة، أو إعلاميين، أو طلبة علم...، أن نكسر علينا قوقعة الجمود على الماضي، وأن نستفيد ممن سبقونا كما استفادوا هم ممن قبلهم؛ فهم قد واكبوا عصورهم وطوّروا من أنفسهم ومناهجهم، واخترعوا استنبطوا من الشريعة ما يصلح حالهم ومآلهم من الأحكام، فكذلك وجب علينا أن نطوّر من الأساليب البحثية، والدعوية، والتواصلية؛ لتواكب متطلبات العصر، وأن ننزل إلى ميادين الحياة، وأن نقترح مواقع التواصل، وأن نتمكّن من توظيف التقنية، ثمّ لا ندع مجالاً إلى ونزرع فيه بذور الخير، دون كلل أو ملل، وأن نسخر قواتنا، وأوقاتنا، وأموالنا، وكفاءاتنا خدمة لذلك، تماماً كما يفعل أهل الباطل، في نشر باطلهم ودعمه.

5- أخيراً على أصحاب القرار والقائمين على قطاع التعليم، أن يولوا مواد الهوية أهمية خاصّة، وذلك من خلال تعديل المناهج التربوية يجعلها أكثر علميّة وتعمّقاً، وإعطاء العلوم الشرعية، وعلوم اللغة العربية، والتاريخ، أولويّة خاصّة منذ مراحل التعليم الأولى، بزيادة الحجم الساعي الأسبوعي لهذه المواد، ورفع معامل المادة، ما يسهم في إنتاج جيل واع، ذو تكوين شرعي قوي وقويم، وإيمان راسخ ومتين، ولعل يخرج الله تعالى منهم من يرفع أمر وراية الدين بعزّ عزيز أو ذلّ ذليل.

الختاتمة

بهذا القدر يكون البحث في موضوع "التأويلات الحديثة للقرآن الكريم" قد أتى على تمامه، غير أنني كلما قرأته صحّحت فيه ونقّحت، وكلّما قرأت من التأويلات الحديثة أمراً أو سمعت، إلى تعديله أو إثرائه هرعت، ولا يزال هذا حالي، حتى إنني لو راجعته ألف مرّة، لفعلت مثل ذاك ألف مرّة، ثمّ لا أظنّه ينال رضاي. وهذا هو حال العبد، جهده محدود، وبعض رأيه مردود، ولا يرضيه إلاّ أن يكون مشكوراً محموداً، فمنتهى رجائي من الله القبول، وإنّي نويته قرابة منه والعبادة، ومنايا من قارئه الاستفادة والاستزادة، ومبتغاي من ناقده الموضوعيّة والإفادة، وإنّي لا أدعي أنّ كل ما فيه صوابٌ، بل هو جهد بشري، يعتريه ما يعتري أمثاله من الجهود، فما كان فيه خيراً صواباً فإنّما هو منّة من العليم الحكيم، وما كان فيه من خطأ أو خلل فعليه استغفر الله العظيم، وأسأله العفو عنيّ فيه، فإنّّه بلا ريب حصل مني بغير قصد، والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل، والحمد لله ربّ العالمين.

الأشبات

ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أولاً: الكتب.

1. أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، صديق بن حسن القنوجي، ت: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 1978م.
2. أبحاث مؤتمر التأويليّة ونصر حامد أبو زيد: مجموعة من الأساتذة، تقديم: عماد أبو غازي، دار العين للنشر، قصر النيل، القاهرة، ط1، 1436هـ – 2015م.
3. الإبهاج في شرح المنهاج، علي السبكي، ت: مجموعة من العلماء، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ.
4. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ت: مُحمَّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، ط 1394هـ-1974م.
5. الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ-2000م.
6. الاجتهاد المعاصر معالم وضوابط، إبراهيم طلبة حسين، جامعة الإمام مُحمَّد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط (غ م)، التاريخ (غ م).
7. الاجتهاد المقاصدي ضوابطه ومجالاته، نور الدين الخادمي، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 2005م.
8. الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة، يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، ط1، 1417هـ – 1997م.
9. الإحكام في أصول الأحكام، علي الآمدي، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت – دمشق، لبنان-سوريا، ط (غ.م)، س ن (غ.م).

10. الأدب المفرد، مُجَّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ)، ت: مُجَّد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1409 هـ - 1989 م.
11. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، ت: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1419 هـ - 1999 م.
12. إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، مُجَّد الصنعاني: مُجَّد بن إسماعيل بن صلاح الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف بالأُمير (المتوفى: 1182هـ)، ت: صلاح الدين مقبول أحمد، الدار السلفية، الكويت، ط1، 1405 هـ.
13. إرواء الغليل في تخریج أحاديث منار السبيل، مُجَّد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية - 1405 - 1985 م.
14. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن مُجَّد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، ت: علي مُجَّد البجاوي، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1412 هـ - 1992 م.
15. أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير، ت: علي مُجَّد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، ط1، 1415 هـ/1994 م، ج1-ج3-ج4-ج7.
16. الإسلام الأسود، مُجَّد شقرون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، كانون الثاني (يناير) 2007 م.
17. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، تموز (يوليو) 2008 م.
18. الإسلام في الفكر الاستشراقي، جوستاف بفانمولر، ترجمة: محمود حمدي زقزوق، مكتبة المهتدين لمقارنة الأديان، دون طبعة، دون تاريخ.
19. الإسلام والإنسان - من نتائج القراءة المعاصرة-، مُجَّد شحرور، دار ساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2016 م.
20. الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1991 م.

21. **الأشباه والنظائر**، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1990م.
22. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي**، نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء-المغرب، بيروت-لبنان، ط7، 2005م.
23. **الإصابة في تمييز الصحابة**، أبو الفضل أحمد بن علي بن مُجَد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلى مُجَد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1415 هـ.
24. **أصل الأنواع**، تشارلز داروين (1809م-1882م)، ترجمة: إسماعيل مظهر، موفم للنشر، الجزائر، ط1991م.
25. **الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع**، السيناوي حسن بن عمر بن عبد الله المالكي، مطبعة النهضة، تونس، الطبعة الأولى، 1928م.
26. **الأصلاّن في علوم القرآن**، مُجَد عبد المنعم القيعي، جهة الطبع غير مذكورة، ط4، 1417هـ-1996م.
27. **الأصول الخمسة**، القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي (320هـ-415هـ)، ت: فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريب والنشر، مجلس النشر العلمي، الطبعة الأولى، 1998م.
28. **أصول السرخسي**، مُجَد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
29. **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، عياض السلمي، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1426هـ - 2005م.
30. **إظهار الحق**، مُجَد رحمت الله الهندي: ت: مُجَد خليل الملكاوي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، ط1، 1410هـ-1989م.
31. **الاعتصام**، الشاطبي، ت: مُجَد الشقيّر وآخران، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1429هـ - 2008م.

32. الإعجاز العلمي إلى أين؟ - مقالات تقويمية للإعجاز العلمي-، مساعد بن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، ط2، 1433هـ.
33. الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، مناهج جامعة المدينة العالمية، جامعة المدينة العالمية، 2009م.
34. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (751هـ)، عن رب العالمين، ت: محمد أجمل الإصلاحي وآخرون، دار عطاءات العلم الرياض، دار ابن حزم بيروت، ط2، 1440هـ-2019م.
35. الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، م ط (غ.م)، ط 15، 2002م، (8 / 31).
36. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، شرف الدين موسى الحجاوي، ت: عبد اللطيف محمد موسى السبكّي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون تاريخ.
37. الإلحاد الحميني في أرض الحرمين، أبو عبد الرحمن مُقبلُ بنُ هادي بن مُقبلِ بنِ قَائِدَةَ الهَمْدَانِي الوادِعِيّ (المتوفى: 1422هـ)، دار الآثار للنشر والتوزيع، صنعاء، اليمن، الطبعة: الثالثة، 1428 هـ - 2007 م.
38. الأم، الشافعي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 1393هـ.
39. امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، ت: خالد محمد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية (موفم)، الرغبة، الجزائر، ط 1992م.
40. الانتصارات الإسلامية في كشف الشبه النورانية، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (المتوفى: 716هـ)، ت: سالم بن محمد القرني، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1419هـ.
41. أنثروبولوجيا العوالم المعاصرة، مارك أوجي، ت: طواهي ميلود، ابن نديم للنشر والتوزيع-دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر-لبنان، ط1، 2016م.
42. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم الرومي، ت: يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية، ط 2004م-1424هـ.

43. أوضح التفاسير، مُجَّد بن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، مصر، ط6، 1383هـ-1964م.
44. بحر العلوم (تفسير السمرقندي)، أبو الليث نصر بن مُجَّد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (المتوفى: 373هـ)، معلومات الطبع والنشر غير متوفرة.
45. البحر المحيط في التفسير، أبو حيان مُجَّد أثير الدين الأندلسي، ت: صدقي مُجَّد جميل، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط (غ.م)، 1420هـ.
46. البحر المحيط، الزركشي، ت: مُجَّد مُجَّد تامر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1421هـ/2000م.
47. البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ)، ت: مصطفى أبو الغيط و عبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، الطبعة الاولى، 1425هـ-2004م.
48. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة - دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1376هـ-1957م.
49. بلغة السالك لأقرب المسالك (حاشية الصاوي)، أحمد الخلوئي الصاوي المالكي (1241هـ)، دار المعارف، دون طبعة، دون تاريخ.
50. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني: محمود بن عبد الرحمن (أبو القاسم) ابن أحمد بن مُجَّد، أبو الثناء، (المتوفى: 749هـ)، ت: مُجَّد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط1، 1406هـ/1986م.
51. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: 1205هـ)، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دون طبعة، دون تاريخ.
52. تاريخ أصبهان، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، ت: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1410هـ-1990م.
53. تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطاع، مكتبة وهبة، ط5، 2001م.

54. تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن (ابن عساكر المتوفى: 571هـ)، ت: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ-1995م.
55. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مُجَّد أركون، ترجمة: هاشم الصالح، مركز الإنماء القومي-المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1996م.
56. تأملات في الواقع الإسلامي، عمر عبيد حسنة، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق-عمّان، ط1، 1411هـ-1990م.
57. تأويلات أهل السنة، مُجَّد أبو منصور الماتريدي، ت: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ - 2005م.
58. التبصرة في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: 476هـ)، ت: مُجَّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1403م.
59. تجديد الفكر الديني عن الإسلام، مُجَّد إقبال، ترجمة: مُجَّد يوسف عدس، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2011م.
60. تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب/بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
61. التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين المرداوي، ت: عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط (غ.م)، 1421 - 2000م.
62. تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سبتمبر أيلول 2009م.
63. تحرير العقل من النقل - وقراءة نقدية لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، سامر إسلامبولي، مركز ليفانت للدراسات الثقافية والنشر، الإسكندرية، مصر، ط3، 2019م.
64. التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1984م.
65. التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية، فالح الدوسري، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط3، 1413هـ،

66. التحقيق في احاديث الخلاف، ابن الجوزي، ت: مسعد عبد الحميد مُجَّد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ.
67. تذكرة الحفاظ، شمس الدين أبو عبد الله مُجَّد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1419هـ- 1998م.
68. التراث والتجديد -موقفنا من التراث القديم-، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1412هـ- 1992م.
69. التراث والحداثة -دراسات ومناقشات-، مُحَمَّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.
70. ترتيب الأُمالي الخميسية، يحيى الشجري، ت: مُجَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ/2001م، ج1.
71. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (المتوفى: 544هـ)، ت: جزء 1: ابن تاويت الطنجي، 1965 م؛ جزء 2، 3، 4: عبد القادر الصحراري، 1966 - 1970 م؛ جزء 5: مُجَّد بن شريفة؛ جزء 6، 7، 8: سعيد أحمد أعراب 1981-1983م، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، الطبعة: الأولى.
72. التصوف.. المنشأ والمصادر، إحسان إلهي ظهير الباكستاني، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، الطبعة الأولى، 1406هـ-1986م.
73. التعريفات، علي بن مُجَّد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، ت: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ-1983م.
74. تغليق التعليق على صحيح البخاري، ابن حجر، ت: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان، الأردن، ط1، 1405هـ، ج2.
75. تفسير ابن عرفة، مُجَّد بن مُجَّد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله (المتوفى: 803هـ)، ت: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 2008 م.
76. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، ت: مُجَّد حسين شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ.

77. تفسير حدائق الروح والريحان في روائي علوم القرآن، مُجَدِّ الأمين بن عبد الله الآرمي العلوي
المهرري الشافعي، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001م.
78. التفسير والتأويل في القرآن، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى،
1416هـ/1996م.
79. التفكيكية -دراسة نقدية-، زينا ببيرف، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات
والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ-1996م، ص37-38.
80. تقريب التدمرية، مُجَدِّ بم صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1،
1419هـ.
81. التقرير والتحبير، أبو عبد الله، شمس الدين مُجَدِّ بن مُجَدِّ بن مُجَدِّ المعروف بابن أمير حاج ويقال له
ابن الموقت الحنفي (المتوفى: 879هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1417هـ/1996م،
82. تقويم نظرية الحداثة، زعربان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية،
ط1، 1992م.
83. تكوين العقل العربي، مُجَدِّ عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 10،
2009م.
84. تلخيص الأصول، حافظ ثناء الله الزاهدي، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت،
الطبعة الأولى، 1414هـ-1994م.
85. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين الإسنوي، ت: مُجَدِّ حسن هيتو، مؤسسة
الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1400هـ.
86. تناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج -البدائل المستعارة
والتطبيقات المأزومة-، عزوز بن عمر الشوالي، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، مجمع الأطرش
للكتاب المختص، تونس، ط1، 03-2017م.
87. تهذيب اللغة، مُجَدِّ بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، ت: مُجَدِّ عوض
مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 2001م.

88. التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النصّ القرآني، عمّار التميمي: معلومات الطبع والنشر غير متوفرة.
89. توجيه النظر إلى أصول الأثر، مكتبة المطبوعات الإسلامية، طاهر الجزائري، حلب، سورية، ط 1، 1416هـ-1995م، ج 1.
90. التوقيف على مهمات التعاريف، مُحمّد عبد الرؤوف المناوي، ت: مُحمّد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط 1، 1410هـ.
91. تيسير التحرير، أمير بادشاه، دار الفكر، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
92. تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاهد الفصول، عبد المؤمن البغدادي، دار ابن الجوزي، ط (غ م).
93. تيسير علم أصول الفقه، عبد الله اليعقوب الجديع العنزي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1418هـ، 1997م.
94. جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، ت: أحمد مُحمّد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420هـ-2000م.
95. جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الإيجي)، مُحمّد بن عبد الرحمن بن مُحمّد بن عبد الله الحسني الحسيني الإيجي الشافعي (المتوفى: 905هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004م.
96. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، مُحمّد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ت: مُحمّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم مُحمّد فؤاد عبد الباقي)، ط الأولى، 1422هـ.
97. جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن مُحمّد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، ت: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م.
98. الجامع لأحكام القرآن، محمّد أبو عبد الله (شمس الدين القرطبي)، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريّة، القاهرة، مصر، ط 2، 1384هـ-1964م.

99. الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها، عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1420هـ-2000م.
100. جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، خيرة حمر العين، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ط1996م.
101. جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات خير الدين، الألوسي (المتوفى: 1317هـ)، مطبعة المدني، دون طبعة، 1401 هـ - 1981 م.
102. جمال القراء وكمال الإقراء، علي علم الدين السخاوي، ت: عبد الحق عبد الدايم سيف القاضي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م.
103. جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: 321هـ)، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1987م.
104. الجموع البهية للعقيدة السلفية، محمود المنياوي، مكتبة ابن عباس، مصر، ط1، 1426هـ-2005م.
105. جهالات وأضاليل: نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، سامي عامري، دار البصائر عام 2012م.
106. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن العطار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (غ.م)، س ن (غ.م).
107. حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ابن عابدين: محمد أمين بن عمر (المتوفى سنة 1252هـ)، شركة ومطبعة مصطفى الابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1386هـ-1966م.
108. الحداثة في منظور إيماني، رضا محمود فرحان، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط3، 1410هـ - 1989م.
109. الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، دار الفكر، دمشق، سلسلة حوارات القرن جديد، ط3، 1431هـ - 2010م.
110. الحديث القرآني عن الجنين، محمد أبو العلا، دار الحكمة للنشر، الجزائر العاصمة، الجزائر، 2011م.

111. الحقّ المرّ، مُجّد الغزالي، نُحضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، مايو 2005م، ج 2.
112. حقائق وشبهات حول معنى النسخ في القرآن الكريم، مُجّد عمارة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1، 1431هـ-2010م، القاهرة- الإسكندرية، جمهورية مصر العربية.
113. الحقيقة الغائبة، فرج فودة، دار الفكر للدراسات، ط 3، 1988م.
114. الحوار أفقا للفكر، طه عبد الرحمن، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2013م.
115. حوارات من أجل المستقبل، طه عبد الرحمن، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2011م.
116. الخطاب القرآني ومناهج التأويل -نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة-، عبد الرحمن بودرع، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الدراسات القرآنية، الطبعة الأولى، 1435هـ-2014م.
117. الخطيئة والتكفير من البنيويّة إلى التشريحيّة -قراءة نقدية لنموذج معاصر-، عبد الله مُجّد الغدامي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط 4، 1998م.
118. الدر المنثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
119. دراسات أصولية في القرآن الكريم، مُجّد إبراهيم الحفناوي، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، القاهرة، مصر، ط 1422هـ-2002م.
120. دراسة الأنثروبولوجيا -المفهوم والتاريخ-، بيرتي ج بيلتو (Pertti J. Peltto)، تر: كاظم سعد الدين، بيت الحكمة، بغداد، العراق، ط 1، 2010م.
121. دراسة نقدية لمفاهيم أصوليّة (الآحاد-النسخ-الإجماع)، سامر إسلامبولي، مركز ليفانت للدراسات الثقافية والنشر، الإسكندرية، مصر، ط 2، 2020م.
122. دستور العلماء -جامع العلوم في اصطلاحات الفنون-، القاضي عبد النبي الأحمد نكري، تر: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1421هـ-2000م.
123. دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم -المنهج والمصطلحات-، مُجّد شحرور، دار الساقبي، بيروت، لبنان، ط 1، 2016م.

124. دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، بيروت-الدار البيضاء، لبنان-المغرب، ط2، 2002م.
125. دين الحق، عبد المؤمن بن حماد آل عمر، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط6، 1420هـ.
126. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن خلدون (732 - 808 هـ)، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1401هـ-1981م.
127. الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ)، ت: محمد حجي، دار الغرب، بيروت، لبنان، 1994م.
128. ذيل طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغداد، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ)، ت: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2005 م.
129. الردّ على المنطقيين، ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ) دار المعرفة، بيروت، ط (غ م)، التاريخ (غ م).
130. الرسالة، الإمام الحجة محمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، دون طبعة، دون تاريخ.
131. رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ابن تيمية، ت: عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط (غ م).
132. روائع البيان تفسير آيات الأحكام، محمد علي الصابوني، مكتبة الغزالي-مؤسسة مناهل العرفان، دمشق-بيروت، ط3، 1400هـ-1980م.
133. روح الحداثة -المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2009م.
134. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين الألوسي، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ.

135. الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، مُجَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
136. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو مُجَّد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن مُجَّد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1423هـ-2002م.
137. زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُجَّد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، ت: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
138. السلسلة الصحيحة، مُجَّد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، دون طبعة، دون تاريخ.
139. السلسلة الضعيفة، مُجَّد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، المملكة العربية السعودية، دون طبعة، دون تاريخ.
140. السنة الرسوليّة والسنة النبويّة - رؤية جديدة-، مُجَّد شحرور، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2012م.
141. السنة، أبو عبد الله مُجَّد بن نصر بن الحجاج المروزي (المتوفى: 294هـ)، ت: سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1408هـ.
142. سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله مُجَّد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ)، ت: مُجَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية دون طبعة، دون تاريخ.
143. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط ومُحَمَّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.
144. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، ت: مُجَّد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط 1414 هـ - 1994 م.

145. سنن الترمذي، مُجَدِّد الترمذي، ت: أحمد مُجَدِّد شَاكِر ومُجَدِّد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ - 1975م.
146. سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: 385هـ)، ت: شعيب الارنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004م.
147. السنن الصغير للبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، باكستان، الطبعة الأولى، 1410هـ - 1989م.
148. السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي وأشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م.
149. سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله مُجَدِّد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، ت: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405هـ / 1985م.
150. شبهات القرآنيين حول السنة النبوية، محمود مُجَدِّد مزروعة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، دون طبعة، دون تاريخ.
151. شبهات القرآنيين، عثمان بن معلم محمود بن شيخ علي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، دون طبعة، دون تاريخ.
152. شرح الأصول الثلاثة، مُجَدِّد بن الصالح العثيمين، دار الثريا للنشر، مكان النشر غير مذكور، ط4، 1424هـ-2004م.
153. شرح التلويح على التوضيح، التفتزاني سعد الدين مسعود بن عمر، مكتبة صبيح، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.
154. شرح القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمن السعدي، شرح وتعليق: مُجَدِّد بن صالح العثيمين، دار الآثار للنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط1، 1433هـ-2012م.

155. **الشرح الكبير**، الدردير: أبو البركات أحمد بن مُجَدِّ العُدوي (المتوفى 1201هـ)، المكتبة الشاملة، معلومات الطبع والنشر غير متوفرة.
156. **شرح الكوكب المنير**، تقي الدين أبو البقاء مُجَدِّ بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار (المتوفى: 972هـ)، ت: مُجَدِّ الزحيلي و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، 1418هـ - 1997 م.
157. **شرح تنقيح الفصول**، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقراقي (المتوفى: 684هـ)، ت: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، 1393 هـ - 1973 م.
158. **شرح فتح القدير**، كمال الدين السيواسي، دار الفكر، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
159. **شرح مختصر الروضة**، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (المتوفى: 716هـ)، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1407 هـ / 1987 م.
160. **شرح مختصر خليل**، الخرشني، دار الفكر، بيروت، لبنان، معلومات الطبع والنشر (غ م)، ج4.
161. **الشرعية**، الآجري: أبو بكر مُجَدِّ بن الحسين بن عبد الله البغدادي (المتوفى 360هـ)، ت: عبد الله بن عمر الدميحي، دار الوطن، الرياض، السعودية، ط2، 1420هـ-1999م.
162. **الصحيح تاج اللغة وصحاح العربية**، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م.
163. **صحيح ابن خزيمة**، أبو بكر مُجَدِّ بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري (المتوفى: 311هـ)، ت: مُجَدِّ مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
164. **صحيح أبي داود**، مُجَدِّ ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ)، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2002 م.

165. صحيح الترغيب والترهيب، مُجَد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط5، التاريخ (غ م).
166. صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته، الألباني، المكتبة الشاملة، معلومات الطبع والنشر غير متوفرة.
167. صريح البيان في الرد على من خالف القرآن، عبد الله الهرري الحبشي، شركة دار المشاريع، الطبعة الرابعة، 1434هـ-2013م.
168. الصوفية وطرقها، ممدوح الحربي، المكتبة الشاملة (كتاب نصي)، معلوما تالطبع والنشر غير متوفرة.
169. ضعيف سنن أبي داود، ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1419هـ-1998م.
170. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مُجَد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1397هـ-1977م.
171. الطبقات الكبرى، أبو عبد الله مُجَد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفى: 230هـ)، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1968 م.
172. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مُجَد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، ت: مُجَد جميل غازي، مطبعة مدني، القاهرة، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.
173. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر -دراسة نقدية إسلامية-، خالد بن عبد العزيز السيف: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الثالثة، 1436هـ-2015م.
174. العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى، مُجَد بن الحسين بن مُجَد بن خلف ابن الفراء (المتوفى: 458هـ)، ت: د أحمد بن علي بن سير المبارك، دون جهة نشر، الطبعة الثانية 1410 هـ - 1990م.
175. علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع، عبد الوهاب خلاف، مطبعة المدني "المؤسسة السعودية بمصر"، دون طبعة، دون تاريخ.

176. علم الاجتماع - الاتجاهات النظرية وأساليب البحث -، ترجمة: عبد الله شلبي، دار الشمس للطباعة، القاهرة، مصر، ط 1429هـ - 2008م.
177. علم المقاصد الشرعية، نور الدين الحادمي، مكتبة العبيكان، ط 1، 1421هـ - 2001م.
178. علم تخريج الفروع على الأصول نظرية وتطبيقاً، فيصل تليلاي، منشورات مكتبة اقرأ، قسنطينة، الجزائر، ط 1، 2011م.
179. علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد، حمزة المليباري، المكتبة الشاملة (كتاب نصي)، ملتنقى أهل الحديث.
180. عيال الله - أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين -، محمد الطالبي، دار سراس للنشر، تونس، ط 1992م.
181. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، أحمد بن محمد مكّي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي (المتوفى: 1098هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1405هـ - 1985م.
182. فتح البيان في مقاصد القرآن، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (المتوفى: 1307هـ)، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، 1412هـ - 1992م.
183. فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق - سوريا، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1414هـ.
184. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفرايني، أبو منصور (المتوفى: 429هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية، 1977.
185. الفروق (أنوار البروق في أنواع الفروق)، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي . سنة الوفاة 684هـ، ت: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1418هـ - 1998م.
186. الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، محمد بن عبد الرحمن الشايع، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1414هـ - 1993م.

187. **الفصول في الأصول**، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، 1414هـ - 1994م.
188. **فضائح الصوفية**، عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف، مكتبة ابن تيمية، الكويت، الطبعة: الأولى، 1404هـ - 1984م.
189. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، القاضي عبد الجبار، أبو القاسم البلخي، الحاكم الجشمي، ت: فؤاد السيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1439هـ-2017م.
190. **الفقه الإسلامي وأدلته**، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، 196/4-198.
191. **الفقيه و المتفقه**، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، ت: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة: الثانية، 1421هـ.
192. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مُجد أركون، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1996م.
193. **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، مُجد أركون، ترجمة: هاشم الصالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 2012م.
194. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل -نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي-**، مُجد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، ط1، 1999م.
195. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، مُجد بن الحسن بن العربي بن مُجد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي (المتوفى: 1376هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى - 1416هـ- 1995م.
196. **فهم الدين والواقع**، يحيى مُجد، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2011م.
197. **فهم الفهم -مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر-**، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007م.

198. الفواكه الدواني، النفراوي، ت: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية، معلومات الطبع والنشر غير متوفرة.
199. في الاجتهاد التنزيلي، بشير بن مولود جحيش، كتاب الأمة، العدد 93، المحرم 1424هـ- مارس 2003م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.
200. في الشعر الجاهلي، طه حسين، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط غ م، ت غ م.
201. في فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، المكتبة الشاملة، معلومات الطبع والنشر للجزء الأول غير متوفرة.
202. في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي، المنصف بن عبد الجليل، كمال عمران، الباجي القمري، وداد القاضي، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية، 1990م.
203. في معنى ما بعد الحداثة، -نصوص في الفلسفة والفن-، جان فرنسوا ليوتار، ترجمة: السعيد ليب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2016م.
204. قاموس أكسفورد الأساسي إنجليزي-عربي، عربي-إنجليزي
205. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، الدكتور سعدي أبو حبيب، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة: الثانية 1408 هـ = 1988 م.
206. القبض والبسط في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم سروش، تر: دلال عباس، دار الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
207. القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس دراسة تحليلية نقدية، يوسف العياشي الكلاّم، مجلة البيان، الرياض، الطبعة الأولى، 1434هـ.
208. القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، عبد الولي الشلبي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2013م.
209. القراءات الحداثية للشريعة الإسلامية ومصادرها -دراسة تحليلية نقدية-، عبد السلام أحمد فيغو، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 2014م.

210. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مُجَّد أركون، ت: هاشم الصالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، مارس 2005م.
211. قصّة الأنثروبولوجيا - فصول في تاريخ علم الإنسان-، حسين فهميم، عالم المعرفة، فيفري 1986م.
212. قضية التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين، إبراهيم بن حسن بن سالم، دار قتيبة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ-1993م.
213. قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر، منصور بن مُجَّد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: 489هـ)، ت: مُجَّد حسن مُجَّد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ/1999م.
214. قواعد أصول الفقه وتطبيقاتها، صفوان داوودي، (أصل الكتاب أطروحة دكتوراه من الجامعة الأمريكية المفتوحة - بوسطن)، دار العاصمة للنشر والتوزيع، دون طبعة، دون تاريخ.
215. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو مُجَّد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (المتوفى: 660هـ)، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة، دار الكتب العلمية- بيروت، ودار أم القرى - القاهرة، طبعة 1414هـ - 1991 م.
216. قواعد الفقه، مُجَّد عميم الإحسان، الصدف بيلشرز، كراتشي، ط1، 1407-1986م.
217. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، مُجَّد مصطفى الزحيلي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1427هـ-2006م.
218. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، شمس الدين الذهبي، ت: محمد عوامة أحمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1413هـ-1992م.
219. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مُجَّد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، دون طبعة، دون تاريخ.

220. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1407هـ.
221. كشف شبهات الصوفية، شحاتة مُجّد صقر، مكتبة دار العلوم، البحيرة، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.
222. الكليات، أبو البقاء الحنفي: أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي (المتوفى: 1094هـ)، ت: عدنان درويش ومُجّد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
223. لبنات -في المنهج وتطبيقه-، عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، ط1، كانون الثاني (يناير) 2013م.
224. لتطبيق الشريعة لا للحكم، خليل عبد الكريم، كتاب الأهالي، العدد14، جريدة الأهالي، القاهرة، شركة الأمل للطباعة والنشر، دون طبعة، دون تاريخ.
225. لسان العرب، مُجّد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة، 1414هـ.
226. اللطائف في اللغة لأحمد بن مصطفى الدمشقي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.
227. لغات الرسل وأصول الرسالات موسى . عيسى . مُجّد عليهم الصلاة والسلام، عبد العزيز بن عبد الله وآخرون (أحمد شحلان ؛ عبد العزيز شهبر؛ مُجّد المختار ولد اباه؛ هبة نايل بركات)، معلومات الطبع والنشر غير متوفرة.
228. اللغة والتأويل -مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي-، عمارة ناصر، دار القدس العربي، وهران، ط (غ م)، التاريخ (غ م).
229. ليطمئن عقلي، لأحمد خيرى العمري، عصير الكتب للنشر والتوزيع، ط1، جانفي 2019م.
230. ما بعد الحداثة -دراسة سوسيلوجيّة للثقافة الإسرائيلية المعاصرة-، حسام السعد، دار الفكر، دمشق، ط1، 1429هـ - 2008م.
231. ما بعد الحداثة، باسم علي خريسان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2006م.

232. المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، نضال عبد القادر الصالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.
233. مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط3، 1421هـ-2000م.
234. مبادئ الأصول، عبد الحميد مُحمَّد بن باديس الصنهاجي (المتوفى: 1359هـ)، ت: الدكتور عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الطبعة: 1980م.
235. المبدع شرح المقنع، ابن مفلح، دار عالم الكتب، الرياض، ط 1423هـ/2003م.
236. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن الكليوبي، ت: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1419هـ/1998م.
237. مجموع الفتاوى،: ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ)، ت: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، ط3، 1426هـ – 2005م.
238. محاسن التأويل، مُحمَّد جمال الدين بن مُحمَّد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: 1332هـ)، ت: مُحمَّد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ.
239. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، ت: مُحمَّد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1404هـ.
240. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو مُحمَّد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ت: عبد السلام عبد الشافي مُحمَّد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1413هـ. 1993م.
241. المحصول في أصول الفقه، لقاضي مُحمَّد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ)، ت: حسين علي اليدري وسعيد فودة، دار البيارق، عمان، ط1، 1420هـ-1999م.
242. المحصول، أبو عبد الله مُحمَّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، ت: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1418 هـ – 1997 م.

243. المحكم والمحيط الأعظم: ابن سيده؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى [ت: 458هـ]، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م.
244. محمد مصطفى هدارة -بحوث ودراسات-، مجموعة من المؤلفين -رابطه الأدب الإسلامي العالمية، مكتب البلاد العربية-، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1424هـ-2003م.
245. المدخل إلى السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، ت: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، دون طبعة، دون تاريخ.
246. مدخل إلى القرآن الكريم -في التعريف بالقرآن الكريم-، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
247. مذاهب التفسير الإسلامي، إجتس جولد تسيهر، مكتبة الخانجي ومكتبة المثنى، مصر - بغداد، 1374هـ/1955م.
248. المرايا المحدثه -من النبوية إلى التفكيكية-، عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، أبريل 1998م.
249. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ)، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990م.
250. المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.
251. مسند أبي يعلى، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصل (المتوفى: 307هـ)، ت: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق، سوريا، الطبعة: الأولى، 1404 - 1984م.
252. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، ت: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

253. **مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)**، أبو مُجَدِّد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهْرَام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: 255هـ)، ت: حسين سليم أسد الدارامي، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 2000 م.
254. **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، ت: مُجَدِّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
255. **المسودة في أصول الفقه**، آل تيمية [بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: 652هـ)، وأضاف إليها الأب: عبد الحليم بن تيمية (ت: 682هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (728هـ)]، ت: مُجَدِّد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، دون طبعة، دون تاريخ.
256. **مشكاة المصابيح**، مُجَدِّد بن عبد الله الخطيب التبريزي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1405 هـ - 1985 م.
257. **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه**، عبد الوهاب خلاّف، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط6، 1414 هـ - 1993 م.
258. **مصطلح التاريخ**، أسد رستم، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط 2020 م.
259. **المصنّف في الأحاديث والآثار**، عبد الله بن أبي شيبّة، ت: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط1، 1409 هـ.
260. **المصنف**، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1403 هـ.
261. **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**، محمّد بنُ حَسَن بن حَسَن الجيزاني، دار ابن الجوزي، الطبعة الخامسة، 1427 هـ.
262. **معالم الإسلام**، مُجَدِّد سعيد العشماوي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط 1989 م.
263. **المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول**، المنياوي، المكتبة الشاملة، مصر، ط2، 1432 هـ - 2011 م.

264. المعتمد في أصول الفقه، مُجَدِّد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْرِيّ المعتزلي (المتوفى: 436هـ)، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1403هـ.
265. معجزة خلق الإنسان، هارون يحيى، ترجمة: أورخان مُجَدِّد علي، معلومات الطبع والنشر غير متوفرة.
266. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، ت: طارق بن عوض الله بن مُجَدِّد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، مصر، دون طبعة، 1415هـ.
267. معجم الفروق اللغوية، العسكري، ت: الشيخ بيت الله بيات ومؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ب"قم"، ط1، 1412هـ.
268. معجم الفلاسفة، جورج الطرايشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006م.
269. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب ودور أخرى، بيروت، لبنان، دون طبعة، 1414هـ-1994م.
270. المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، 2009م.
271. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
272. معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.
273. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، ت: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، دون طبعة، دون تاريخ.
274. معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، جلال الدين السيوطي، ت: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 1424هـ - 2004م.

275. مفاتيح الغيب "التفسير الكبير"، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.
276. مفهوم التاريخ -الألفاظ، والمذاهب ؛ المفاهيم والأصول-، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2012م.
277. مفهوم السنة غير الحديث -ويليه- غطاء رأس المرأة أو شعرها حكم ذكوري وليس قرآني، سامر إسلامبولي، مركز ليفانت للدراسات الثقافية والنشر، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، 2019م.
278. مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية، ط1، 2014م.
279. مقاصد الشريعة الإسلامية (تعريفها-أهميتها-أدلتها-تاريخها-أقسامها-وطرق الكشف عنها-وقواعدها-وتطبيقاتها)، عمر محمد جبه جي، دون جهة طبع، دون طبعة، دون تاريخ.
280. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2، 1421هـ-2001م.
281. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط (غ.م)، 1399هـ - 1979م.
282. المقدمات الأساسية في علوم القرآن، عبد الله الجديع العنزي، مركز البحوث الإسلامية ليدز، بريطانيا، ط1، 1422هـ-2001م.
283. مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1401هـ- 1981م.
284. مقدمة في علم الاستغراب، (التراث والتجديد موقفنا من التراث الغربي)، حسن حنفي، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دون طبعة، 1411هـ-1991م.
285. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، ت: محمد سيد كيلاي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1404هـ.

286. من النصّ إلى الفعل، بول ريكور، ترجمة: حسان بورقيبة ومحمد برادة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 2001م.
287. مناهج الاجتهاد في الإسلام - في الأحكام الفقهية والعقائدية-، مُجّد سلام مذكور، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، 1319هـ-1973م.
288. مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، عبد الفتاح محمد العيسوي وعبد الرحمن محمد العيسوي، سلسلة دراسات في التراث الإسلامي والعربي، دار الراتب الجامعية، ط 1996-1997م.
289. مناهج البحث العلمي، مُجّد سرحان علي الحمودي، دار الكتب، صنعاء، الجمهورية اليمنية، ط3، 1441هـ/2019م.
290. مناهج التأويل في الفكر الأصولي -دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة-، إسماعيل نفاذ، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2017م.
291. مناهج تحليل الخطاب القرآني في الفكر العربي المعاصر، محمد علوش، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2017م.
292. المنثور في القواعد الفقهية، أبو عبد الله بدر الدين مُجّد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، 1405هـ - 1985م.
293. منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ت: مُجّد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى.
294. منهج البحث التاريخي، حسن عثمان، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط8.
295. منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، سورية، ط 3، 1418هـ_1997م.
296. منهجية البحث العلمي، كمال دشلي، منشورات جامعة حماه، كلية الاقتصاد، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 1437هـ/2016م.
297. المذهب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم النملة: مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1420 هـ - 1999 م.

298. **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، إبراهيم الشيرازي، دار النشر (غ م)، بيروت، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
299. **الموافقات**، الشاطبي، ت: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م.
300. **موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة**، مُجَّد السقا عيد، دار اليقين للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط1، 1430هـ-2009م.
301. **موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة**، مُجَّد راتب النابلسي، دار الكتي ومؤسسة حلبوني، دمشق - جادة ابن سينا، سوريا، ط2، 1426هـ / 2005م.
302. **موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة**، علي بن نايف الشحود، المكتبة الشاملة، ط (غ م)، التاريخ (غ م).
303. **الموسوعة القرآنية المتخصصة**، مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، دون طبعة، 1423 هـ - 2002 م.
304. **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1420هـ.
305. **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي**، كميل الحاج، مكتبة لبنان ناشرون، ط 2001م.
306. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية نموذج تفسيري جديد**، عبد الوهاب الميسري، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1999م.
307. **موسوعة لالاند الفلسفية**، أندريه لالاند، ت: أحمد خليل خليل، منشورا عويدات، بيروت - باريس، ط2، 2001م.
308. **الموضوعات**، جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي (المتوفى 597هـ)، ت: عبد الرحمن مُجَّد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط1، 1386هـ-1966م

309. الموطأ، مالك بن أنس، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1406 هـ - 1985 م.
310. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748 هـ)، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1963 م.
311. الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، أبو عبيد القاسم الهروي، ت: محمد بن صالح المديفر، مكتبة الرشد، شركة الرياض، الرياض، ط2، 1418 هـ - 1997 م.
312. نافذة على الإسلام، محمد أركون، ترجمة: صيح الجهم، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996 م.
313. النثر الفني في القرن الرابع، زكي مبارك، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، القاهرة، 2012.
314. نحو تأصيل إسلامي لعلم الاستغراب، محمد إلهامي، دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دون طبعة، 1436 هـ - 2015 م.
315. نحو منهجية معرفية قرآنية - محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة -، طه جابر العلواني، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1435 هـ - 2004 م.
316. نزعة الأنسنة (الفكر العربي)، محمد أركون، ترجمة: عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت - لبنان، باريس - فرنسا، الطبعة الثالثة، 1985 م.
317. النسخ عند الفخر الرازي، محمود الحنطورية، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2002 م.
318. النشر في القراءات العشر، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: 833 هـ)، ت: علي محمد الضباع (المتوفى 1380 هـ)، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية].
319. النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينايع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، طبعة: 1997 م.

320. نظرية التطور وأصل الإنسان، موسى سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة الثالثة، دون تاريخ.
321. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412هـ-1992م.
322. نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.
323. نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، سينا للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1994م.
324. نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005م.
325. نقد الهرمينوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة، مرتضى الحسيني الشيرازي، مؤسسة التقى الثقافية، دار العلوم، ط (غ م)، 1433هـ.
326. نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد (نقض الدارمي)، أبو سعيد عثمان بن سعيد، ت: رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1998م.
327. نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، ت: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1430هـ-2009م.
328. نهاية السؤل، الإسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ-1999م.
329. النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ت: طاهر أحمد الزاوي ومحمود مجد الطناحي، المكتبة العلمية، ط 1399هـ-1979م.
330. نواسخ القرآن (ناسخ القرآن ومنسوخه)، ابن الجوزي، ت: أبو عبد الله العاملي آل زهوي، شركة أبناء شريف الأنصاري، بيروت، ط1، 1422هـ-2001م.
331. نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، محمد الصديق خان البخاري، ت: محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (غ م)، 2003م.
332. هايدغر وسؤال الحداثة، محمد الشيكرك، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط 2006م.

333. هدية العارفين (أسماء المؤلفين وآثار المصنفين)، إسماعيل باشا البغدادي، وكالة المعارف الجلييلة في مطبعتها البهية، استانبول، 1951م، ومكتبة الإسلامية والجعفري تبريزي، طهران-خيابان بوذر جمهوى، ط3، 1387هـ-1967م.
334. الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي -بين حقائق النصّ ونسبيّة المعرفة-، معتصم السيّد أحمد، دار الهادي، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1430هـ-2009م.
335. هسهسة اللغة، رولان بارت، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1999م.
336. هكذا تتكلّم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون طبعة، 2002م.
337. الواضح في علوم القرآن، مصطفى ديب البغا ومحيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب-دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط2، 1418هـ-1998م.
338. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن مُحمَّد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: 681هـ)، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة: الجزء: 1 - 2-3-6: 1900م/ الجزء 4 - الطبعة 1، 1971م/ الجزء: 5 - 7 الطبعة: 1، 1994م.

ثانيًا: المقالات والمجلات العلمية.

1. "أثر تحليل النصوص في تأويلها وتخصيصها"، عصام أبو سنينة، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد 7، العدد 3، 1432 / 2011م.
2. "إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية"، أبو القاسم حاج حمد، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 04-11-2014م، <https://www.mominoun.com/articles//إسلامية-المعرفة-المفاهيم-والقضايا-الكونية-656>
3. "إشكالية التأويل في الفكر الغربي والفكر العربي - محاولة في التركيب-"، عماري مصطفى، مقال منشور في شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات، <https://diae.net/28524> التاريخ: 08-08-2016م.
4. "اعتبار المال -ضابط التأويل ومنهج التنزيل-"، يوسف حميتو، التأويل -سؤال المرجعية ومقتضيات السياق-، الرابطة المحمدية للعلماء، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 17-18 شعبان 1434هـ الموافق لـ 26-27 يونيو 2013م، الرباط، المملكة المغربية، ط2، 2015م.
5. "الاجتهاد في عصرنا هذا من حيث النظرية والتطبيق"، وهبة الزحيلي، مجلة دراسات العالم الإسلامي، 4-1 و2، مارس 2011م.
6. "الإسلاميات التطبيقية بصفتهها وساطة بين الثقافات"، محمد الحداد، دراسة من كتاب "تجارب كونية في تدريس الأديان"، محاضرات كرسي اليونيسكو للدراسات المقارنة للأديان، إشراف وتقديم وتعريب: محمد الحداد، المسبار للدراسات والبحوث، دون طبعة، دون تاريخ.
7. "الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان: ما هو؟ وما أهميته؟"، محمد أسامة، موقع إضاءات، 27-12-2017م، <https://www.ida2at.com/anthropology-what-is-it-what-is-its-importance>، التاريخ: 02-02-2020م.
8. "التأويلية بين المقدس والمدنس"، عبد الملك مرتاض، مجلة عالم الفكر، المجلد 29، العدد الأول يوليو/سبتمبر 2000م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

9. "التراث والحداثة والتنمية"، محمد خاتمي، ترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية، العدد 12، "الحداثة وانتقاداتها II - نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م.

10. "التراث والمعاصرة"، أكرم ضياء العمري، الأمة، العدد 10، 1404هـ.

11. "الحداثة : مفهومها - نشأتها - روادها"، مسعد محمد زياد، المنشور بتاريخ : الخميس 4 أيار (مايو) 2006م، https://www.diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=4302 التاريخ: 2020-10.

12. "الحداثة إبداع ولا ترتبط بزمن"، يوسف الخال، الخميس 15-10-2020، 23:00، الموقع الإلكتروني لجريدة الوطن، <https://www.alwatan.com.sa/article/1058554>.

13. "الحداثة بين دعائها وخصومها"، نجوى علي غريب، مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع)، العدد 22، أكتوبر 2017م.

14. "الحداثة والعلمانية"، القس أندريه زكي، جريدة الشرق الأوسط، 26 / 05 / 05، سلسلة دفاتر فلسفية، العدد 12، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الحداثة وانتقاداتها II - نقد الحداثة من منظور عربي - إسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006هـ.

15. "الحداثة ومجتمع المعلومات"، تواتي نور الدين، دراسات اجتماعية، جامعة الجزائر 3، العدد 13، <https://platform.almanhal.com/Files/2/68132>.

16. "الحداثة: مفهومها - نشأتها - روادها"، مسعد محمد زياد، المنشور بتاريخ: الخميس 4 أيار (مايو) 2006م، <https://www.diwanalarab.com/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D8%A7%D8%AB%D8%A9-D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85%D9%87%D8%A7-%D9%80>

17. "الشعر والقرآن"، فيصل بن فضيل، موقع: ترتيل القرآن، <https://tartilalquran.com/ara/posts/view/achchi3rou-wa-alQURAAN>

18. "العلمانية - المفهوم والمظاهر والأسباب-"، مصطفى باجو، جريدة السبيل، المغرب، ط1، 1432هـ - 2011م.

