الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشّعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية — جامعة ـ 1 ـ أحمد بن بلّة

قسم الحضارة الإسلامية

التّجديد والاجتهاد في تأويل النّص القرآني بين الإصلاحيين والحداثيين

(دراسة نقدية مقارنة)

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدّكتوراه في العلوم الإسلامية

تخصّص : اللّغة والدّراسات والقرآنية

من إعداد الطالب:
محمّد نذير أوسالم

تحت إشراف الدكتور:
سلطاني الجيلالي

لجنة المناقشة:

أ.د. قلايلية العربي	جامعة وهران - 1 -	رئيسا
أ.د. سلطاني الجيلالي	جامعة وهران - 1 -	مشرفا ومقررا
د . بن نعمية عبد الغفار	جامعة وهران - 1 -	عضوا
أ.د. رابح دوب	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا
أ.د . كروم بومدين	جامعة تلمسان	عضوا
أ.د. محمد بن اعمر	جامعة تلمسان	عضوا

الموسم الجامعي:1436 ـ 1437 هـ / 2015 ـ 2016 م

الإهداء

أُهدي هذا البحث المتواضع

إلى والديّ الكريمين اللّذَين ربياني صغيرا ،وحرَصا على تعليمي حرصا كبيرا ،

وإلى زوجتي الّتي تحمّلت معي العبء دون شكاة ابتداء ومصيرا ،

وإلى إخواني وأخواتي وسائر الأقرباء المقرّبين ، فأنعم بهم عونا ونصيرا ،

وإلى كل الإخوان الأصفياء ،و الأصدقاء الأوفياء الّذين دعوا لِيَ دعاء وفيرا،

وإلى كلّ شهيد ضحّى بالنّفس والنّفيس ليحيا هذا الوطن وترتفع راية الدّين

فيه خفّاقة عالية،وإلى كلّ عالم عامل يسعى جُهده لبيان هدايات القرآن بعيدا

عن تنطّع المتنطّعين ـــ من الغالين فيه في الطرف الأوّل والمنحرفين به في

الطرف الثّاني ـــ فتوسّطوا في فهم الدّين فقدّروه تقديرا ،

فإلى هؤلاء جميعا أُهدي أسمى التّحيّات تملأ الجوّ عَرْفا وعبيرا.



"أصل خراب الدين والدّنيا إنّما هو من التّأويل الّذي لم يرده الله ورسوله بكلامه ولا دلّ عليه أنّه مراده ،وهل اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتّأويل ؟ وهل وقعت الأمّة في فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتّأويل ؟ فمن بابه دُخل إليها ،وهل أُريقت دماء المسلمين في الفتن إلا بالتّأويل؟

وليس هذا مختصّا بدين الإسلام فقط ، بل سائر أديان الرّسل لم تزل على الاستقامة والسّداد حتّى دخلها التّأويل ،فدخل عليها الفساد ما لا يعلمه إلا ربّ العباد ."

قاله ابن قيّم الجوزية في إعلام الموقعين ،250/4

.

شكر وتقدير

جاء في الأثر أنّه ـــــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــــ قال : " **مَن لم يشكر النّاس لم يشكر الله**"؛وأحسن بالإمام الشّافعي حين قال : " **الحرّ من راعى وداد لحظة وانتمى إلى من علّمه لفظة** " .

عند تمام هذه الرّسالة أدركت أنّ أَوْلى النّاس بالشّكر الجزيل والثّناء الجميل ،هو أستاذي الكريم ،المشرف على هذه الرّسالة ،الأستاذ الدّكتور الجيلالي سلطاني ،الّذي ما فتئ يزوّدني بتوجيهاته الصّائبة ،ويشجّعني على مواصلة البحث وإتقانه ،ويعاتبني أحيانا لما يراه منّي من التّأخر والتّقصير في إنجاز العمل ،وهو عتاب ـــ والله ـــ لا يعدو أن يكون كعتاب الوالد لولده ،كان بذلك كلّه يصبو إلى أن يستوي البحث على سوقه،فذلك مبلغ المنى ومنتهى سعادة المشرف والباحث في آن واحد .

فله منّي مرّة أخرى جميل الشّكر ،ولسائر الأساتذة الّذين أفدت منهم من قريب أو بعيد،وأخصّ بالذّكر الأستاذ الدكتور عبد الكريم بكري الّذي يعود له الفضل الأوّل في فتح مشروع اللّغة والدّراسات القرآنية في معهدنا ،فجزاه الله عنّا كلّ خير .

فمن الوفاء أيضا أن أتوجّه بالشّكر والتّقدير إلى كلّ من أمدّني بيد العون من أستاذ أو صديق ،في قليل أو كثير .

وأشكر كلّ مَن حَمَل معي همّ هذا البحث وتمنّى تمامه ،من الأصدقاء الأوفياء الذين ما فَتَرت ألسنتُهم لحظة في أن يسألوني عنه كلّما لقِيتهم ،وما توانوا يوما في الدّعاء لي بالتّوفيق والتّيسير .

فللّه الحمد كلّه والشّكر كلّه ،و﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ ﴾ ،فهو خير من أعان وسدّد،ووفّق وأيّد .

بسم الله الرّحمن الرّحيم

مقدَّمة:

الحمْدُ للّه الّذي أَنزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عِوجا ،قَيّمًا ،ذلك الكتاب المجيد أنزله اللّه لنقرأه ونتدبّره ،ونَسير معه سَير العارفين بمسالكه حتّى نسعد فلا نَشقى ،ونعِزّ به فلا نَخزى ؛و الصّلاة والسّلام على مَن أُنزل عليه هذا الكتاب فبلّغه كما نُزِّل إليه ،فتلقّفه الصّحب الكرام رضي الله عنهم حتى حفظوه ووعَوه ،وتعلّموا حِكمه وأحكامه ،وراموا به العلم والعمل معا ،ثمّ تتابعت الأجيال جيلا بعد جيل فأحسنوا التعامل معه ،فهاهو القرآن بين أيدي الناس كما أنزله الله أوّل مرّة محفوظا مصونا .

اللّهمَّ يسِّر لليُسرى ،وجنّبني معضلات العُسرى ، ووفِّق إلى كلّ صواب،و جنِّبني كلّ زلل ،ربّ سدّد وأعن ؛وبعد :

فما من عصر من العصور إلاّ ويظهر فيه من ينظر في كتاب الله ،يباشر تفسيره،ويستكشف معانيَه،تارة بالاعتماد على الأثر،وتارة بإعمال الفكر والنّظر؛تتابَع المفسرون الواحد تلو الآخر،وما من أحد منهم إلاّ وله ما يميّزه عن سواه،وقد تفاوتت اجتهاداتهم ،وتباينت ـــ في تأويل القرآن ـــ قدراتهم في التّجديد،سواء تعلّقت الِجدّة باكتشاف معان مبتكرة لم تكن معلومة من قبلُ،أم تعلّق التّجديد باكتشاف وسائل جديدة تُعين على فهم النّص القرآني بما لم يتسنّ لمن سبق.

فالتّجديد أحد خصائص الإسلام ،جاء في شأنه أحاديث صحيحة ،تُشيد بآثاره الطّيبة على الدّين نفسه ،بعد ما قد يعلوه من غبار الزّمان ،ولا يزال النّاس من عصر إلى عصر يُشيدون بكلّ من تظهر على يده معالم التّجديد في الدّين في شتّ مجالاته الواسعة.