19. "الفهم الحداثي للنص الديني بين دعاوى الاجتهاد المنضبط والتجديد المتفلّت"، مُجّد بن زين العابدين رستم، مجلة المعيار، المجلد 1، العدد 28، عدد خاص بالملتقى الدولي حول فهم القرآن الكريم والسنة في ضوء علوم العصر ومعارفه المنعقد بتاريخ 17-18 محرم 1433هـ - 12-13 ديسمبر 2011م..

20. "الفيلولوجيا بين نزعتي التأريخ والتأويل"، إسلام دية، التأويل - سؤال المرجعية ومقتضيات السياق-، الرابطة المحمدية للعلماء، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 17-18 شعبان 1434هـ الموافق لـ 26-27 يونيو 2013م، الرباط، المملكة المغربية، ط2، 2015م.

21. "القراءة الحداثية للنص القرآني بين التأويل والإبداع"، مُجّد أحمد الصغير علي عيد، أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد، تقديم: عماد أبو غازي، دار العين للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1436هـ - 2015م.

22. "القراءة الحداثية للنص القرآني -دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسّمات والأهداف"، ملتقى أهل التفسير، فاطمة الزهراء الناصري، <https://tafsir.net/article/5217/al-qra-at-al-hdathyt-llns-s-al-qr-aany-dra>
[st-nzryt-hwl-al-mfhwm-walnsh-at-walsmat-wal-ahdaf](https://tafsir.net/article/5217/al-qra-at-al-hdathyt-llns-s-al-qr-aany-dra) التاريخ: أبريل 2024م.

23. "القراءة المعاصرة للسنة النبوية -مُجّد شحرور نموذجاً-"، أكرم بلعمري، مجلة الشهاب، العدد 02، (جمادى الأولى 1437هـ _ مارس 2016م).

24. "القرآن والسنة تراث"، مروان كجك، مجلّة المنار، العدد 140، ربيع الآخر 1420هـ - أغسطس 1999م، المنتدى الإسلامي.

25. "المركزات الاعتزالية في مشروع نصر أبو زيد التأويلي"، مُجّد جبريل، أبحاث التأويلية ونصر حامد أبو زيد، تقديم: عماد أبو غازي، دار العين للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1436هـ - 2015م.

26. "المصلحة المرسله محاولة لبسطها ونظرة فيها"، علي مُجَّد جريشة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة العاشرة، العدد الثالث، ذو الحجة 1394هـ-نوفمبر-تشرين الثاني 1977م.
27. "المغرب.. فتوى الريسوني تثير الجدل حول الفوائد البنكية والربا"، بلال التليدي، موقع عربي 21، 20-02-24، <https://arabi21.com/story/1247500> /المغرب-فتوى-الريسوني-تثير-الجدل-حول-الفوائد-البنكية-والربا
28. "المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد": مجدي عز الدين حسن، أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد: مجموعة من الأساتذة، ت: عماد أبو غازي، دار العين للنشر، قصر النيل، القاهرة، ط1، 1436هـ - 2015م.
29. "النص القرآني إنساني فوق الشبهات والإشكاليات -ردّ على الدكتور الجابري في ذكره لإشكاليات نقل النص القرآني-"، سامر إسلامبولي، موقع أهل القرآن، الأربعاء 28 مارس 2007، 12:00 صباحاً، http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=1463 ، 17-03-2020م.
30. "النظرية الماركسية -الأسس والتقييم-"، نورة كطاف هيدان، مجلة كلية القانون والعلوم السياسية، الجامعة العراقية، العدد 5.
31. "الهيرمينوطيقا الفوضوية"، جيانبي فاتيمو وزبالا سانتياغو: ترجمة: جمال بلقاسم ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط -أكدال، المملكة المغربية، ط (غ م)، 17 فبراير 2017م
32. "الوعي التأويلي، وآليات فهم الخطاب الشرعي"، رشيدة زغواني، مجلة الإحياء -الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة ندوات علمية (6)، أعمال الندوة العلمية الدولية (التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق)، المنعقدة يومي 17-18 شعبان 1434هـ / 26-27 يونيو 2013م، الرباط، المملكة المغربية، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1436هـ-2015م
33. "أن يعلم القرآن في أوروبا كنص أوروبي"، أنجليكا نويفر، مجلة الإحياء الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة ندوات علمية (6)، التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، أعمال الندوة العلمية الدولية المنعقدة يومي 17-18 شعبان 1434هـ الموافق لـ 26-27 يونيو 2013م، الرباط، المملكة المغربية، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1436هـ-2015م.

34. "انفتاح النص وحدود التأويل"، فاطمة الزهراء الناصري، مجلة الإحياء - الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة ندوات علمية (6)، أعمال الندوة العلميّة الدولية (التأويل سؤال المرجعيّة ومقتضيات السياق)، المنعقدة يومي 17-18 شعبان 1434هـ / 26-27 يونيو 2013م، الرباط، المملكة المغربية، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1436هـ-2015م.
35. "بأي لغة كتبت الأسفار المقدسة؟"، موقع الأنبا تكلا هيمانوت (تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية): <https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/bible-gospel/language.html>
36. "تراث مصطلح التراث"، جمال سلطان، مجلّة المنار، العدد: 137، بعنوان "التراث الإسلامي بين الأصالة والتزييف".
37. "تعريف القرآنيون"، شريف هادي: الموقع الإلكتروني "أهل القرآن"، 07-10-2006م، https://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=346
38. "حاج حمد.. ابن عربي مرة أخرى في السودان"، حسن العدم، الجزيرة نت الوثائقية، <https://doc.aljazeera.net/تقارير/حاج-حمد-ابن-عربي-مرة-أخرى-في-السودان/> ، 20-12-2024م.
39. "حوار مع المفكر المصري الدكتور حسن حنفي، حول تجديد الفكر الإسلامي"، حاوره بسام الجمل، 09 يونيو 2017، مؤسسة مؤمنون بلا حدود: <https://www.mominoun.com/articles/حوار-مع-المفكر-المصري-الدكتور-حسن-حنفي-حول-تجديد-الفكر-الإسلامي-5138>
40. "حول الإعجاز العلمي للقرآن الكريم في العصر الحديث"، مُجّد المهدي محمود علي، الجامعة الإسلاميّة، المدينة المنورة، السنة الخامسة، العدد 1، رجب 1329هـ-أغسطس 1972
41. "دراسات محمدية"، أجنّس جولد تسيهر، ترجمة: الصديق بشير نصر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد العاشر.

42. "دراسة الأنثروبولوجيا - المفهوم والتاريخ -"، بيرتي ج بيلتو (Pertti J. Pelto)، ترجمة: كاظم سعد الدين، بيت الحكمة، بغداد، العراق، ط1، 2010م، ص17.
43. "دور العلوم الاجتماعية في استنباط النوازل المعاصرة من الكتاب والسنة"، حمادي نور الدين، مجلة المعيار، المجلد 2، العدد 28، عدد خاص بالملتقى الدولي حول فهم القرآن الكريم والسنة في ضوء علوم العصر ومعارفه المنعقد بتاريخ 17-18 محرم 1433هـ - 12-13 ديسمبر 2011م.
44. "دور الوحي في تطوّر الطب وأثره في علوم الوحي - أبحاث الإعجاز العلمي نموذجاً -"، صالح نعمان، مجلة المعيار، المجلد 2، العدد 28، عدد خاص بالملتقى الدولي حول فهم القرآن الكريم والسنة في ضوء علوم العصر ومعارفه المنعقد بتاريخ 17-18 محرم 1433هـ - 12-13 ديسمبر 2011م.
45. "رسالة مفتوحة إلى الرئيس "مُحمّد المنصف المرزوقي" حول تكوين "الجمعية الدولية للمسلمين القرآنيين"، مُحمّد الطالبي، صحيفة التونسية الإلكترونية، تحرير ريم بوركيبة، 18 مارس 2013م.
46. "رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة ﷺ"، مُحمّد طاهر حكيم، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد 116، السنة الرابعة والثلاثون، 1422هـ - 2002م.
47. "سدّ الذرائع وأثره في الفتاوى المعاصرة - الأحوال الشخصية أنموذجاً -"، فاتح سعدي، مجلة الشهاب، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، العدد 4، ذو الحجة 1437هـ الموافق لـ سبتمبر 2016م.
48. "عبد المجيد الشرفي - القرآن وتحديث الإسلام -"، طارق حجي، سلسلة القراءات الحديثة للقرآن (5)، الموقع الإلكتروني لمركز تفسير للدراسات القرآنية، https://tafsir.net/article/5116/abd-al-mjyd-ash-shrfy-al-qr-aan-wthdyth-al-islam#_ftnref1
49. "علامات الحداثة"، عبد المجيد الشرفي، سلسلة دفاثر فلسفية، العدد 12، الحداثة وانتقاداتها - نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي II -، تر: أحمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م.
50. "فتح الذرائع وتطبيقاتها الفقهية دراسة أصولية مقاصدية"، عبد الله رجب عبد الله فرج، مجلة كلية الآداب جامعة الفيوم، الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، مجلد 15، العدد 2، يوليو 2023م.

51. "فراغات القرآن... من يملؤها وكيف؟"، غالب حسن الشابندر، جريدة إيلاف الإلكترونية،
الثلاثاء 10 مارس 2009م، 20:00 <https://elaph.com/Web/El.GMT.aphWriter/2009/3/416830.htm>

52. "قاعدة سد الذريعة وتطبيقاتها المعاصرة"، حسن مُجَّد المرزوقي، مجلة الشريعة والدراسات
الإسلامية، جامعة الكويت، <https://journals.ku.edu.kw/jsis/index.php/jsis/article/view/1951/1391>

53. "قراءة النص والمقاربات المنهجية الجديدة"، مرزوق العمري، مجلة المعيار، المجلد 2، العدد
28، عدد خاص بالملتقى الدولي حول فهم القرآن الكريم والسنة في ضوء علوم العصر ومعارفه المنعقد بتاريخ
17-18 محرم 1433هـ - 12-13 ديسمبر 2011م.

54. "كليث بروكس وقضية النقد الجديد"، عبد النبي أصطيف، مجلة المعرفة، الجمهورية العبية
السورية، السنة 23، العدد 275، 1 كانون الثاني يناير 1985م.

55. "ما هو مفهوم الوحي في المسيحية، وإن كان الكتاب يقول "كل الكتاب هو موحى به من
الله" (2 تي 16:3) فكيف يختلف الأسلوب من كاتب لآخر؟"، <https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/bible-gospel/inspiration.html>

56. "مجلة البحوث الإسلامية" -مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية
والإفتاء والدعوة والإرشاد-، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، موقع الرئاسة
العامة للبحوث العلمية والإفتاء، المكتبة الشاملة.

57. "مفهوم الرجال والنساء في القرآن"، سامر إسلامبولي، موقع أهل القرآن، 18-06-
2010م، http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=6642، بتاريخ: 19-03-2022م.

58. "مقاصد التشريع وسؤال التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر"، مؤمنون بلا حدود، مُجَّد
النوي، قسم الدراسات الدينية 19 سبتمبر 2017م، <https://www.mominoun.com/pdf1/2017-08/techrii3.pdf>

59. "ملاح الثقافة الإسلامية السائدة"، عبد المجيد الشرفي، 16-03-2021م، <https://www.mominoun.com/articles/ملاح-الثقافة-الإسلامية-السائدة-529>
60. "نبوة محمد ﷺ في الاستشراق الفرنسي المعاصر - جاكين شابي (أنموذجا)"، عبد الحكيم فرحات، مقال منشور بصيغة (ب د ف) دون معلومات طبع ولا نشر.
61. "نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية"، مصطفى عشوي، مجلة التجديد، السنة الأولى، العدد الثاني، 1997م.

ثالثًا: الأطروحات والرسائل الجامعية.

1. أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام، عبد الإله حوري الحوري، أطروحة ماجستير، من إشراف الأستاذ أحمد يوسف سليمان، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، 1422هـ-2001م
2. تربية ملكة الاجتهاد (كتاب "بداية المجتهد وكفاية المقتصد" لابن رشد ودوره في تربية ملكة الاجتهاد)، محمد بولوز، رسالة دكتوراه من إشراف الدكتور أحمد بوشياخي، جامعة محمد بن عبد الله -شعبة الدراسات الإسلامية-، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وحدة القرآن والحديث وعلومها، فاس، 2006-2007م.
3. جرح الرواة وتعديلهم، محمود عيدان أحمد الديلمي، رسالة دكتوراه، إشراف زياد محمود رشيد العاني، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية.
4. مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر، عارف عز الدين حامد حسونة، (أطروحة دكتوراه في الفقه والأصول بالجامعة الأردنية)، كانون الثاني 2005م.
5. منهج الشيخ عبد الرزاق عفيفي وجهوده في تقرير العقيدة والرد على المخالفين، أحمد بن علي الزاملي عسيري، رسالة ماجستير في العقيدة والمذاهب المعاصرة، إشراف عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد المحسن التركي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، المملكة العربية السعودية، 1431هـ.

رابعاً: المواقع الإلكترونية:

1. أحمد عبد المعطي حجازي: موقع الديوان، <https://www.aldiwan.net/cat-poet-Ahmd-Hjazi>
2. أحمد عصميد، موقع الجزيرة نت: <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/11/6/أحمد-عصيد>
3. إسلام البحيري، موقع ويكيبيديا https://ar.wikipedia.org/wiki/إسلام_البحيري، 10:57، 2021_8_4
4. آلان تورين، مؤمنون بلا حدود: <https://www.mominoun.com/articles/الحدث-لألان-تورين-3336>
5. أورتيج: الموقع الإلكتروني: الحوار المتمدد، <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=441042>
6. جابر عصفور، الموقع الإلكتروني أيجد: <https://www.abjjad.com/author/2196373504/جابر-عصفور/books>
7. جابر عصفور، الموقع الإلكتروني المعرفة، https://www.marefa.org/جابر_عصفور
8. حسن الترابي.. المفكر والمجدد والسياسي السوداني، الجزيرة نت: <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/10/18/حسن-الترابي>
9. حسن حنفي: الموقع الإلكتروني "فلاسفة العرب": http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Hassan_hanafi/Hassan_Hanafi.htm
10. حسن حنفي: الموقع الإلكتروني "فلاسفة العرب": http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Hassan_hanafi/Hassan_Hanafi.htm

11. حصة تأمل معي (58)، ردود على الأسئلة والاعتراضات حول التطور: https://www.youtube.com/watch?v=u55V9qR_fXM ، التاريخ: 20-03-2022م.
12. حوار الدكتور نضال قسوم على قناة فرونس 24، في حصة "محاوّر" محاوّر مع نضال قسوم: الانسجام بين الإسلام والعلم الحديث؟ التاريخ: 20-03-2022م.
13. حوار الدكتور نضال قسوم على قناة فرونس 24، حصة "حوار" <https://www.dailymotion.com/video/x2me51n>
14. ديفيد هــارفي، موقع إكتاب: <https://ektab.com/%D8%AF%D9%8A%D9%81%D9%8A%D8%AF-%D9%87%D8%A7%D8%B1%D9%81%D9%8A>
15. رولان بارت، موقع فول مع فولية بوك: <https://foulabook.com/ar/author/%D8%B1%D9%88%D9%84%D8%A7%D9%86-%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D8%AA>
16. سلطة النص وسلطة التأويل، عبد الإله بلقزيز، صالون جدل الثقافي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، السبت 13 ماي 2017، <https://www.youtube.com/watch?v=C-89dFNoHoo>
17. طيب تيزيني، موقع الجزيرة نت: <https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2019/5/18/> الفيلسوف-المعارض-طيب-تيزيني-في
18. عبد الكريم سـروش، المجلة الإلكترونية "أوراق ثقافية": <https://www.awraqthaqafya.com/870> ، 26-03-2025م.
19. عبد الكريم سـروش، موقع أبجد: <https://www.abjjad.com/author/2293727232> ، 26-03-2025م.