ودعوى التّجديد ليست بالأمر الهيّن ،فالّذي يدّعيه أو يُنسب إليه من قِبَل غيره،لابدّ أن يُعَدّ من أهل الرّسوخ في العلم ،ثمّ إذا ما وقعت آثاره الفكرية في أيدي النّاس ،قيل ـــــ على سبيل المثال ـــــــ إنّ هذا ممّا لم يسبق إليه،وهذا تفسير لم يتقدّمه إليه أحد ،ويكون ذلك بالقدر الذي يترك أثره في واقع الناس سواء في فكر من جاء بعده من العلماء والباحثين،أو ترك أثره في دنيا المجتمع ، في طريقة عيشهم وسبلِ ارتفاقهم؛ولا يكون المجدّد ناجحا إلاّ بالقدر الّذي يحقّقه من النّجاح في تغيير ما تكدّر

من الفكر،وما تبدّد من سؤدد الأمّة ،وما تحجّر من الرّؤى حول الإنسان والكون والحياة ، وما أصاب التّصور من اللّوثة المادية.

نُسب كثيرون إلى التّجديد ،ولكن لا يمكن القطع لهم بذلك ،وقد وقع الخلاف بين علماء الأمّة منذ القرون الأولى للإسلام إلى أيامنا هذه في تحديد المجدّدين ،وحول صفة التّجديد ومجالاته.

ففي العصور المتأخرة نُسبت بعض الأسماء اللاّمعة إلى التّجديد من أمثال محمّد عبده ،الّذي كان له أعظم الأثر في عالم الفكر ،والأدب ،والتّفسير ،وغيرها من المجالات الرّحبة ،شمل تأثيره أقطارا كثيرة ،ولا تزال آثاره العلمية والفكرية باقية تُسطّرها الأقلام وتلوكها الألسن ،تارة بالرّفض وتارة بالقبول.

والأستاذ الإمام ـــ كما يلقّبه أصحابه ـــ وإن كان يجنح إلى العقل حتّى لَيكاد يُعتبر معتزليا ـــ ولم يكنه ـــ ،ويتعامل مع القضايا الدّينية والسّياسية بكثير من التّحرر والتّفتح إلا أنّه لم يترع عن نفسه لبوس الشّرع ،ولم يؤوّل ما أَوّله من بعض آي القرآن ـــ شاطًّا بعقله إلى ما لا تسعفه فيه أساليب اللّغة ولا ظواهر النّصوص ـــ إلاّ حمايةً للقرآن وعلومه في مواجهة الهجمة الشّرسة الّتي كانت تُوجَّه إليه من قِبل أعدائه ،وقد يكون في تفسيره نوعٌ من الانبهار بالحضارة الغربية ،ولكنَّه انبهار من يرى أنّ في الإسلام ما يوازي ،أو يضاهي ،أو يواكب تلك الحضارة ،ولكنّ دفاع المنفعل لا يخلو من الشّطط في كثير من الأحيان.

وأمّا الّذي يدعو إلى التّساؤل ،بل والغرابة أيضا ما أقرأ في كثير من البحوث والمقالات أن بعض الحداثيين يعتبرون أنفسهم امتدادا لمحمّد عبده ومدرسته ،وأنّهم امتداد لحركة التّجديد ،بل هم مَن يستحق أن يُنعت بصفة الاجتهاد والتّجديد ،ممّا يدفعهم إلى طرح مقولاتهم الفكرية في علاج قضايا الدّين رافعين ـــــــ في بعض الأحيان ـــــــ راية مقاصد الشّريعة بما يتّفق ورؤاهم الحداثية ،وينهجون نهجا تجديديا في قراءة النص القرآني وتأويله ،يصطدم مع موروث القرون في تأويل النص القرآني وفقه الشريعة،بل والتنكّر له ورمي من يسير على خطا تلك القرون بكلّ نقيصة ومثلبة .

ذلكم ما دفعني إلى أن أختار هذا الموضوع لرسالة الدّكتوراه ،أقارن فيه بين المدرستين الإصلاحية و الحداثية ،لأجل تبيِّنِ أوجّه الاتفاق والافتراق بينهما في تأويل النّص القرآني ، والأبعادِ التّجديدية والاجتهادية فيهما ،وكشفِ الحجاب عمّا يكتنف المدرسة الحداثية من الغموض لدى من لم تسعفه الفرصة للاطّلاع على أفكارهم في مجال الدّراسات القرآنية ؛فوسمتُ الموضوع المقترح بِ : **التّجديد والاجتهاد في تأويل النّص القرآني بين الإصلاحيين والحداثيين : (دراسة نقدية مقارنة)** .

الإشكالات :

فإشكال هذا البحث مجملا يتمثّل في تأويل النّصوص الدّينية ،والطّرق المعتمدة في ذلك.

أمّا من حيث التفصيل فيبدأ بمثل هذا التّساؤل،لِمَ تلك الفوارق الجوهرية ،والاختلافات المتناقضة عند التّأويل ؟

مع كون النّص واحدا ،هذا عند الأقدمين ،كالّذي نجده في مقالات الفرق الإسلامية المستلّة من تأويلاتهم للنّصوص الدّينية،ومثلَه نجده عند أصحاب الدّيانات الأخرى.

وكذا ما نجده من التّأويلات الحديثة لدى بعض الحداثيين العَرَب خاصّة ،وما يُطلق عليه في عُرف بعضهم "القراءات الجديدة للنّص الدّيني".

ومِن تلك القراءات ما يصطدم بالموروث الدّيني في العقائد والتّشريعات والأخلاق إلى حدّ التّناقض ،بل والخروج الصّارخ عن مفهوم النّص و منطوقه .

وحينها نسأل عمّ هي الآليات الّتي تعصم المؤوِّل من الخروج عن مراد النّص ،أو ما يقارب المراد؟

وهل يصحّ أن نطبّق "الهرمونيطقية" أي "التّأويلية" على النّص القرآني،كمّا تطبّق على سائر الكتب السّماويّة؟

كما يطرح السؤال نفسه إزاء سائر الآليات التي تولّدت عن المناهج الفلسفيّة والإنسانية والعلمية التي عَرفت ولادتها في الغرب بعد عصر التنوير وهي التي لا

يزال الكثير منها مستمرا ،ولـــَمـــّا تعرف الرّكود إلى يومنا هذا ،بعد أن تجاوزت مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة .

فالحداثيون يستعملون من المناهج الحديثة من الألسنيات ،والأنتروبولوجيا ،وعلم الاجتماع ،وعلم مقارنة الأديان ،وغيرها من المناهج ،وهم يعتقدون أنّها أنجع في استكشاف معاني النّصوص الدّينية،وقد أثبتت جدواها بتطبيقها على العهدين القديم والحديث ، بعيدا عن المناهج القديمة التي ما عادت تنفع في هذا العصر ،ولم يبق لها من أسباب البقاء شيء،لتجدّد المعارف وتشعُّب القضايا وتعقّدها ؛ولذلك تداعى الحداثيون إلى مائدة القرآن ،وقالوا لِمَ لا نفعل مع النص القرآني مثلما فعل الحداثيون الغربيون من قبلُ ؟،وكان أركون أكثرهم تحمّسا لما أسماه القراءات الجديدة ،ورأى أن الفكر الإسلامي تأخّر في هذا المجال ،وكان بذلك الرّائدَ لتتابع دراساته في مجال الإسلاميات التّطبيقية ،التي أثمرت نظرات تجديدية حول النصوص الدّينية بصفة عامّة ،والنّص القرآني بصفة خاصّة ،وباقي العلوم التي ارتبطت بالقرآن ،وجاء بعده أمثال نصر أبو زيد الّذي شغل الدّنيا بأفكارٍ استحدَثها حول علوم القرآن ،ومفهوم النّص القرآني بتطبيق علم الألسنيات والهرمونبيطيقا ،والتعامل معه كأيّ نص أدبي بإسقاط صفة التّقديس ،والتنكّر للمناهج القديمة في اعتماده على قواعد في اللغة أو أصول الفقه أو علوم القرآن والتفسير .