20. عبد الله العروبي: موقع فلاسفة العرب
http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/ABDALLAH%20LAROUÏ/Abdalla_Laroui.htm
21. عبد الوهاب المسيري، موقع فولفة بوك:
<https://foulabook.com/ar/author/%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%88%D9%87%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D9%8A>
22. العقل زينة -مقابلة مع البروفيسور نضال قسوم ج4 والاخير - نظرية التطور،
https://www.youtube.com/watch?v=t_Jyxi04znA
23. علي جمعة، موقع الجزيرة نت:
<https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2016/8/5/> علي - ، 20-2024-12م.
24. علي منصور الكيالي: آدم وحواء القصة الكاملة،
<https://www.youtube.com/watch?v=t58Ft8ZB3Hg>
25. علي منصور الكيالي: برنامجه "القرآن علم وبيان" حلقة النشوء والارتقاء.
<https://www.youtube.com/watch?v=R-ERa0aA69s>
26. علي منصور الكيالي، لماذا خلقنا الله ولم يكتف بالجلوس على العرش -نظرية التطور (داروين)-،
<https://www.youtube.com/watch?v=ZelHEXs0rU0>
27. فتوى الرئيسوني قناة العمق المغربي:
<https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=fBH86rPjunE>.
28. المجلة الإلكترونية "أوراق ثقافية": 870 <https://www.awraqthaqafya.com/870> ، 2025-03-26

38. الموقع الإلكتروني : "المعرفة"، <https://www.marefa.org> /جابر_عصفور
39. الموقع الإلكتروني لليومية الإلكترونية "إيلاف" <https://elaph.com/Web/Culture/2019/05/1250672.html>
40. الموقع الإلكتروني لمؤسسة هند داوي: <https://www.hindawi.org/contributors/41796397>
41. موقع الجزيرة مباشر: "فنان تونسي يثير جدلا بعد اقتراحه تثبيت صيام رمضان في ديسمبر"، 09-04-2022م، AM 12:24، فنان تونسي يثير جدلا بعد اقتراحه تثبيت صيام رمضان في ديسمبر (فيديو) | الجزيرة مباشر.
42. الموقع الرسمي لسامر إسلامبولي على شبكة الأنترنت <http://samerislamboli.com>
43. الموقع الرسمي لعبد الدايم كحيل، السيرة الذاتية: <https://www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-23-00-02/86-2010-02-26>
44. الموقع الرسمي للدكتور النابلسي، السيرة الذاتية: <https://www.nabulsi.com/story/Una-m>
45. الموقع الرسمي للدكتور النجار، السيرة الذاتية: <https://www.znaggar.com/p/cv.html>
46. الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور: https://shahrour.org/?page_id=2، 04-08-2021م.
47. موقع علي جمعة على الأنترنت: <https://www.draligomaa.com/index.php/> حول/السيرة-الذاتية ، 20-12-2024م.

48. موقع قناة فرانس 24 بالعربية، نطال قسوم: معطيات علمية تؤكد نظرية التطور لداروين، <https://www.dailymotion.com/video/x2me51n> ، التاريخ: 20-03-2022م.

49. موقع مؤمنون بلا حدود: طه جابر العلواني: <https://www.mominoun.com/auteur/8>

50. موقع مؤمنون بلا حدود: طه جابر العلواني: <https://www.mominoun.com/auteur/8>

51. نبذة عن حسن الترابي، موقع BBC NEWS عربي: https://www.bbc.com/arabic/middleeast/2016/03/160305_hassan_turabi_profile

52. هاشم الصالح موقع فولفة بوك: <https://foulabook.com/ar/author/%D9%87%D8%A7%D8%B4%D9%85-%D8%B5%D8%A7%D9%84%D8%AD>

53. هاشم الصالح موقع مؤمنون بلا حدود: <https://www.mominoun.com/auteur/337>

54. هريـرت إدوارد ريـد، موقع عربيـق: https://areq.net/m/%D9%87%D8%B1%D8%A8%D8%B1%D8%AA_%D8%B1%D9%8A%D8%AF.html

55. هشام جعيط: موقع الجزيرة نت: <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2015/3/3/هشام-جعيط>

56. يـورغن هابرمـاس، موقع فولفة بوك: <https://foulabook.com/ar/author/%D9%8A%D9%88%D8%B1%D8%BA%D9%86-%D9%87%D8%A7%D8%A8%D8%B1%D9%85%D8%A7%D8%B3>

1. babilio : <https://www.babelio.com/auteur/Dick-Hebdige/48281>
2. Bibliographie de Dick Hebdige :
<https://www.lisez.com/auteurs/dick-hebdige>
3. [https://oxfordre.com/internationalstudies/view/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-9780190846626-e-56.](https://oxfordre.com/internationalstudies/view/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-9780190846626-e-56)
4. https://www.editionsladecouverte.fr/sous_culture-9782355221804
5. LAROUSSE Dictionnaires ; Modernisme ; Modernité
6. Merriam-Webster: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/modernity> .
7. Merriam-Webster: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/modernization>
8. Merriam-Webster: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/modernism>
9. Merriam-Webster: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/modernity>
10. Oxord Dicionary ; Modernism ; Modernity
11. Robbie Shilliam: Modernity and Modernization, Intrnational Relations Theory, November 2017,
<https://oxfordre.com/internationalstudies/view/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-9780190846626-e-56>
12. The Britannica Dictionary:
<http://www.learnersdictionary.com/definition/modernity>

ثبت الآيات القرآنية

الصفحات	الآيات	السور
348	﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ 22 فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا بِالْأَثَرِ الْثَّانِي وَفُودَهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ إِعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ 23﴾ البقرة: 22-23	البقرة
563	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ البقرة: 29	
684	﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ 34﴾ البقرة: 34	
649	﴿وَعَاتُوا الزَّكَاةَ﴾	
528	﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ 61﴾ [البقرة: 61]	
550	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ البقرة: 66	
550	﴿وَإِنْ يَأْتِوَكُمُ اسْتِزَارٌ﴾ البقرة: 84	
675	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ البقرة: 105	
547	﴿أَوَلَيْكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ البقرة: 156	
296	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْفِصَاصُ فِي الْفَتَلِ الْخَرِّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ [البقرة: 177]	
660	﴿*شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ البقرة: 184	
609	﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْبَجَرِ﴾ البقرة: 187	
515	﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ 194﴾ البقرة: 194	
620	﴿*وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ البقرة: 226	
299-298	﴿*تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ البقرة: 252	

499-286	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة: 255	
419-413-411	﴿وَإِنْ تُبْتِغُوا فَالْكُمُ رَعُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (278) البقرة: 278	
608	﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتِي مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ البقرة: 281	
577-394	﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾	
421	﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ 7	
519	﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ لَأَسْلَمُوا وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَثَرُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ 19 فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ابْتِغَىٰ وَقُلْ لِلَّذِينَ أَثَرُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ ابْتَدَأُوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ 20	
237	﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ 32	آل عمران
298-296	﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنَّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾	
300	﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَمْرُؤُا إِنَّ اللَّهَ بِضَظْهِكَ وَطَهَّرَكَ وَاصْطَبَحَكَ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ 42	
519-515-202	﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ 84	
603	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أَثَرُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ 100	
300	﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾	
237	﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ 132	

505	﴿الَّذِينَ يُعْقِفُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُظُمِ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ 134﴾	
246	﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ 137﴾	
410	﴿بِمَسِّ زُسُفٍ عَنِ الْبَارِ وَأَدْخِلَ الْجَنَّةَ فَعَدَّ بَارًا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ 185﴾	
296	﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مَّن ذَكَرِ أَوْ انْتَبَىٰ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾	
-382-298-296 384	﴿*يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾	
296-280-276	﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾	
284-282	﴿وَلَا يُوْثِقُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾	
573-383	﴿إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتُهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثَّلَاثُ﴾	
382	﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَّةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾	
382	﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾	
515	﴿وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا 28﴾	
505	﴿*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَاْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾	
300	﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا 32﴾	النساء

303-302-287	﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾
301-300-287	﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾
302-301	﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾
301	﴿بِالصَّلَاحِ قَنِتَكُمْ فَانْتَكُتْ حَفِظْتُ لِّلْغَيْبِ﴾
301	﴿بِالصَّلَاحِ قَنِتَكُمْ فَانْتَكُتْ حَفِظْتُ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا 34﴾
301	﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾
550	﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾
550	﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾
550	﴿وَابْنِ السَّبِيلِ﴾
505	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾
26	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا 57 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا 58﴾
506-505-26	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾
25	﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا 35﴾
538	﴿أَقْلًا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ﴾
538-535-320	﴿أَقْلًا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا 81﴾
299	﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرِ الْأُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾

	سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسَيْنِيَّ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا 94﴾	
ت- 297-296	﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ انْتَبَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَفِيرًا 123﴾	
237	﴿لَا الْمُتَكِبِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ الثَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا 144﴾	
238	﴿لَا الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُوا نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا 149﴾	
511	﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا 164﴾	
298-296	﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾	
505	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ 1﴾ المائدة: 1	
510	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾	
666-569-511	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ المائدة: 3	
50	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾	
628-50	﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾	
520-519	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا ءَاتَيْتُكُمْ فَاسْتَجِيبُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ 50﴾ وَأَنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاَعْلَمَ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ 51﴾ أَفَحُكْمَ الْجَهْلِیَّةِ	المائدة

	يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوفُونَ ﴿52﴾	
519	﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾	
512	﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَئِنْ لَّيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَيْنَاكُمْ بِاسْتَيْفُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿50﴾	
520	﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾	
303	﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَّشَاءُ﴾	
547	﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُفِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿57﴾	
547	﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ إِمَّا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿95﴾	
248	﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْأَبْلَغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴿101﴾	
507	﴿مَا بَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾	الأنعام
278	﴿لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَفْتٍ﴾ الأنعام: 67	
258	﴿لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَفْتٍ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿67﴾ الأنعام: 67	
299	﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿87﴾	
477	﴿وَمَا فَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾	
675	﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾	
134	﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجْدِلُوكُمْ وَإِنْ أُطْعِمْتُمُوهُمْ ذَٰلِكُمْ لَمَشْرِكٌ ﴿122﴾ [الأنعام: 122]	
296	﴿ثُمَّ نَبِيَّةٌ أَرْوَاهُ مِنَ الظَّأْنِ إِثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْرِزِ إِثْنَيْنِ فَلِ الدَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبِيُّنِي يَعْلَمُ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾	
297-296	﴿وَمِنَ الْأَبِلِ إِثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ إِثْنَيْنِ فَلِ الدَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا	

	إِشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثِيِّينَ [الأنعام: 145]	
251	﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ 146	
507	﴿قُلِ لِلَّهِ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ 164 لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ 165	
280	﴿وَالِاثِمُ وَالْبَغْيُ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾	
23	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ الَّذِينَ تَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُبْعَاءَ بَيِّشَبْعُوا لَنَا أَوْ تُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾	
299	﴿قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَنْبَغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ بِضَلَاكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ 140	
591	﴿قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾	
175	﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالِدَارُ الْأَخِيرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ 169	الأعراف
536	﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنَانِ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَقِيلُونَ﴾ 179	
515	﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ 188	
505	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَنَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ 27	الأنفال
608-450	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ الأنفال: 29	

428	﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾	
547	﴿بَقِيلُوا أَبَئِمَّا الْكُفْرِ﴾	
632	﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُمْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ 34﴾	التوبة
396	﴿وَمِنْهُمْ مَن يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ 43 إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ 44﴾ يونس: 43-44	يونس
563	﴿الْبُرِّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَتُهُ ثُمَّ بُصِلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ 1﴾ هود: 1	
536-535	﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَغْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِينَ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ 24﴾ هود: 24	هود
342-341	﴿يَفْقَدُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْفَيْتَةِ فَأُورِدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمُورَدُ 98﴾	
30-29-24	﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلٍ يَغُفُّوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ 6﴾	
30	﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ 21﴾	
33-22	﴿نَبِيِّنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرِيكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ 36﴾ يوسف: 36	
24-22	﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقْنِيهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ 37﴾ يوسف: 37	
22	﴿يَصْحَبِي السَّجْسُ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّلِيرَ مِنْ رَأْسِهِ فُضِي الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِينَ 41﴾	يوسف

22	﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سُتَبِلَاتٍ خُضِرٍ وَأَخْضَرٍ يَأْبَسْنَ يَأْتِيهَا أَلْمَلَاءُ أَمْثَلًا أَمْتُونَ فِي رُءُوسِي إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّعْيَا تَعْبُرُونَ 43 قَالُوا أَضْغَتْ أَحَلْمٌ وَمَا نَحْنُ بِتَاوِيلٍ إِلَّا خَلْمٌ بِعَلَمِينَ 44 وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَاوِيلِهِمْ فَأُرْسِلُوا 45 يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُتَبِلَاتٍ خُضِرٍ وَأَخْضَرٍ يَأْبَسْنَ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ 46 قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُتَبِلَةٍ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ 47 ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ 48 ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ 49﴾	
21	﴿يَأْتِيهَا أَلْمَلَاءُ أَمْثَلًا أَمْتُونَ فِي رُءُوسِي إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّعْيَا تَعْبُرُونَ 43﴾	
29-21	﴿قَالُوا أَضْغَتْ أَحَلْمٌ وَمَا نَحْنُ بِتَاوِيلٍ إِلَّا خَلْمٌ بِعَلَمِينَ 44﴾ يوسف: 44	
515	﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ 53﴾	
22	﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَأْبَتِ هَذَا تَاوِيلُ رُءُوسِي مِنْ قَبْلُ فَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾	
33-22	﴿هَذَا تَاوِيلُ رُءُوسِي مِنْ قَبْلُ فَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾	
24	﴿وَعَلَّمَنِي مِنَ تَاوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾	
30	﴿* رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَاوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِنِي بِالصَّلَاحِينَ 101﴾	
29-21	﴿* رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَاوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾	
535	﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الْجِبَالِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ 3 وَفِي الْأَرْضِ قَطْعٌ مُتَجَلِّجَاتٍ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرُوعٌ وَخَيْلٌ صِنَوَاتٍ وَغَيْرُ صِنَوَاتٍ تُسْفَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنَبْضُلٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ 4﴾ الرعد: 3-4	الرعد