علما أن الشارع ـــــــ كما يقول فتحي الدّريني ـــــــ عبّر عن " مقاصده بواسطة الأساليب الاستعمالية العربية فإنّ له أساليب استعمالية شرعية أخرى يعبّر بها عن مراده ، لا بدّ من الإلمام بها ليحصل فقه مراد الشّارع من خطابه. "[المنهج الأصولي/ الإدريسي **64**]

تناول هذا البحث مسائل الاجتهاد ،والتّقليد،والتّجديد ، والتّأويل ،والتّفسير ،والرّأي ،والأثر والعقل ،والنّقل ، والتّشابه،والإحكام،هذه وغيرُها مباحثُ سال فيها حبر كثير وتضاربت حولها الرّؤى،فمُلئت بها الصّحف،وهي مسائل يدندن حولها الحداثيون ،ويقارعون فيها الأقدمين والمحدَثين سواء من الإصلاحيين

المتشرّعين أو الإصلاحيين العقليين ،أو من المحافظيين سلَفيين وصُوفيين ؛إنّهم يَسْعون إلى استبدالها بما عندهم من الأفكار ،أو تضمينها من المعاني الجديدة ما لا يسعفهم فيها عقل أو نقل،ولا يجدون له مساوياً من آراء الأقدمين ،وما ذلك إلا حرصا منهم على زحزحزة معالم التّراث،وإزاحة مقدّمات تلك العلوم ،بحجة التّطوير أو التّجديد ،استنادا إلا حقّهم في حرية الابتكار وعدم الالتزام بحدود الأقدمين وقواعدهم ،وعدم الالتزام بالنّصوص الدّينية وتقديسها والتّسليم لها ،أو التّسليم لمن أخذ منها من الفقهاء والمفسِّرين وعلماء الكلام وغيرهم ،فتلك أقوال إنّما كانت لعصور سلفت لم يبق لها أيُّ مبرر للبقاء ،أمّا تلك النّصوص القرآنية فهي أيضا نصوص تاريخية تُفهم وَفق زمانها ،ولا مكان لها في غير زمانها ،فما فُهم منها في القرون الأولى ذهب مع من عاش معها .

ليس من نافلة الكلام أن أجلب في هذا البحث معالم ومعاني مصطلحات شرعية كثيرة ،وما حدّد لها من الضّوابط والأبعاد اللّغوية والشّرعية والعقلية ،بما سمحت به المــُنّة وفق مصادر التراث المطبوعة المتيسّرة ،وكذا مراجع المعاصرين من المتشرِّعين والمفكّرين المتمسّكين بالفكر التّراثي ، حتّى تكتمل صورتُها وتتّضح بالقدْر الّذي يرفع عنها اللَّبس ،وتستعصي على الذّوبان في غيرها من المعارف المادية والفلسفة الغربية ،ولئلا ينطلي على الأغرار ومريدي الحقّ ما يثار حولها من غبار الشّبهات،وألّا يُلاط بها أقوال الحداثيين ومناهجهم المشكِّكة في كلّ موروث .

خطة البحث

الباب الأوّل :الفكر الإسلامي :(مِن سَعة الاجتهاد والتَّجديد إلى ضِيق الجُمود والتَّقليد)

الفصل الأوّل : من طَوَارِق غلق باب الاجتهاد إلى مصارع الجُمود الفِكريّ والتّقليد

المبحث الأوّل: التّقليد وغلق باب الاجتهاد

1 ـــــــــ **تعريف التّقليد**

أ)في اللّغة

ب)في الاصطلاح

2 ـــــــــ غلق باب الاجتهاد :

المبحث الثّاني : ميادينُ التّقليد ومظاهرُه

1 ـــــــــ ميادين التّقليد و الجمود :

أ) ميدان التّشريع

ب) ميدان التّفسير

2 ـــــــــ **مظاهر التّقليد والجمود**

أ) التّأليف في عصر التّقليد والجمود :

ب) التّعليم في عصر التقليد والجمود :

الفصل الثّاني : صناعة الفكر بين مفاصل الاجتهاد ومطالع التّجديد

المبحث الأوّل :الاجتهاد (مفاهيم وحقائق وآفاق)

1 ـــــــــ **تعريف الاجتهاد :**

أ) في اللّغة

ب) في الاصطلاح

2 ـــــــــ دواعي الاجتهاد :

3 ـــــــــ مجال الاجتهاد :

4 ـــــــــ أنواع الاجتهاد :

5 ـــــــــ الاجتهاد بين الظاهرية والجمهور:

6 ـــــــــ محلّ الرأي من الاجتهاد :

أوّلا: تعريف الرأي

أ)تعريفه في اللغةً

ب)تعريفه في الشّرع

ثانيا: الاجتهاد بالرّأي

ثالثا: الرأي والتّفسير

رابعا :محاذير التّفسير بالرّأي

خامسا :دواعي التّفسير بالرّأي

المبحث الثاني : ماهية الاجتهاد بين العَتاقة والحداثة

1 ـــــــ الاجتهاد بين المحافظين والحداثيين :

2 ـــــــ الحداثيون والمنظومة الفقهية :

أ) الفقه الإسلامي

ب)شروط الاجتهاد

ج) مجال الاجتهاد

المبحث الثّالث:التّجديد (مفاهيم وحقائق وآفاق)

1 ـــــــ تعريف التّجديد :

أ) تعريفه في اللّغة

ب) احتراز

ج) تعريفه في الشّرع

2 ـــــــ أصالة التّجديد في الفكر الإسلامي :

3 ـــــــ حديث التّجديد :

4 ـــــــ شروط التّجديد :

5 ـــــــ التّجديد عند الحداثيين :

أ) حقيقته

ب) أوجه التّرابط بين الاجتهاد والتّجديد

6 ـــــــ ميادين الاجتهاد والتّجديد :

أولا : في اللغة

ثانيا : في الفقه

ثالثا : في أصول الفقه

رابعا :في التفسير

الباب الثّاني : تَأْوِيلُ النَّصِّ الْقُرْآنِي بَيْنَ الْإِعْمَالِ وَالْإِهْمَال

الفصل الأوّل :التّأويل مَفَاهِيمُ و احْتِرَازَات ـــــ رَوَافِدُ وَضَوَابِط

المبحث الأول:التّأويل،مفاهيم واحترازات :

1 ـــــ تعريف التّأويل

أ) **تعريفه في اللّغة** :

ب)التّأويل في الاصطلاح القرآني الخاص :

ج) التّأويل في الاصطلاح الشرعي العام :

2 ـــــ تداخل ما بين التأويل والتفسير

3 ـــــ المفسّرون و التّأويل

4 ـــــ مجالات التأويل وشروطه

المبحث الثّاني:روافد وضوابط :

1 ـــــــ إشكالية المتشابه والمحكم

2 ـــــــ جدلية العقل والنّقل

3 ـــــــ العقلانية مفاهيم وأبعاد

4 ـــــــ ضوابط تأويل النّص القرآني

5 ـــــــ الحداثيون و التأويل

6 ـــــ الحداثيون والتأويل (الهرمنيوطيقا/hermieunitique)

الفصل الثاني : **النَّص القرآني مفهومه وحقيقته ـــــ صُوَر التَّعامل معه**

المبحث الأول: النّص مفهومه وحقيقته:

1 ـــــــــ تعريف النّص

أ)تعريفه في اللغة

ب)تعريفه في الاصطلاح

2 ـــــــــ تعريف الوحي

أ) تعريفه لغة

ب) تعريفه شرعا

3 ـــــــــ حقيقة الوحي

4 ـــــــ الوحي بين المفهوم الديني والحداثي

المبحث الثاني :النّص القرآني ؛صورمن الإعمال أو الإهمال:

1ـــــــ النّص القرآني بين الأنسنة والتُقديس

2 ـــــــ النّص القرآني بين الثبوت والأسطرة

3 ـــــــ النّص القرآني بين الأرخنة والتّحكيم

4 ـــــــ النّص القرآني بين الغيبيّة والعقلنة

الباب الثّالث :الاجتهاد والتّجديد في تأويل النّص القرآني بين الإصلاحيين والحداثيين

الفصل الأوّل : **الاجتهاد والتّجديد في تأويل النّص القرآني عند الإصلاحيين العقليين**

(هويّة ـــــ مراجع ـــــ نماذج)

المبحث الأوّل : محمّد عبده

أ) ترجمته

ب) جذوره الفكريّة

ج) معالم التّجديد والاجتهاد في تأويله(تفسيره)

المبحث الثّاني : أمين الخولي

أ) ترجمته

ب) جذوره الفكرية

ج) معالم الاجتهاد والتّجديد في تأويله (تفسيره)

الفصل الثّاني: **الاجتهاد والتّجديد في تأويل النّص القرآني عند الحداثيين العقلانيين**

(هويّة ـــــ مراجع ـــــ نماذج)

المبحث الأوّل : محمّد أركون

أ) ترجمته .

ب) جذوره الفكرية

ج) معالم الاجتهاد والتّجديد في تأويله (قراءة جديدة)

المبحث الثّاني : نصر أبو زيد

أ) ترجمته

ب) جذوره الفكرية

خاتمة

و هي التي سأُضمِّنها أهمّ النّتائج الّتي توصّلت إليها،وشتى الأفكار التي اختمرت في ذهني أثناء دراستي لتلك الآراء والمذاهب المتضاربة حول التّراث ،والتّجديد ،والنّص الدّيني ،ومناهج النّظر في المدرستين الإصلاحية والحداثية ،ولعلّ أن يضع فيها الباحث من الاقتراحات المفيدة ما يراه عونا لسائر طلبة العلم لمواصلة مثل هذه البحوث الفكرية الّتي لا تزال غضّة طريّة ،تحتفظ بنضارتها العلمية وبكارتها المعرفية لمن أراد أن يفتضَّها ، ويُفيد منها ما يدعم به الحقول المعرفية في شتّى التّخصّصّات،بل ويتطلّع إلى أفضل منها ممّا يُعدّ من الفتوحات التّجديدية التي يجود بها أصحاب القرائح والمَلَكات ،ويرنو إليها في كلّ عصر أصحاب الهمم العالية.

وفي الأخير أسأل الله أن يجعل من هذه الرّسالة ما يرفع بها درجاتنا في الدّنيا والآخرة،ويجعل صاحبها في شُعَب مَن يُنافح عن حِياض الدّين ،ويدفع عنها ما يشبِّه على النّاس حقائقه .

الباب الأوّل

الفكر الإسلامي

مِنْ سَعَةِ الاِجْتِهَادِ وَالتَّجْدِيدِ إِلَى ضِيقِ الْجُمُودِ وَالتَّقْلِيدِ

تمهيد

حينما ننظر إلى حركة الفكر في الإسلام ،نجدها قد وسِعت في طيّات جناحيها العالَمَين،عالمَ الغيب وعالمَ الشّهادة ؛بما أتيح للنّاس من آليات التّفكير المستخلَصة من القرآن،أو المأخوذة من العلوم الوافدة من الحضارات السّابقة على حضارة الإسلام .

لا شكّ أن الإسلام قد احتفى بالفكر والتّفكير ، وأعلى من أمر النّظر والتّدبر ، وبذلك تكون الأشياء كلُّها تحت نظر الإنسان ليصل إلى حقائقها ،ويكون الحكم عليها حكما صائبا،خاليا من أوشاب الأوهام والخرافة ،وبعيدا عن سلطان الختْل والجُور.

وحينذاك يمكن القول إنّ الفكر يشتغل ويتحرّك ،ويجول في ثنايا ذينك العالَمين ، ففيهما ينمو ويزداد نضجا ،ويستخرج ما استطاع من كلّ خبء ومستور ، وحينما تزدهر طبيعة الاجتهاد في نفوس أصحابها،التوّاقة إلى معرفة الجديد ، والغريب ، والمدهش ، سواء كان ذلك ممّا يحتاج إليه النّاس في مناحي حياتهم المختلفة،أم ممّا يكون ضمن التّرف العقلي الّذي يستهوي الفلاسفة والكلاميين،ومن يخوضون غمار المناظرات في شتّى فنون العلم ،منها الشّرعية كالفقه ،والتّفسير ، وأصول الفقه،أوعلوم العربية،وغيرها من الفنون الّتي طالت كلّ شعب الحياة.

تلك الأجواء جميعها تصنع رجال الاجتهاد ،وتبلغ بأصحابها إلى كل جديد ، والحركة الفكرية ما فتئت تُخرج الأفذاذ من أصحاب الفكر والاجتهاد ،وتصنع في أحيان كثيرة مجدِّدين كلّما ركن النّاس إلى الدّعة والاسترخاء ،وآثروا القديم وأنِسوا به ،فتنهض أفكار جديدة ، وملامح للتّجديد لا مناص منها لدى ذوي العقول اللّمَاحة ،الّتي تحبّذ دوما الخروج عن المألوف،وتضيق ذرعا بالرّكود الّذي يقضي على منابت الحياة في أيّة حضارة من الحضارات .

الناظر في تاريخ الحضارة الإسلامية سيجد تراجعا ظاهرا في مدى عنايتها بمجال الاجتهاد الفكري ، ليَخْلُفه ركود وجمود ،تخلّت عن عمل العقل الّذي يجدّد معالم الحياة الّتي تيبس كما ييبس النبات ، وتخربُ كما تخرب الدّيار ، وتَبْلى كما يَبْلى الثّوب ،وحينما تعتريها مثل هذه

المظاهر لابدّ من الاجتهاد لإقامة المعالم على ما كانت عليه ،وتجديدِها حتى تعود كسالف عهدها،بل وأحسن .

لم يكن النّاس في المراحل الأولى من الحضارة الإسلامية ،يحتفون بشيء كاحتفائهم بكلّ اجتهاد يحلّ معضلاتهم ،وما كانوا يلتفّون بشيء التفافهم بالمجتهدين منهم ،لا يَصْدُرون إلا عن منابع فكرهم فيما يُصلح أحوالهم ، خصوصا إذا تعلّق الأمر بالمسائل التّشريعية ،فإنّهم يبحثون ويبذلون من الوسع ما يعينهم على استنباط الحكم الذي يبلغ به صاحبه إلى درجة الطمأنينة،الّتي لا يشكّ معها أنّه قد أدرك به الحقّ الّذي لا يجوز له تجاوزه إلى رأي غيره ، وكلّ ذلك من تمام الثّقة بأدوات الاجتهاد الّتي اتخذها لنفسه مسلكا دون ما سواها .

تلك كانت حالَ النّاس من الاعتداد بالفكر والتّفكير ،والاجتهاد والتّجديد إلى أن تُسُوِّر جدارُ القرن الرّابع ، وإذا مناد ينادي فيهم ،أنْ قفوا دونكم ! عطّلوا عقولكم! اتركوا حُداء نُوقكم !فإنّ زمان الاجتهاد قد ولّى ،فحذار أن تتشوّف نفوسكم إليه ،فدون ذلك خرط القتاد ، فأدوات الاجتهاد قد صدئت ،وذهب عنها رونقها واضمحلّ رُوَاؤها،فمن ذا يقدر على تجديد العهد برونقها ؟أم من يستطيع أن يجلو عنها صدأها ؟ ذلكم هو النّداء الّذي أَغلق رِتاجا للاجتهاد ما كان لينغلق ،لولا ذلكم الصّوت النّشاز الّذي لا يجد له في الفكر الإسلامي ما يؤيّده أو يسنده .

وهنا سؤال يطرح نفسه ،هل أُغلق باب الاجتهاد بالفعل ؟وهل إغلاقه كان بفعل الصُّدفة ؟ أم هو لأجل صدّ من ليس له أهلا ؟ هذه الأسباب وغيرها احتمالات واردة تستدعي الوقوف عندها طويلا،لتحرير المظاهر التاريخية من سجن الأوهام الّتي تمنع الناس من إدراك الحقائق،وتلك الحقائق ـــ في المصطلح القرآني ـــ هي بصائر " ينبغي أن تكون لها السيادة ،أو الهيمنة على الفكر الإنساني العام،..... وإذا كانت تلك الحقائق تزداد ،وتتكاثر بعمق النظر والاجتهاد في البحث العلميّ الموضوعيّ المحرّر فكانت لذلك جديرة بالهيمنة ،والتوجيه،والريادة،أمكن القول،بأنّها ترسم السّبيل الأوحد القاصد إلى التّقدّم الإنسانيّ والحضاريّ الحقّ،عبر العصور في

أجياله المتعاقبة،لقوله ـــــ **عزّ وجلّ** ـــــ: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ﴾ ي[يوسف/**108**] " [1].

[1] فتحي الدّريني ،دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر،دار قتيبة ،لبنان،الطّبعة الأولى 1408هـــ/ 1988 م،:1/ و

الفصل الأوّل

من طَوَارِق غلق باب الاجتهاد

إلى مصارع الجُمود الفِكريّ

والتّقليد

تمهيد

المتّفقُ عليه بين أهل الفكر جميعا وُجوب نبذِ التقليد والجمود ،وتركِ ما كان عليه السّابق إما بإطلاق أو تقييد ،إذ ليس كل قديم ـــــــ عند البعض ـــــــ جمودا ،ولا كل جديد ـــــــ عند آخرين ـــــــ تطوّرا،وربّ قديم لا يعدو أن يكون تراثا لا يتجاوز مجاله الزماني والمكاني ،ومن هذه الرّؤى ينطلق الصِّراع بين ثلاثِ طوائفَ من النّاس ،فجامدٌ مقلّد لا يجد راحته إلا فيما تركه متقدّم ،وهذا لا يمكن تصنيفه ضمن أهل الفكر ،وطرف ثان لا يرى تلويث عقله المتنوِّر بالقديم،وحشوه ـــــــ في نظره ـــــــ بالصَّدِئ من التّراث،وفريق ثالث وسط بينهما يقف مع القديم حيث لامناص منه ،ويرنو إلى الجديد حتى لا يتجاوزَه الزمان ، ويتقهقرَ به المكان ،فيفوته ركب التّقدم والازدهار؛فللواقع سلطان لا يجوز تغافله،ولكن بالمقدار الذي لا يؤثِّر على المبادئ النبيلة ،والمقدسات الجليلة ،التي لا يصلح عيش الإنسان من دونها .

"إن التّخلّف العلميَّ لدى العرب والمسلمين ارتبط بتوقُّف الاجتهاد في ميدان الدّين .ولما كان التّجديد والاجتهاد الديني يمثّل إحدى القوى الدّافعة للإبداع في العالم الإسلامي فقد أدى إغلاق باب الاجتهاد إلى ضعف علمي ملحوظ وإلى تخاذل واضح بين العلماء في بقيّة التّخصّصات ، إذ إنّ الازدهار في علوم العقل كلّ لا يتجزّأ ، فالتّخلّف عن ركب التّقدّم العلمي في أيّ علم من العلوم دينيّةً كانت أو إنسانية ،يشير إلى اختلال التّقدّم الحضاري ككلّ ،وليس أدلّ على صحّة ما نقول إلّا النّظر في تاريخ الحضارات قديمها وحديثها ،فسنجد أيّ مظاهر التّقدّم تتكامل كلّها حينما تتوافر لها البيئة والمناخ الملائمان ."[1]

الإمام الدَّبوسي الحنفيّ حارب التّقليد ،واعتبره جهلا من صاحبه ،وأنّه ما وجد إلّا عند المتأخِّرين،أما السّلف فما كان يقلِّد بعضهم بعضا ،بل يبنون أمورَهم على الحجّة ،وديدنُهم الوحيد اتّباع ما كان عليه نبيّهم ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ من الهدي ،"فلمّا ذهبت التّقوى عن عامّة

---

[1] مصطفى النشار ،العقلية العربية بيت إنتاج العلم واستيراد الثقافة ،مجلة المستقبل العربي/ مركز الدراسات العربية ـــ بيروت؛ أكتوبر 1990 م /العدد رقم 200 / ص 116 - 136 .

القرن الرّابع،وكسلوا عن طلب الحجج جعلوا علماءهم حُجّة واتّبعوهم فصار بعضهم حنفيا ،وبعضهم مالكيا ،وبعضهم شافعيا،ينصرون الحجّة بالرّجال ويعتقدون الصّحة بالميلاد على ذلك المذهب ،ثمّ كلّ قرن بعدهم اتّبع عالمه كيف ما أصاب بلا تمييز ،حتّى تبدّلت السُّنن بالبدع ،وضلّ الحقّ بين الهوى ."[1]

قد استوقفتني كلمة قالها أبو حامد الغزالي حينما عزم على سلوك مناهج البحث الناجعة الّتي سطَّرها لنفسه ليصل إلى الحقيقة المفقودة في حياته النّفسية والرّوحية ،بعيدا عن تقليد الآباء والأساتيذ ،ليقرّر حينذاك قاعدة ذهبية لمن يريد الخروج من ربقة التّقليد ،وحبائل المألوف،وهو في ذلك يعبّر عن حقيقة نفسه الباطنة ،التّائقة إلى معرفة الحقيقة الخالدة ،فقال :" لا مطمع في الرّجوع إلى التقليد بعد مفارقته ،إذ من شرط المقلّد أن لا يعلم أنّه مقلِّد ،فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده ،وهو شعبٌ لا يُرأب ،وشَعَثٌ لا يُلَم بالتَّلفيق والتّأليف ."[2]

فمتى تنكسر زجاجة التّقليد عن العقول الرّاكدة ،ومتى تعود الأمّة إلى حال من سلف من علمائها المجتهدين،النّابذين سُبل التّقليد ، النّاهين عنه كنهي أحمد ابن حنبل :"لا تقلّدْني ولا تقلّد مالكا والشّافعي وتعلّم كما تعلّمنا ."[3]

---

[1] الدبوسي ،تقويم الأدلة في أصول الفقه،ص 399 .

[2] أبو حامد الغزالي ،المنقذ من الضلال ،ط الثانية ، 1985م ،دار الكتاب اللبناني ،بيروت ـــ لبنان ، ص 86 .

[3] أنور الجندي ، دط ،1979 م ،دار الرائد العربي ،بيروت ـــــ لبنان ،ص317 .