297	﴿اللَّهُ يَغْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ۝٩﴾	
517	﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتْ ۝٤١مُ الْكِتَابِ ٤٠﴾	
493	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ فَؤْمِيَةٍ لِّيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝٥﴾	إبراهيم
-318-312-161 -362-361-319 -512-366-365 645	﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩﴾ الحجر: 9	
442	﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَبَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحٍ فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ۝٢٩﴾	الحجر
499	﴿بَاطِلٌ ذَا ثَمَرٍ مُّؤَمَّرٍ وَأَعْرَضَ عَنِ الْمُسْرِكِينَ ۝٩٤ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ۝٩٥﴾	
451	﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ۝٩٩﴾	
201	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَآذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ٢٤﴾	
689	﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ۝٦٨٩﴾	
298-297	﴿وَإِذَا بَشِّرْ أَحَدَهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝٥٨﴾	
303	﴿* وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۝٣٠٣﴾	
299	﴿* وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادٍّ رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ۝٧١﴾	
604-504	﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ۝٨٩﴾ النحل: 89	
296	﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝٩٧﴾ [النحل: 97]	النحل
266	﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ ۝١٠٥﴾	
391	﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ۝٣٩١﴾	

	وَلَكِنَّ مَن شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا بَعَلَيْنِهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿106﴾	
200	﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾	
299	﴿انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴿21﴾﴾	
299	﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ﴿55﴾﴾	
448-297	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي عَادَ﴾	
554-535	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي عَادَ وَحَمَلْنَهُمْ فِي الْوَيْلِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿70﴾﴾ الإسراء: 70	
439	﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿85﴾﴾	
448-394	﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿85﴾﴾	الإسراء
341	﴿قُلْ لَّيْسَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿88﴾﴾ الإسراء: 88	
338	﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿105﴾﴾	
517	﴿وَفَرَعَانَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكُثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا ﴿106﴾﴾	
340	﴿قُلْ-آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لَلْأَذْفَانِ سُجَّدًا﴾	
27	﴿سَأَنبِيئِكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿77﴾﴾	
29	﴿وَمَا بَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾	
23	﴿وَمَا بَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿81﴾﴾	
426	﴿قُلْ لَّوْكَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَبِهَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تُنَبَّهَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴿104﴾﴾	الكهف
257	﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾	
550	﴿إِذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴿23﴾﴾	طه

538	﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مِهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ 52 كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَمَكُمُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾	
535	﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا 111﴾	
538	﴿أَقَلَّمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمَ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ الْفُرُوقِ يَمْتَشُونَ فِي مَسْجِدِهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾	
95	﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ 2﴾	الأنبياء
187	﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَثْ أَحْلَمَ بَلْ إِفْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾	
300	﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾	
433	﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾	
236	﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾	الحج
539	﴿أَقَلَّمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ 44﴾	
539-510	﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ 44﴾	
443-440	﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا أَلْفَاقَةً مُّضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ 14﴾	المؤمنون
538	﴿أَقَلَّمْ يَذَّبُرُوا الْقَوْلَ﴾	
647-539	﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ 31﴾	النور

590	﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾	
648-593	﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾	
381	﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾	
188	﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ 39﴾	
433	﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَّمْسِيهِ عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَّمْسِيهِ عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَّمْسِيهِ عَلَىٰ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ 43﴾	
238	﴿وَأَن تَطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾	
251	﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ 54﴾	
596-595	﴿*وَالْفَوَاحِشُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَزُجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ 58﴾	
536	﴿أَمْ تَحْسِبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِن هُم إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَل هُم أَضَلُّ سَبِيلًا 44﴾	الفرقان
95	﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ 4﴾	
421	﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ 192﴾	
583-493	﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ 192 نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ 193 عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ 194 بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ 195﴾	الشعراء
14	﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ 193﴾	
421-14	﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ 195﴾	
ب	﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: 14]	
299	﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّن عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ 15﴾	النمل
396	﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تَسْمِعُ النُّجُمَ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ 82 وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمَىٰ عَن ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تَسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ	

	بَيَّاتِنَا بِهِمْ مُسْلِمُونَ ﴿83﴾	
409	﴿وَاتَّبِعْ فِيْمَاءِ آتِيْكَ اللّٰهَ الدّٰرَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَخْسِ كَمَا آخَسَ اللّٰهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُبْسِدِينَ ﴿77﴾﴾	القصص
264	﴿فَلِ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللّٰهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللّٰهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿19﴾﴾	العنكبوت
238-206	﴿أَوَلَمْ يَكُفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ وَإِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿51﴾﴾	
553	﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿20﴾﴾	
539	﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْبًا وَطَمَعًا وَيُنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَغْدًا مَوْتَهَا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿23﴾﴾	
539	﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿27﴾﴾	الروم
448	﴿*اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ﴿53﴾﴾	
442	﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَبَّخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ﴾	السجدة
380	﴿بَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي فُلْجِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوبًا ﴿32﴾﴾	
511	﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿40﴾﴾	الأحزاب
592	﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾	
254	﴿سَنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿62﴾﴾	

38-37	﴿لَا يَغْزِبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ 3﴾	سبا
520	﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ 28﴾	
134	﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ 6﴾	فاطر
297	﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾	
689-520	﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ 24﴾	
394-285	﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾	
178-175	﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ ۖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ ۖ يُؤْذِنُ اللَّهُ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ 32﴾	
666	﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا 45﴾	
547	﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ 11﴾	يس
445	﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ 76﴾	
-394-300-289 535-495	﴿فَلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَٰؤُا ۚ 10﴾	الزمر
450	﴿أَقْبَسَ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ بِهِوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾	
564	﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾	
547	﴿لَيْسَ أَشْرَكَكَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾	
296	﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ 40﴾	غافر
175	﴿*وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَىٰ وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَءِيلَ الْكِتَابَ﴾	
301	﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ 57 وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُنَسِّءُ قَلِيلًا مَا يَتَذَكَّرُونَ 58﴾	

396-132	﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ ﴿41﴾	فصلت
297	﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾	
518	﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَّبِعُوا فِيهِ﴾	الشورى
175	﴿وَمَا تَقْرَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَالَّذِينَ آثَرُوا النَّكْتَبَ مِنْ بَعْدِهِمْ لِهِمْ شَكٌّ مِنْهُ مُرِيبٌ﴾ ﴿12﴾	
341	﴿وَنَادَوْا يَمَلِكُ لِيَفْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَّا كُنْتُمْ﴾ ﴿77﴾	الزخرف
538-535-459	﴿أَقْلًا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانِ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَفْقَالُهَا﴾ ﴿25﴾	محمد
238	﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا 8 لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَفِّرُوهُ﴾	الفتح
376	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ بِاسِقٌ يَنْبِئُ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْیَحُّوا عَلَىٰ مَا بَعَلْتُمْ نَتِیْمِیْنَ﴾ ﴿6﴾	الحجرات
434	﴿وَالْتَّخَلَّ بِاسْفَافٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِیْدٌ﴾ ﴿10﴾	ق
630-554-409	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ﴿56﴾	الذاريات
293	﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾ ﴿8﴾ الطور:	الطور
279-275-238	﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ 3 إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ ﴿4﴾	
187-160	﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ 3 إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ 4 عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ ﴿5﴾	
295	﴿الْكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَىٰ﴾ ﴿21﴾	النجم
295	﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْتَوْفُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنْثَىٰ﴾ ﴿27﴾	
391	﴿أَلَّا تَرَىٰ زُرَّارَةً وَّرَزَّ خُبْرَىٰ 37 وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ 38 وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ 39 ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْبَىٰ﴾ ﴿40﴾	
297-296	﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزُّوجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ﴾ ﴿44﴾	
459-274-236	﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْءَانَ لِلذَّكَرِ فَهَلْ مِنْ مُّذَكِّرٍ﴾ ﴿17﴾	القمر
547	﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ﴾	الرحمن

547	﴿الْلُّؤْلُؤُا وَالْمَرْجَانُ 20﴾	
535	﴿بَاعْتَرِبُوا يَتَاوَلِيهِ الْاَبْصِرُ 2﴾	
277-270-249	﴿وَمَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾	
286-238	﴿وَمَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ 7﴾ الحشر: 7	الحشر
484	﴿تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾	
659-658	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ 9﴾	الجمعة
505	﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ٥﴾	
608-607	﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾	الطلاق
340	﴿أَفَبِتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ 35 مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ 36﴾	القلم
187	﴿فَلَا أَفْسِسُ لِمَا تُبْصِرُونَ 38 وَمَا لَا تُبْصِرُونَ 39 إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ 40 وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ 41 وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذْكُرُونَ 42 تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ 43﴾	
187	﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ 44 لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ 45 ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ 46 فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ 47 وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَفِينِ 48 وَإِنَّا لَتَعْلَمُونَ أَنَّ مِنْكُمْ مُّكَذِّبِينَ 49 وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ 50 وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ 51﴾	الحاقة
338	﴿وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ 51﴾	
615	﴿بَلَىٰ قَدِيرِينَ عَلَىٰ آفُسَوىٰ بَنَانَهُ 4﴾	
445-444	﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ فَبَخَلَقَ بِسَوىٰ 37﴾	القيامة
296	﴿فَبَجَلْ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ 38﴾	
445	﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ اَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا 2﴾	الإنسان
547	﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ 1 عَنِ النَّبِإِ الْعَظِيمِ 2﴾	النبأ
445	﴿فَتِيلَ الْإِنسَانِ مَا أَكْبَرَهُ 17 مِنْ آيِ شَيْءٍ خَلَقَهُ 18 مِنْ نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ 19﴾	عبس

434	﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَّبَكَ رَبِّكَ الْكَرِيمُ 6 أَلَدَيْهِ خَلَقَكَ بِسَوِيكَ بَعْدَكَ 7﴾	الانفطار
442	﴿أَلَدَيْهِ خَلَقَكَ بِسَوِيكَ بَعْدَكَ 7﴾	
366-362	﴿سَنُفَرِّقُكَ فَلَا تَنْسَى 6 إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾	الأعلى
434	﴿*أَقْبَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ 17﴾	الغاشية
172	﴿وَتَاكُلُونَ الثَّرَاثَ أَكْلًا لَّمَّا 21﴾	الفجر
297-295	﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى 3﴾	الليل
434	﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ 4﴾	التين
394	﴿إِفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ 1 خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ 2 إِفْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ 3 الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ 4 عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ 5﴾	العلق
547	﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ 1﴾	المسد

ثبت الأحاديث النبوية

طرف الحديث.....	الصفحة
إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ	150
إذا سلم أحدكم ثلاث مرات	270
اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا	588
أصببت السنة وأجزأتك صلاتك.....	608
أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ	256-244
الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ	488
اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل.....	476
إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما	436, 449, 450
إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما.....	450, 456
إِنَّ الْحَلَالَ بَيْنٌ وَالْحَرَامَ بَيْنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ	683
إن الرجل ليتكلم بالكلمة ما يلقي لها بالا.....	509
إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها	477
إن كان وسادك لعريضا	609
إني لم أتهمك ولكن الحديث عن رسول الله - ﷺ - شديد	271
إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ.....	276
بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ حُسْنَ الْأَخْلَاقِ	365
بلغوا عني ولو آية	283
بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ	256
تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ،	258

265	خالفوا المشركين
445	خلق الله آدم على صورته
613	رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ
365	شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيِّبِينَ مَعَ عُمُومِي
649	في أربعين شاة شاة
242	كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ
270	كان يبلغني الحديث عن الرجل من أصحاب النبي ﷺ
462	كانت سورة الأحزاب تعدل على عهد رسول الله ﷺ - مائتي آية،
515	كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ
515	كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ
491	كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟
620	لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ
667, 668	لَا ضَرَرَ، وَلَا ضِرَارَ
638-608- 490	لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ
608	لك الأجر مرتين
549	لو كان الدين بالرأي
527	لو وضع علم عمر في كفة ميزان
438	الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ
609	مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا
395	من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم
505	مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ عِلْمًا

260	 مِنْ سَنِّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةٌ حَسَنَةٌ
271	 مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا
268	 نَضَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها وَحَفَظَهَا وَبَلَّغَهَا
588	 يَا أَجْشَهُ وَيَحْكُ، ارْقُفْ بِالْقَوَارِيرِ
306	 يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي؟
199	 يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي
476	 يَا قَوْمَ لَا تَجَادِلُوا بِالْقُرْآنِ

ثبت الأعلام المترجم لهم

العلم.....	صفحة وروده
ابن الأثير	297
ابن العربي	297
ابن فارس	296
أبو بكر الحسيني	297
أبي بن كعب	371
أحمد الدين الأمرتسري	247
أحمد صبحي منصور	233
أحمد عصيد	230
أدونيس	217
أرسطو Aristo	58
إريك ولف	375
إسلام البحيري	230
آلان تورين	104
أنجليكا نويغرت	334
إينياس ابن بريام صاحب طروادة	206
بول ريكور Paul Ricoeur	58
بيير شونو	240
ثعلب؛ أبو العباس، أحمد بن يحيى بن زيد	296
جابر عصفور	226

535	جاكلين شابي
106	جان بوديار
115	جان فرنسوا ليوتار
125	جوس أورتیکا كاست
235	حسن الترابي
222	حسن حنفي
333	حمورابي
414	خليل عبد الكريم
71	Jacque Derrida دريدا
66	Wihem Dil They دلتي
165	دي مان
113	ديفيد هارفي
113	ديك هبدايج
105	رولان بارت
371	زر بن حبيش الأسدي؛ أبو مريم
433	زغلول النجار
650	زفر بن الهذيل
233	سامر إسلامبولي
246	سيد أحمد خان
103	شارل بودلير
123	شارل بولدير

65	F. Schleirmacher	شلاير ماخر
218		صلاح عبد الصبور
236		طه جابر العلواني
217		طه حسين
589		الطوفي
222		طيب تيزيني
236		عبد الكريم سروش
228		عبد الله العروي
246		عبد الله جكرالوي
224		عبد المجيد الشرفي
218		عبد الوهاب البياتي
217		عبدالعزیز المقاح
234		عدنان إبراهيم
609		عدي بن حاتم
238		علي جمعة
433		علي منصور الكيالي
274		عمران بن حصين
59, 64, 65, 67, 68, 69, 75, 76, 77, 78.....		غادامر
245		غلام أحمد برويز
123		غوستاف فولير
70	Michel Foucault	فوكو

105	 فولبير
167	 فيش
218	 كاتب ياسين
434	 كحيل عبد الدائم
170	 كلينث بروكس
67	 Martin Hridgger مارتن هيدغر
123	 مالا راميه
124	 مالكوم برادبري
453	 مُحمَّد أبو العلا
232	 محمَّد أبو القاسم حاج حمد
221	 محمَّد أركون
518	 مُحمَّد إقبال
220	 مُحمَّد الطالبي
247	 مُحمَّد خيرى قرباش أوغلو
433	 مُحمَّد راتب النابلسي
232	 مُحمَّد شحرور
223	 محمَّد عابد الجابري
218	 محمود درويش
227	 المنصف بن عبد الجليل
225	 نصر حامد أبو زيد
434	 نضال قسوم

70	Neitzche نيتشه
226	هاشم الصالح
124	هربرت
229	هشام جعيط
104	هنري لوفيفر
79	هيرش
247	ياشر نوري
114	يورجن هابرماس
81	Jurgen Habermas يورجين هابرماس
130, 217	يوسف الخال

ثبت المصطلحات.