المبحث الأوّل: التّقليد وغلق باب الاجتهاد

1 ـــــــ تعريف التّقليد

أ)في اللّغة : جعل الشّيء في العنق محيطا به،والشّيء قلادة .[1] قَلّدْتُ المرأةَ فتقلّدت هي،ومنه **التّقليد في الدّين** ،وتقليد الولّاة الأعمال ،وتقليد البَدَنة: أن يعلّق في عنقها شيء ليُعلم أنّها هدْي،ويقال تقلّدت السّيف .[2]

ب)**في الاصطلاح** : قبول قول الغير من غير حُجّة،كأنّ المقلّد يطوّق المجتهد إثم ما غشّه به في دينه،وكتمه عنه من علمه ، ....[3] قال ابن خويزمنداذ البصري المالكي :"التّقليد معناه في الشّرع الرّجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه ،وذلك ممنوع منه في الشّريعة ،والاتّباع ما ثبَت عليه حجّة."[4]

كما يعرفه أبو حامد الغزالي بِقبول القول بلا حجة ،وليس ذلك طريقا إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع ،وذهب الحشويّة* والتعليمية** إلى أن طريق معرفة الحقّ التقليد ،وأنّ

---

[1] الطوفي ، شرح مختص الروضة في أصول الفقه ،ط الأولى ،2012 ،دار الكتب العلمية ،لبنان ،669/2 .

[2] الجَوْهري ،الصحاح ،ص962 .

[3] الطوفي ،669/2 .

[4] ابن عبد البرّ ، جامع بيان العلم وفضله ،117/2 .

* لها إسقاطات متعدّدة حسب اطلاقات الطوائف بعضها على بعض ،فعند الأشعرية هم الذّين أجروا الآيات القرآنية في وصف الذّات الإلهية على ظاهرها ؛وفي تراث المعتزلة يطلق على أهل الحديث لإحجامهم عن التأويل للنّصوص الموهم ظاهرها للتّجسيم والتشبيه .ينظر محمد عمارة،إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات،ص 370 – 371 ؛ ومحمّد الكتّاني ،موسوعة المصطلح في التّراث العربي (الديني والعلمي والأدبي) ،ط الأولى ،1435 /2014 ،دار الكتب العلمي ،لبنان ،854/1 ؛والتهانوي ،كشّاف اصطلاحات الفنون ،ط الثّالثة،2013/1434 ،دار الكتب العلمية ،لبنان ،543/1 .

**واحد من ألقاب الباطنية التي ذكرها أبو حامد الغزالي ؛وعرّفه بقول :" لقّبوا بها لأنّ مذاهبهم إبطال الرّأي وإبطال تصرّف العقول ،ودعوة الخلق إلى التّعليم من الإمام المعصوم ،وأنه لا مدرك للعلوم إلا بالتّعليم ." ،أبو حامد الغزالي ،فضائح الباطنيّة،تحقيق عبد الرحمن بدوي ،دط،1964/1372 ، الدّار القومية للطباعة والنّشر ،ص 17 .

ذلك هو الواجب وأنّ النظر والبحث حرام .... ؛ ثمّ أخذ يبطل هذه المقولة بمسالك عدّة تدلّ على نهجه في النّظر .[1]

ويعرّفه السّبكي محلّلا مآخذه ،ومحدِّدا مجاله ،ومُظهِرا حُكمَه قائلا:"التّقليد أخذ القول من غير معرفة دليله ،ويلزم غير المجتهد ،وقيل يشترط صحة اجتهاده ،ومَنَع الأستاذ***التّقليد في القواطع،وقيل لا عالم وإن لم يكن مجتهدا ،أمّا ظانّ الحكم باجتهاده فيحرم عليه التّقليد ..."[2]

وقبل هؤلاء يعرّف ابن خويز منداذ المالكي التّقليد ،مفرّقا بينه وبين الاتباع بقوله :"التّقليد معناه في الشّرع الرّجوع إلى قول لا حجّة لقائله عليه وذلك ممنوع منه في الشّريعة والاتّباع ما يثبّت عليه حجّة ."[3]

كما نبّه السّيوطي على هذا الفرق بين التّقليد والاتباع حين قال :"التّقليد عند جماعة من أهل العلم غير الاتّباع ،لأنّ الاتّباع هو أن تتّبع القائل على ما بان لك من فضل قوله وصحة مذهبه،والتقليد أن تقول بقوله وأنت لا تعرف وجه القول ولا معناه ."[4]

ولا يزال علماء الإسلام عبر عصور الحضارة الإسلامية يذمّون التّقليد ،ويؤلّفون في ذلك المؤلفات،كالْمُزَنِيِّ تلميذ الشّافعي في كتابه (فساد التقليد)،وابنِ عبد الحَكَم المالكي في كتاب (العلم)،وابنِ حزم في ثلاثة كتب في إبطال التّقليد ،وابنِ دقيق العيد في (السّديد في ذمّ التقليد)...وغيرهم كثير.[5]

---

[1] أبو حامد الغزالي ، المستصفى من علم الأصول ط الأولى ،1322 ه ،المطبعة الأميرية بولاق ،ط الثانية دار الكتب العلمية ،بيروت ـــــــ لبنان (مصوّرة) ،387/2 .

***يقصد الأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني (344 ه ــ 400 ه) ،من أئمة الشّافعية ،ومعدود من المجدّدين على رأس الأربع مئة. ينظر الذهبي ،سير أعلام النّبلاء ،ط الأولى ،1403 / 1983 ،تحقيق شعيب الأرنؤوط والعرقسوسي ،مؤسسة الرّسالة ،لبنان ،194/17 .

[2] المجموع الكامل للمتون ،ص216 .

[3] السيوطي ،الرّد على من أخلد إلى الأرض ،ص 106 .

[4] المرجع نفسه ،ص 102

[5] ينظر الرّد على من أخلد إلى الأرض ،ص 99 .

من خلال أقوال الفقهاء والأصوليين وعلماء الكلام يتبيّن جليّا أنّهم مُجمعون على نبذ التّقليد وذمّه،ولا يلجأ إليه العالم الحصيف ،لأنّ الشّريعة تؤخذ بإعمال العقل في أدلّتها،ويعظُم النّكير أكثر فأكثر إذا تعلّق الأمر بما سمّاه الأستاذ الإسفراييني بالقطعيات وهو مجال العقائد والإيمانيات،وقد عبّر الإمام السّنوسي عن ذلك في كُبراه " ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد فإنّها غير مُخلّصة في الآخرة عند كثير من المحقّقين ."[1]،ثمّ أخذ في شرحه بتفصيل طويل الذّيل ،داعما مذهبه بحجج عقلية وأخرى نقلية ،منتصرا لرأي الجمهور الّذي عليه "المحقّقون من أهل السّنة كالشّيخ الأشعري والقاضي*والأستاذ وإمام الحرمين**وغيرهم من الأئمّة أنّه لا يصحّ الاكتفاء به في العقائد الدّينية ،وهو الحقّ الّذي لا شكّ فيه ،وقد حكى غير واحد الإجماع عليه ،وكأنّه لم يعتدّ بخلاف بعض أهل الظّاهر،إمّا لظهور فساده وعدم متانة علم صاحبه ،أو لانعقاد إجماع السَّلَف قبله على ضدّه ."[2]

والإمام الشيرازيّ حينما يتكلّم عن إيمان المقلِّد يقول :"ثمّ يعتقدون أن التّقليد في معرفة الله ـــ عزّ وجلّ ـــ لا يجوز ،لأنّ التّقليد قبول قول الغير من غير حجّة ،وقد ذمّه اللّه تعالى فقال عزّ وجلّ :﴿ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ ﴾ [الزخرف/ 24] لـــمّا قالوا: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾[الزخرف/23] ؛ولأنّ المقتدين تتساوى أقوالهم ،فليس بعضهم بأولى من بعض ،ولا فرق بين النبيّ والمتنبي في ذلك .