المصطلح.....	الصفحة
الاجتهاد الاستصلاحي	632
الاجتهاد الإنشائي	623
الاجتهاد البياني	624
الاجتهاد الجزئي	637
الاجتهاد الجماعي	636
الاجتهاد القياسي	627
الاجتهاد	611
الإجماع	628
الاستدلال	629
الاستشراق	480
الاستغراب	480
الإسماعيلية	556
الإعجاز العلمي للقرآن الكريم	432
الانتشار (Dissemination)	164
الأنطولوجيا Ontologie	59
الإيديولوجية	112
الإيماء	629
البداء	580
البنويّة	70, 106, 146, 172, 173, 226

148	 البيوغرافي
343	 تاريخية
627	 تخريج المناط
281, 296	 الترادف
70	 التفكيكية
631	 تنقيح المناط
598	 حقيقة شرعية
597	 حقيقة عرفية
597	 حقيقة لغوية
412	 خطة التأريخ المبدع
412	 خطة التأنيس المبدعة
412	 خطة التعقيل المبدع
133	 الداروينية
630	 الدوران
112	 دوغمائية
133-121	 الرمزية
630	 السر والتقسيم
133-121	 السريالية
641	 السلفية
106	 سوسولوجيا
162	 السيميولوجي

630	 الشبه
506	 شمعدان
111	 الشموليّة
111	 الشيوعيّة
559	 الصوفيّة
630	 الطرد
108	 العبثيّة
109	 العقلانيّة
362	 علم الجرح والتعديل
111	 العنصريّة
492	 عهد التقليد
111	 الفاشيّة
133	 الفرويديّة
59	 الفيلولوجي
333	 قانون حمورابي
574	 القراءة الشاذة
249	 القرآنيين بالحد الأدنى
249	 القرآنيين بالحد الأعلى
556	 الكيسانية
110	 Post-modernism ما بعد الحداثة
121	 الماركسية

133	 الماركسيّة
410	 مبدأ الرشد
411	 مبدأ الشمول
410	 مبدأ النقد
551	 المعتزلة
630	 المناسبة
556	 المنصوريّة
351	 المنهج الإستيمولوجي
634	 المنهج الاصطفائي الترجيحي
375	 المنهج الأنثروبولوجي
357	 المنهج البنيوي
643	 المنهج التسويغي (التبريري)
356	 المنهج الماركسي
111	 النازيّة
628	 النص الصريح
442	 نظرية التطور
331	 النقد الإيجابي
330	 نقد التصحيح
329	 النقد الخارجي
330	 النقد الداخلي
331	 النقد السلبي

330		نقد المصدر
556		الهائمية
121		الواقعية
133		الوجودية
61		Hermès

ثبت القواعد الأصولية

القاعدة الأصولية.....	الصفحة
الاجتهاد لا ينقض بمثله.....	650
الاجتهاد يتجزأ.....	651
الأدلة التشريعية ناشئة عن القرآن الكريم.....	573
الاستصلاح حجة.....	663
الأصل براءة الذمة.....	خ
اعتبار المآلات حجة.....	663
أفعال المكلفين التي تعلقت بها الأحكام الشرعية، إن كان المقصود بها مصلحة المجتمع عامة فحكمها	
حق خالص لله وليس للمكلف بها خيار، وتنفيذه لولي الأمر. وإن كان المقصود بها مصلحة المكلف	
خاصة، فحكمها حق خالص للمكلف وله في تنفيذه الخيار. وإن كان المقصود بها مصلحة المجتمع؛	
والمكلف معاً؛ ومصلحة المجتمع فيها أظهر، فحق الله فيها الغالب، وحكمها كحكم ما هو حق	
خالص لله. وإن كانت مصلحة المكلف فيها أظهر، فحق المكلف فيها الغالب، وحكمها كحكم ما	
هو خالص للمكلف.....	663
الأمر بالشيء نهي عن ضده.....	595
باب الاجتهاد مفتوح لا يغلق.....	651
تعريف القرآن الكريم بالأحكام أكثره كلي.....	574
تفسير القرآن على التوسط والاعتدال.....	576
الحقيقة الشرعية مقدمة على الحقيقة العرفية.....	594
الحقيقة الشرعية مقدمة على الحقيقة اللغوية.....	594
الحقيقة العرفية مقدمة على الحقيقة اللغوية.....	594

594	الحقيقة اللغوية ترجح على الحقيقة الشرعية لسبب.....
596	حمل المطلق على المقيد.....
596	الخاص يقضي على العام.....
596	دلالة العام على أفراده ظنية.....
596	دلالة العام على أفراده قطعية.....
663	سدّ الذرائع.....
	قاعدة " إذا تردد اللفظ الصادر من الشارع بين أمور فيحمل أولاً على الحقيقة الشرعية، فإن تعذر
596	حُمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده ﷺ، فإن تعذر حُمل على الحقيقة اللغوية".....
670	قاعدة" اعتبار المآلات حجة.....
664	قاعدة" الاستصلاح حجة.....
682	قاعدة" سدّ الذرائع حجة.....
575	القراءة الشاذة حجة ظنية.....
575	القراءة الشاذة لا توجب علماً وعملاً.....
573	القرآن الكريم هو المصدر الأساسي للتشريع.....
573	القرآن قطعي الثبوت، ودلالته قطعية أو ظنية.....
594	القرآن كلّ حقيقة لا مجاز فيه.....
573	القرآن كلّ محكم باعتبار، وكلّه متشابه باعتبار، وبعضه محكم وبعضه متشابه باعتبار ثالث.....
649	كلّ تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل.....
649, 652	لا اجتهاد إلاّ من مجتهد.....
649	لا اجتهاد في مورد النص.....
655	لا يجوز إبطال التأويل القديم بتأويل جديد يختلفان في العصر ولو بدليل آخر.....

594	المجاز ثابت في اللغة والقرآن
	المدني من السور ينبغي أن يكون منزلا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني
575	بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل
651	مراعاة الخلاف
593	مراعاة دلالة التضمن والمطابقة والالتزام
	المقصد العام للشارع من تشريعه الأحكام هو تحقيق مصالح الناس بكفالة ضرورياتهم، وتوفير حاجتهم
	وتحسينياتهم. فكل حكم شرعي ما قصد به إلا واحد من هذه الثلاثة التي تتكون منها مصالح الناس.
	ولا يراعى تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بحاجي، لا يراعى حاجي ولا تحسيني إذا كان في مراعاة
662	أحدهما إخلال بضروري
595	موجب الأمر الوجوب
595	النهي يقتضي التحريم
576	وقوع النسخ في القرآن الكريم

ثبت الفروع التطبيقية

المسألة.....	صفحة ورودها
إباحة المحرمات لتحقيق مصلحة البلاد	669
الأساس في الحياة هو الإباحة.....	290
التأويل العلمي لخلق الإنسان	441
تغيير موسم الصيام لأشهر الشتاء في المناطق الحارة بناء على المصلحة	668
الحجاب	387
حكم " الانتحار " في القراءة الاجتماعية التأويلية المعاصرة	394
حكم الإجهاض خلال الأربعة أشهر الأولى من	449
خطة " السهم الموجه " Vecteur orienté عند الطالبي، وعلاقتها بقاعدة اعتبار المآلات	671
خطة السهم الموجه لإبطال الاسترقاق	673
ربا المصارف	420
سداد القروض والتأويل المقاصدي الحديث	423
السهم الموجه في قضايا الحياة الاجتماعية	676
قاعدة النسخ دليل على حاكمية المصلحة.....	589
قضية الحجاب عند شحور	656
القوامة	292
القول بعدم وجوب الزكاة فيما عدا الذهب والفضة من الأثمان	642
مسألة الحجاب في التأويل المعاصر	599
مفهوم الإيمان والإسلام	286
الميراث	389

نقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد في البلدان التي تتخذ من الأحد عطلة أسبوعيّة بحجة المصلحة 667

نموذج الميراث في قراءة الحداد 581

ثبت الموضوع

- الإهداء 4
- جميل الشكر والعرفان 5
- مقدمة أ
- أهمية الموضوع وأسباب اختياره: ت
- إشكالية البحث: ث
- حدود الدراسة: ج
- أهداف البحث: ح
- منهج البحث: خ
- منهجية البحث د
- الدراسات السابقة: ر
- صعوبات البحث: ش
- خطة البحث: ص
- الفصل التمهيدي: الأسس المفاهيمية 1
- المبحث الأول: التأويل في اللسان العربي 3
- المطلب الأول: أصل التأويل في لغة العرب 4
- الفرع الأول: إرجاع الأمر وردّه 4
- الفرع الثاني: سياسة الأمور وإصلاحها وحسن رعايتها وتديرها وتقديرها وجمعها وإصلاحها 5
- الفرع الثالث: معنى تحري الأمر وطلبه، ومعنى النقصان والضمور، ومعنى النجاة: 6
- الفرع الرابع: خلاصة المعنى اللغوي للتأويل: 7

المطلب الثاني: علاقة التأويل بالتفسير.....	9
الفرع الأول: التأويل هو نفسه التفسير.....	9
الفرع الثاني: التأويل "تفسير الكلام الذي تختلف معانيه وتشكل":.....	10
الفرع الثالث: تحليل الفروق بين التفسير والتأويل:.....	11
الفرع الرابع: خلاصة القول في الفرق بين التفسير والتأويل.....	13
المبحث الثاني: التأويل في الاصطلاح القرآني.....	14
المطلب الأول: مواطن ورود لفظة "التأويل" في القرآن الكريم.....	15
الفرع الأول: استقراء لمادة "أول" واشتقاقاتها في القرآن الكريم.....	15
الفرع الثاني: استقراء لمادة "التأويل" وحالاتها:.....	17
الفرع الثالث: خلاصة تحليلية:.....	19
المطلب الثاني: دلالات التأويل في الأسلوب القرآني.....	20
الفرع الأول: سياقات لفظة "التأويل" في القرآن الكريم وصفاتها.....	20
الفرع الثاني: معاني التأويل في القرآن الكريم.....	33
المبحث الثالث: التأويل في العلوم الإسلامية.....	37
المطلب الأول: التأويل عند المفسرين:.....	38
الفرع الأول: دلالة التأويل عند المفسرين في العصور الأولى.....	38
الفرع الثاني: دلالة التأويل في استعمال المفسرين المتأخرين:.....	38
المطلب الثاني: التأويل عند الأصوليين:.....	41
الفرع الأول: مفهوم التأويل في علم أصول الفقه وأهميته ومجالاته.....	41
الفرع الثاني: التأويل والتعليل في أصول الفقه.....	44

45.....	أولاً: معنى التعليل وأهميته.
47.....	ثانياً: العلاقة بين التأويل والتعليل في أصول الفقه.
48.....	الفرع الثالث: شروط التأويل وأنواعه.
54.....	الفرع الرابع: القواعد الأصولية وعلاقتها بالتأويل.
57.....	المبحث الرابع: الهيرمينوطيقا التأويل.
58.....	المطلب الأول: حقيقة الهيرمينوطيقا The meaning of Hermeneutic.
58.....	الفرع الأول: الأصل اللغوي للهيرمينوطيقا — الهيرمينوطيقا في الفكر الغربي القديم.
73.....	الفرع الثاني: تعريف الهيرمينوطيقا المعاصرة.
87.....	المطلب الثاني: الهيرمينوطيقا والتأويل.
87.....	الفرع الأول: الترجمات العربية لمصطلح الهيرمينوطيقا.
90.....	الفرع الثاني: مقارنة مصطلحية بين الهيرمينوطيقا والتأويل.
96.....	الباب الأول: مناهج التأويلات الحديثة — عرض ونقد.
99.....	الفصل الأول: مفهوم الحادثة ودعاة تطبيق مناهجها على النص الشرعي.
100.....	المبحث الأول: حقيقة الحادثة.
101.....	المطلب الأول: الحادثة بالمفهوم الغربي.
101.....	الفرع الأول: مفهوم الحادثة.
111.....	الفرع الثاني: مفهوم ما بعد الحادثة Post-modernism.
121.....	الفرع الثالث: الجذور التاريخية للحادثة.
127.....	المطلب الثاني: الحادثة في الحقل المعرفي العربي والإسلامي.
130.....	الفرع الأول: الحادثة المعربة.

139	الفرع الثاني: الحداثة الإسلامية.....
147	المبحث الثاني: التأويل الحداثي والنص القرآني.....
148	المطلب الأول: التأويل الحداثي.....
148	الفرع الأول: مراحل الهيرمينوطيقا.....
158	الفرع الثاني: ركائز الهيرمينوطيقا.....
176	المطلب الثاني: مسألة التراث في التأويلات الحداثيّة.....
176	الفرع الأول: مفهوم التراث في اللسان العربي.....
178	الفرع الثاني: استعمال لفظة (التراث) للدلالة على نصوص الوحي.....
182	الفرع الثالث: دلالة التراث في الاستعمال الحداثي.....
190	المطلب الثالث: ركائز ومميزات التأويلات الحداثيّة للنص القرآني.....
190	الفرع الأول: ركائز التأويلات الحداثيّة للقرآن الكريم.....
215	الفرع الثاني: مميزات التأويلات الحداثيّة للنصّ القرآني.....
219	المبحث الثالث: أبرز دعاة تطبيق مناهج الحداثة على النصّ الشرعي.....
222	المطلب الأول: الحداثيون الفلاسفة والأدباء.....
222	الفرع الأول: الفلاسفة المؤولة للنص الشرعي.....
226	الفرع الثاني: الحداثيون ذووا التخصص الأدبي العربي.....
230	المطلب الثاني: المؤرخون والقرآنيون والإعلاميون.....
230	الفرع الأول: الحداثيون ذووا التخصص الإعلامي والتاريخي.....
233	الفرع الثاني: القرآنيون دعاة التأويل الحداثي.....
237	الفرع الثالث: الدعاة والفقهاء والمفتون.....

244	المبحث الرابع: القرآنيون والحداثة والنص القرآني.
247	المطلب الأول: القرآنيون والحداثة.
249	الفرع الأول: النص عند القرآنيين.
252	الفرع الثاني: المنهج عند القرآنيين.
257	المطلب الثاني: القرآنيون ونصوص الوحي.
259	الفرع الأول: نصوص الوحي؛ المعنى ومنهج الثبوت.
277	الفرع الثاني: موقف القرآنيين من السنة النبوية.
283	الفرع الثالث: نماذج من تأويلات القرآنيين للنصّ الشرعي.
319	الفصل الثاني: المناهج المعاصرة في تأويل النصّ القرآني.
322	المبحث الأول: مناهج نقد الكتاب المقدس والتأويل الحداثي للقرآن الكريم.
323	المطلب الأول: المنهج الفيلولوجي.
324	الفرع الأول: المنهج الفيلولوجي ونقد الكتاب المقدس.
327	الفرع الثاني: المنهج الفيلولوجي في التأويلات الحديثة للقرآن الكريم.
331	المطلب الثاني: المنهج التاريخي وتأويل القرآن الكريم.
336	الفرع الأول: المنهج التاريخي في دراسة الكتاب المقدس.
338	الفرع الثاني: المنهج التاريخي والفهم الحداثي للقرآن الكريم.
342	خلاصة نقدية:
344	المبحث الثاني: المنهج اللساني (l'inguistique).
345	المطلب الأول: مبررات توظيف المنهج اللساني في تأويل النصّ القرآني.
345	الفرع الأول: طبيعة النصّ القرآني:

346	الفرع الثاني: مصداقية النصّ القرآني
346	الفرع الثالث: موضوع الدراسة (النصّ القرآني):.....
348	المطلب الثاني: نقد المنهج اللساني في تأويل النص الشرعي.....
348	الفرع الأول: لغويّة النص.....
349	الفرع الثاني: المنتج الثقافي
351	الفرع الثالث: تنجيم القرآن (التشكّل):.....
355	المبحث الثالث: المنهج الإبستمولوجي (الدلالي Epistimologie).....
358	المطلب الأول: مبررات توظيف المنهج الإبستمولوجي في تأويل النص الشرعي.....
358	الفرع الأول: عدم كفاءة المناهج الأخرى في قراءة النص
362	الفرع الثاني: كفاءة المنهج الإبستمولوجي في قراءة (النص التراثي).....
364	المطلب الثاني: نقد المنهج الإبستمولوجي في تأويل النص الشرعي.....
364	الفرع الأول: مناقشة دعوى عدم كفاءة المناهج أخرى في فهم النصّ الشرعي:.....
368	الفرع الثاني: مناقشة دعوى كفاءة المنهج الإبستمولوجي في قراءة النص الشرعي:
379	المبحث الرابع: المنهج الأنثروبولوجي (Anthropologie).....
383	المطلب الأول: العلوم الاجتماعية وتأويل النصّ القرآني.....
384	الفرع الأول: مبررات توظيف علم الاجتماع التأويلي في النص الشرعي.....
389	الفرع الثاني: بعض أحكام قضايا المرأة من منظور علم الاجتماع التأويلي.....
398	الفرع الثالث: حكم "الانتحار" في القراءة الاجتماعية التأويلية المعاصرة.....
405	المطلب الثاني: الإسلاميات التطبيقية وتأويل النص الشرعي.....
405	الفرع الأول: جدوى الإسلاميات التطبيقية.....

407	الفرع الثاني: مناقشة مقال "فراغات النصّ القرآني..."
411	المبحث الخامس: المشاريع التأويلية الحديثة في مجابهة التأويلات الحداثيّة.
412	المطلب الأوّل: مشروع التأويل الحداثي المبدع (الحداثة الإسلاميّة).
413	الفرع الأوّل: مبادئ الحداثة الإسلاميّة.
415	الفرع الثاني: خطط الحداثة المبدعة.
418	المطلب الثاني: مشروع التأويل المقاصدي الحديث.
420	الفرع الأوّل: الحاجة إلى التأويل المقاصدي.
424	الفرع الثاني: التأويل المقاصدي في الميدان العملي.
435	المطلب الثالث: مشروع التأويل العلمي للقرآن الكريم.
439	الفرع الأوّل: مبررات وضوابط التأويل العلمي للقرآن الكريم.
445	الفرع الثاني: التأويل العلمي في الميدان التطبيقي.
445	أولاً: التأويل العلمي لخلق الإنسان.
453	ثانياً: التأويل العلمي وحكم الإجهاض خلال الأربعة أشهر الأولى من الحمل.
464	المبحث السادس: التأويلات الحديثة للنصّ القرآني؛ المآلات وعوامل الإخفاق.
465	المطلب الأوّل: أسباب إخفاق المشاريع الحديثة لتأويل القرآن الكريم.
465	الفرع الأوّل: سوء القصد، ودخالة الغرض.
468	الفرع الثاني: سوء العمل.
470	المطلب الثاني: مآلات التأويلات الحداثيّة للخطاب القرآني.
471	الفرع الأوّل: انتهاك الثوابت والمقدسات.
473	ثالثاً: تميع المفاهيم.

473	الفرع الثاني: إبادة المناهج الأصيلة والجهود العلمية السابقة:
479	الباب الثاني: التأويلات الحديثة: تأصيلاً ونقداً أصولياً.....
480	الفصل الأول: روافد وبواعث تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم.
485	المبحث الأول: بواعث تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم.
486	المطلب الأول: الفواعل المباشرة في تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم.....
486	الفرع الأول: الاستشراق والاستغراب.
488	أولاً: دور الاستشراق في التأسيس للتأويلات الحديثة.
490	ثانياً: دور الاستغراب في تأسيس التأويلات الحديثة.
491	الفرع الثاني: الجاهزية للاختراق.
492	أولاً: ضعف أو غياب الوازع الديني.
494	ثانياً: الضعف الحضاري للمسلمين.....
496	ثالثاً: شيوع التقليد وتراجع حركة الاجتهاد.
500	رابعاً: الحروب الأهلية والانقسامات الداخلية.
501	خامساً: الغلو في الدين والتمزق المذهبي.
503	سادساً: قصور الفهم وعدم التخصص.....
506	الفرع الثالث: القدرة على الاختراق.
510	المطلب الثاني: الفواعل غير المباشرة في تكوين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم.
510	الفرع الأول: مسألة اللغة.....
512	الفرع الثاني: البعث الحضاري.....
515	أولاً: حرية الرأي.

517		ثانياً: تقويم التراث
521		المطلب الثالث: التذرع ببعض قواعد الشريعة الإسلامية.
521		الفرع الأول: قاعدة الشمول.
521		أولاً: تجليات شمولية الشريعة الإسلامية ولوازمها.
525		ثانياً: موقف التأويلات الحديثة من قاعدة الشمولية.
528		الفرع الثاني: قاعدة الختم.
529		أولاً: مفهوم خاتمية الرسالة المحمدية.
530		ثانياً: موقف التأويلات المعاصرة من قاعدة خاتمية الشريعة الإسلامية.
540		المبحث الثاني: روافد التأويلات الحديثة للقرآن الكريم.
541		المطلب الأول: الروافد الأساسية للتأويلات الحديثة للقرآن الكريم.
541		الفرع الأول: الروافد الاستشراقية للتأويلات الحديثة للقرآن الكريم.
545		الفرع الثاني: المناهج والقوانين الغربية المعاصرة.
546		أولاً: العلمانية مقابل الحاكمية.
551		ثانياً: حقوق الإنسان في الفكر الغربي.
552		المطلب الثاني: ثنائية العقل والوحي.
554		الفرع الأول: حدود العقل وآفاقه في الميزان الشرعي.
556		الفرع الثاني: التأويلات المعاصرة والعقل عند مدرسة الرأي.
558		الفرع الثالث: التأويلات المعاصرة والعقل عند المعتزلة.
562		الفرع الرابع: التأويلات المعاصرة والفكر الباطني.
570		المطلب الثالث: روافد فرعية خادمة.

570	الفرع الأول: التفسيرات والفتاوى الشاذة.....
574	الفرع الثاني: الأحاديث الضعيفة والموضوعة.....
576	الفصل الثاني: التأويلات الحديثة والقواعد الأصولية.....
579	المبحث الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالقرآن الكريم والألفاظ والدلالات.....
580	المطلب الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالقرآن الكريم.....
583	الفرع الأول: قاعدة "وقوع النسخ في القرآن الكريم".....
586	الفرع الثاني: تناول التأويلي المعاصر للقاعدة.....
600	المطلب الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالألفاظ ودلالاتها.....
	الفرع الأول: قاعدة "إذا تردد اللفظ الصادر من الشارع بين أمور فيحمل أولاً على الحقيقة الشرعية، فإن تعذر حُمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده ﷺ، فإن تعذر حُمل على الحقيقة اللغوية".
603	
606	الفرع الثاني: تناول التأويلي المعاصر للقاعدة.....
614	المبحث الثاني: مباحث الاجتهاد وقواعده.....
618	المطلب الأول: الاجتهاد ومباحثه الأصولية.....
620	الفرع الأول: شروط الاجتهاد.....
626	الفرع الثاني: مجالات الاجتهاد وأنواعه.....
630	المطلب الثاني: مناهج ومزالق الاجتهاد المعاصر.....
630	الفرع الأول: الاجتهاد في معرفة الرجال (القائم بالاجتهاد أو التأويل).....
631	الفرع الثاني: الاجتهاد الإنشائي.....
642	الفرع الثالث: المنهج الاصطفائي الترجيحي.....

643	الفرع الرابع: منهجي الاجتهاد الجماعي والاجتهاد الجزئي.....
646	الفرع الخامس: المنهج الظاهري.....
651	الفرع السادس: المنهج التسويغي (التبريري).....
653	الفرع السابع: أبرز مزالق الاجتهاد المعاصر.....
657	المطلب الثالث: القواعد الأصولية في باب الاجتهاد.....
660	الفرع الأول: قاعدة "لا اجتهاد إلا من مجتهد".....
	الفرع الثاني: قاعدة "لا يجوز إبطال التأويل القديم بتأويل جديد يختلفان في العصر ولو بدليل آخر".
663	
667	المطلب الرابع: القواعد الأصولية للتأويل المقاصدي.....
672	الفرع الأول: قاعدة "الاستصلاح حجة".....
678	الفرع الثاني: قاعدة "اعتبار المآلات حجة".....
691	الفرع الثالث: قاعدة "سدّ الذرائع حجة".....
698	الفرع الرابع: من مزالق التأويلات المقاصدية المعاصرة.....
702	الخاتمة.....
720	ثبت المصادر والمراجع.....
767	ثبت الآيات القرآنية.....
785	ثبت الأحاديث النبوية.....
788	ثبت الأعلام المترجم لهم.....
793	ثبت المصطلحات.....
798	ثبت القواعد الأصولية.....

801.....	ثبت الفروع التطبيقية
803.....	ثبت المواضيع

ملخص الأطروحة.

تشهد الساحة الفكرية جدلاً كبيراً حول التأويلات الحديثة للقرآن الكريم، وبين الجمود المطبق، والتحرر المطلق، تبرز ضرورة الوصول إلى توازن فكري متحرر ومنفتح على التطور في حدود الوحي. من أجل ذلك، تسعى هذه الأطروحة الأكاديمية إلى بحث إشكالية المقاربة بين التأويلات الحديثة للقرآن الكريم والقواعد الأصولية، بمنهج نقدي مقارنة؛ حيث تنتقد التأويلات الحديثة للقرآن الكريم على مستويات مختلفة: المناهج، والمنطلقات، والاستمدادات، والغايات، والتطبيقات، ثم مقارنتها بالقواعد الأصولية للاجتهد والتأويل؛ من حيث المناهج النظرية والفروع التطبيقية المتنوعة. كما يبرز المنهج الاستنباطي والاستدلالي في استنباط النتائج، والاستدلال للآراء المختلفة؛ حيث يمكن من قبولها أو ردّها أو الترجيح بينها، ويطبق ذلك على القواعد الأصولية أيضاً. وبين فصول الأطروحة عرض وتحليل للمناهج والآراء الفكرية، وتعريف بأبرز المؤولة المعاصرين، وبيان لمعاني المصطلحات اللغوية والعلمية والفلسفية بفضل توظيف المنهج الوصفي التحليلي.

تتميز هذه الدراسة بشمولها للشقين النظري والتطبيقي، وبحثها لأبرز المناهج التأويلية الحديثة الفاعلة في الساحة الفكرية المعاصرة؛ اللغوية، والحداثية، والعلمية، والمقاصدية، في ضوء القواعد الأصولية. وإنّ من أهم نتائج البحث أنّ **جُلَّ التأويلات الحداثية** هي مشاريع معادية للإسلام والقرآن، تنطلق من إيديولوجيات علمانية مناهضة لكلّ القيم والأخلاق السامية، وترتكز على الريّة والنقد والتفكيك لكل النصوص دون استثناء، وهي تفتقر عن المنهج الأصولي وقواعده، افتراق تباين وتناقض، ما يحتم رفض توظيفها —على ما هي عليه— في فهم وتأويل النصّ القرآني. فيما لم يلمس لمشروع **الحداثة المبدعة** أي أثر علمي في الساحة التأويلية. بينما يبرز **مشروعاً التأويل العلمي والتأويل المقاصدي** كأهم المشاريع التأويلية الحديثة الجادة؛ التي ينبغي أن تُعنى باهتمام خاص من قبل العلماء والباحثين **المختصين**؛ إذ لا يزال البحث فيهما غرضاً، يحتاج إلى ضبط وتقعيد وتوسع وتعمق خاصة في قضايا (التأويل، والتعليل، والاستصلاح، ومناهج التنزيل)، وهما (التأويل العلمي والتأويل المقاصدي) —إذا ما أحسن استغلالهما— يفتحان آفاقاً أوسع لهذا الدين، ويسهمان في حلّ كثير من الإشكالات التي لا تزال عالقة تحتاج إلى الفصل فيها. كما أن أهم ما يجب الانشغال به في الحاضر هو ضرورة إدراك الحاجة الماسّة لتجديد تأويل القرآن الكريم بما يناسب معطيات العصر، وتدارك مواطن التقصير، واستفراغ الجهود من أجل تكوين علماء قادرين على هذه المهمة الجليلة.

الكلمات المفتاحية: التأويلات الحديثة، التأويل الحداثي، التأويل العلمي، التأويل المقاصدي، القواعد الأصولية.

Thesis Abstract.

The intellectual arena is witnessing intense debate around modern interpretations of the Qur'an. Between rigid stagnation and absolute liberalism, there emerges a pressing need to reach a balanced intellectual approach—free yet open to development within the bounds of divine revelation. Accordingly, this academic thesis seeks to explore the issue of the relationship between modern Qur'anic interpretations and the foundational principles of Islamic legal theory, using a critical and comparative methodology. It critiques modern interpretations of the Qur'an at several levels: methodologies, premises, sources, objectives, and applications. These are then compared with the principles of *ijtihad* and traditional interpretation, examining both theoretical frameworks and applied branches. The thesis also highlights the role of deductive and inferential reasoning in extracting conclusions and evaluating diverse viewpoints—accepting, rejecting, or weighing them—while applying the same analytical rigor to traditional jurisprudential principles. Throughout its chapters, the thesis presents and analyzes major interpretive approaches and intellectual views, introduces leading contemporary interpreters, and clarifies linguistic, scientific, and philosophical terminology, employing a descriptive-analytical method.

This study is distinctive for its inclusion of both theoretical and practical dimensions. It explores the most prominent modern interpretive trends within contemporary intellectual circles—namely linguistic, modernist, scientific, and purposive (*maqāṣid*-based) approaches—through the lens of traditional principles.

Among the most important findings is that many modernist interpretations stem from secular ideologies that often oppose Islamic and Qur'anic values. These approaches rely heavily on skepticism, critique, and deconstruction of all texts, diverging sharply from traditional methodology, necessitating their rejection in their current form as valid tools for interpreting the Qur'an. The "creative modernity" project, in particular, has shown no meaningful scholarly impact.

By contrast, **scientific interpretation** and **purposive interpretation (maṣlaḥah-based)** appear as the most serious and promising modern approaches. These demand special scholarly attention, as they remain underdeveloped and require thorough grounding, expansion, and depth—especially in areas like interpretation, legal reasoning, reform, and contextual application. When properly employed, these approaches may open new horizons for Islamic thought and help address many unresolved issues.

Finally, the thesis underscores the urgent need to renew Qur'anic interpretation in alignment with contemporary realities, remedy existing shortcomings, and invest in training scholars capable of carrying this noble responsibility.

Keywords: Modern interpretations, Modernist hermeneutics, Scientific interpretation, Purposive interpretation, Foundational legal principles.

The People's Democratic Republic of Algeria

Ministry of Higher Education and Scientific Research



Emir Abdelkader University of
Islamic Sciences
Algeria – Constantine



Modern Interpretations of the Holy Qur'an

A comparative critical study in light of the principles of
jurisprudence

A thesis submitted for a doctorate, third stage,
L.M.D.

Department: Islamic Sciences - Sharia -
Specialization: Contemporary Studies in Jurisprudence
and Principles

Prepared by:

Reguibi fatma zohra

Professor supervision:

Boubakeur badache

Amir cheribet	Emir Abdelkader University of Islamic sciences	President
Pr: Boubakeur Badache	Emir Abdelkader University of Islamic sciences	reporter
Abd arrahmen khelfa	Emir Abdelkader University of Islamic sciences	discussant
Ali mihobi	Emir Abdelkader University of Islamic sciences	discussant
Merzouq alamri	University of batna	discussant
Abd alqader djafer	University of Gardaia	discussant

University season:1446-1447H/2025-2026AD