وإذا كان الأنبياء ـــ مع جلالة قدرهم وعلوّ مترلتهم ـــ لم يدْعوا النّاس إلى تقليدهم من غير إظهار دليل ولا معجز ؛فمن نزلت درجته عن درجته ،أولى وأحرى أن لا يتّبع فيما يدعو

---

[1] محمّد بن يوسف السّنوسي ،شرح السنوسية الكبرى ، دار البصائر للنّشر والتّوزيع ،ت بلقرد بوكعبر،ص 189 .

* هو الإمام أبو بكر الباقلاني ،محمّد بن الطّيب بن محمّد بن جعفر(338 ه ــ 403 ه)، أحد أئمة المالكية ،انتهت إليه رئاسة الأشعرية ؛ينظر محمّد عبد الوهّاب الجابي ،معجم الأعلام ،ط الأولى ،1407 / 1987 ،الجفّان والجابي ،سوريا ،ص 723 .

** الجويني ،أبو المعالي ،عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمّد (419 ه/478 ه) ،من أئمة الشافعية و الأشاعرة . معجم الأعلام،ص 67 .

[2] المرجع نفسه ،ص 190 .

إليه من غير دليل،فعلى هذا لا يجوز تقليد العالم للعالم ،ولا تقليد العاميِّ للعالم ، ولا تقليد العاميِّ للعاميِّ،ولا تقليد العالم للعاميِّ .

فإن قيل لِمَ جوّزتم تقليد العاميّ للعالم في الفروع ولِم لا تجيزونها في الأصول ؟..

قيل لأنّ الفروع الّتي هي العبادات دليلها السّمع ،وقد يصل إلى العالم من السّمع ما لا يصل إلى العاميّ ،فلما لم يتساويا في معرفة الدّليل جاز له تقليده ،وليس كذلك الأصل الّذي هو معرفة الرّبّ عزّ وجلّ فإنّ دليلها العقل ،والعاميُّ والعالم في ذلك سواء ؛ فإنّ العالم إذا قال للعاميِّ :واحد أكثر من اثنين لا يقبل منه من غير دليل ،فالفرق بينهما ظاهر ." [1]

فمن خلال تلك النّقول والآراء ـــــ لهؤلاء العلماء وغيرهم ـــــ يتبيّن أنّ الفكر الإسلامي بأصوله الصّحيحة لم يجرِ في صناعة الفنون والعلوم في شتّى ميادينها على سَنَن التّقليد ،بل كان تحرير المسائل العلمية قائما على سوق الاجتهاد والنّظر العقلي،وما نفَقَت سوق التّقليد إلّا على أيدي مَن لم تسعفهم أدوات الفهم على النّظر في الأدلّة العقليّة أو السّمعية ،للاستنباط أو التّرجيح ،أو نبذ ما ينبغي نبذه من الأقوال الضعيفة،والآراء السّقيمة ،وكان أيضا من هؤلاء المقلّدة من ترك الاجتهاد واستمسك بذيول التّقليد هروبا من مغبّة الوقوع في مخالفة فُهوم السابقين ، لأنها ـــــــ حسبهم ـــــــ كانت هي الميزان الّذي يَزِنُون به أفكارهم وحياتهم كلَّها ،وأنّ مخالفتها يعني خروجا عن المألوف المصطفى،وفي بعض الأحيان قد يعدّ خروجا عن الدّين ،كما نظروا إلى ما ذهب إليه ابن تيمية من الاجتهادات والتّجديدات ،فحكموا عليه بالمروق،والخروج عن منهج الجمهور ؛ كما يعتقد بعضهم أنّ الحقّ لا يعدو مذهب أهل بلده،وفي أحسن الأحوال يعتقد أنّ الحقّ مع المذاهب الأربعة ،أما سواها فلا يُلتفت إليه .

---

[1] أبو إسحاق الشّيرازي ،الإشارة إلى مذهب أهل الحقّ ، 1420هـ /1999 م ،ت محمّد السّيد الجليند ،وزارة الأوقاف،القاهرة ـــ مصر، ص ـــ ص 111 - 112 .

يقول حسن العطار(*)عن آفة التّقليد ،وهو يصف أهل زمانه وطُرُقَ تحصيلهم ،ومدى جمودهم على أقوال المتأخّرين وعباراتهم ،ومَن ينظر في ذلك :"وفيما انتهى إليه الحال في زمن وقعنا فيه عُلم أنّا منهم بمنزلة أهل زمانهم ،فإنّ قصارى أمرنا النّقلُ عنهم بدون أن نخترع شيئا من عند أنفسنا،وَلَيْتَنَا وَصَلْنَا إِلَى هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ وقد اقتصرنا على النّظر في كتب محصورة ألّفها المتأخّرون المستمدون من كلامهم ،نكرّرُها طولَ عمرنا،ولا تطمح نفوسنا إلى النّظر في غيرها ،حتى كان العلم فيها انْحَصَرَ فِي هَذِهِ الْكُتُبِ فَلَزِمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ إِذَا وَرَدَ عَلَيْنَا سُؤَالٌ مِنْ غَوَامِضِ عِلْمِ الْكَلَامِ تَخَلَّصْنَا عَنْهُ بِأَنَّ هَذَا كَلَامُ الْفَلَاسِفَةِ وَلَا نَنْظُرُ فِيهِ أَوْ مَسْأَلَةٌ أُصُولِيَّةٌ قُلْنَا لَمْ نَرَهَا فِي جَمْعِ الْجَوَامِعِ فَلَا أَصْلَ لَهَا أَوْ نُكْتَةٌ أَدَبِيَّةٌ قُلْنَا هَذَا مِنْ عُلُومِ أَهْلِ الْبَطَالَةِ وَهَكَذَا فَصَارَ الْعُذْرُ أَقْبَحُ مِنْ الذَّنْبِ...."[1]

عمد أبو زهرة إلى ذكر طبقات الفقهاء ، منهم مجتهدون مستقلّون ، ومنتسبون ،ومجتهدون في المذهب ،ومرجّحون،أمّا الباقون فمقلّدة ،فمحافظون ومقلّدة دون السابقين "وهم الّذين لا يستطيعون فهم الكتب ،ولا التّرجيح بين الأقوال أو الرّوايات و لم يُؤْتَوا علما بترجيح المرجّحين،وتمييز طبقات التّرجيح ،وقد وصفهم ابن عابدين بقوله :لا يفرّقون بين الغثّ والسّمين ،ولا يميّزون بين الشِّمال من اليمين ،بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل ،فالويل لمن قلّدهم كلّ الويل ."[2]

قد يتغير مفهوم التّقليد ،فيحمل مدلولا مختلفا عند بعض المؤلّفين غيرَ الّذي عرفناه عند الأصوليين،وهو لا يقابل مصطلح الاجتهاد ،كالّذي نجده عند واضع كتاب "**تاريخ القرآن** " المستشرق الألماني تيودور نولدكه إذ يعتبر اتباع القرّاء للقراءة كما يجب أن يأخذها اللّاحق عن السّابق بتعبيره تقليدا ،وهي ـــــــــ بتعبير القرّاء ـــــــــ سنّة متّبعة ،والقرّاء أخذوا هذه

(*) حسن بن محمّد بن محمود العطّار (1190 ه ــ 1250 ه /1776 م ــ 1835 م) من علماء مصر . معجم الأعلام ص 205 .

(1) محمّد عمارة ،الاستقلال الحضاري ،ص 219 ؛ينظر حسن العطّار، شرح العطار على جمع الجوامع ،دار الفكر ،247/2 .

(2) محمّد أبو زهرة،أصول الفقه ،دار الفكر العربي ،القاهرة ،ص 317 .

العبارة من كلام سيبويه؛فاتصال سند القراءة بالنبيّ ـــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــ هي التقليد ـــ عند نولدكه ـــــ ،يضاف إلى المعيارين الآخرين للقراءة المتواترة، أن يوافق وجها من وجوه العربية ،وأن يوافق الرسم العثماني ، وبتعبيره أنّه كلّما اشتدّ الارتباط بالتّقاليد ـــــ هكذا بالجمع ـــــ تعيّن التّنازل عن الحقّ في النّقد .[1]

فبورود كلمة " **تقليد** " tradition عند نولدكه بالإفراد أو بالجمع في مجال القراءات ،قد يتوقّع المتتبّع لكلامه أنّ تلك الكلمة هي المصطلح الّذي يقابل الاجتهاد بالاصطلاح الأصولي ،والأمر يختلق في علم القراءات القرآنية ،فالكلمتان ليس بينهما تقابل أو تضاد ،فالأُولى لها معنى يصلح للقراءة ـــــ حسب اصطلاح هذا المستشرق ـــــ وإن لم يستعمله أصحاب القراءات ،أمّا الاجتهاد بمعناه الفقهي والأصولي فلا يجد مكانه في عالم القراءات[*]لأنّها لا تحتمل الاجتهاد ما دامت تقليدية أي سنّة متّبعة[**]،ولا تقبل النّقد وكما يقول:"وسبب عدم إيراد هذا المصطلح هو الفرق الجوهري بين الفقه والقراءة .ففي الفقه يوجد موضوع يعالجه المجتهد بناء على قواعد الأصول ويصدر حوله الحكم المتعلّق به ،وإذا كان القرار يعني الاختيار بين إمكانيات مختلفة ،فإنّ هذه الإمكانيات يضعها المجتهد وأقرانُه ؛أمّا في علم القراءات فالإمكانيات

---

[1] نولدكه ،تاريخ القرآن ،1938 م ،مكتبة ودار نشر ديتريش ،566/2 .

[*] يقول ابن الجزري :"فصوّب النبيّ ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ قراءة كلّ من المختلفين وقطع بأنها كذلك أنزلت من عند الله وبهذا افترق اختلاف القرّاء من اختلاف الفقهاء فإنّ اختلاف القراء كلّ حقّ وصواب نزل من عند الله وهو كلامه ـــ لا شكّ فيه ـــ واختلاف الفقهاء اختلاف اجتهادي والحق في نفس الأمر فيه واحد فكلّ مذهب بالنسبة إلى الاخر صواب يحتمل الخطأ،وكلّ قراءة بالنسبة إلى الأخرى حقّ وصواب في نفس الأمر نقطع بذلك ونؤمن به ..." ابن الجزري ،النّشر في القراءات العشر،دار الفكر ،52/1 .

[**] يقول أبوعمرو الدّاني "وأئمة القرّاء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية بل على الأثبت في النّقل والرّواية إذا ثبت عنهم لم يَرُدَّها قياس عربية ولا فشوّ لغة ،لأن القراءة سنّة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها." النشر في القراءات العشر ،دار الفكر ،10/1 - 11 .

المختلفة للقراءة موجودة منذ البداية ،بل ولها صفة ربانية ،تتساوى بها ـــــ حسب الرّأي السائد ـــــ وما على القارئ إلا الاختيار بينها ."[2]

2 ـــــــــ غلق باب الاجتهاد :

من أعظم الجرائم بل والنّكسات الّتي تصيب الأمم إيقافُ عقولها وتعطيلُها عن الاشتغال فيما خُلقت له ، ومنع الفكر عنها لإماتة سبل التّفكير المجدية ،ثُمّ تسليمُ قيادها للغير ـــــــــــ ولو كان للأحياء لهان الخطب ولكنّه للأموات في كثير من الأحيان ـــــــــــ كخضوع العبد لسيّده،بحُجَّة أنّ العلم إنّما حازه من تقدّم ،وهو مالك الصّواب والحقّ دونها،ومن جاء بعده إنّما قصاراه أن يكون تابعا لا يملك ابتكار أشياء جديدة تنافس في جدواها وقيمتها ما تَقدَّمها،وهذه التّصوّرات هي التي أنتجت فكرا عاطلا،وجمودا على القديم قاتلا ،فرضيت لنفسها التّقليد وركنت إليه النفوس مختارة حينا ومجبرة أحيانا أُخرى ،فالعاميّ والعالم سِيان ،الكلّ وَضع حدّا لعقله لا يتجاوزه ،و حواجزَ من الممنوعات تقيّده،فإن كان على مذهب فلا يصحّ له الخروج عنه،وإن كان أشعريّا فلا يجوز انتقاد عقيدته،وإن كان تلميذا فلا يجوز له تجاوز ما سطّره له شيخه ،وإن كان على طريقة صوفية ما،فالويل كلّ الويل أن يترك شيخه ويستبدل به غيرَه ، فالتّفسير في الأزمنة المتأخرّة يدور في فلك ما سطّره البيضاوي والجلالان[*]وما خُطّ من الشّروح والحواشي والتّقارير عليهما ،وعلم الأصول لا يعدو (جمع الجوامع) و (منهاج البيضاوي) وشروحَهما،وللنّحو،والبلاغة ،متون مخصوصة،وطرق في تلقينها محروسة ومنصوصة ،وهذا ينطبق على حَيَوَات النّاس جميعا ،ركود ،وجمود ،وجنوح إلى الرَّتابة الّتي تقتل الإبداع،ومَن

---

[2] المرجع نفسه 573/2 .

[*] هما جلال الدّين ،محمّد بن أحمد بن علي المحلّي ثمّ السمنودي من مصر ،(825 ه ــ 890 ه / 1422 م ــ 1485 م) ،فقيه شافعي . ينظر معجم الأعلام ص 670 ؛وجلال الدين ،عبد الرحمن بن أبي بكر السّيوطي(849 ه ــ 911 ه /1433 م ــ 1488 م) ،إمام حافظ مؤرّخ أديب ،له نحو 600 مصنّفا .المرجع نفسه ص 390 .

خرج عن المألوف فهو مارق ومبتدع ،خارق للإجماع ،ومفارق للجماعة قد حادّ الدّين وضادّ الجمهور،وحينئذ لا يستحق صاحبه إلّا الهجر أو السّجن أو الموت .

تلك هي حال النّاس قبل بزوغ فجر النّهضة ،وقبل ذلك عُرفت صيحات لعلماء كسروا قيود التّقليد ،وكانوا أبدا مع فتح باب الاجتهاد الّذي لا يحقّ لأحد غلقُه ،وكان السُّهْرَوَرْدِي(**) ـــــ وهو يذمّ التّقليد بإطلاق ـــــ يقول :"فليس العلم وقفا على قوم ليُغلق بعدهم باب الملكوت ... وشرّ القرون ما طُوي فيها بساط الاجتهاد ،وانقطع فيه سير الأفكار ، و انحسم باب المكاشفات،وانسدّ طريق المشاهدات . "[1]

بحثت عن أسماء مَن أغلقوا باب الاجتهاد ،فلم أجد فيما قرأت ما يدلّني عليهم ،بل وجدت اختلافا في العصر الّذي أغلق فيه هذا الباب ؛ويمكنني القول إنّه لم يغلق ،بل إنّها شرذمة من ضعاف العقول والهمم تنادت بغلقه بعد أن جمدت وتقاعست بصائرهم عن النّظر في النّصوص كما نظر فيها أوائلهم ،وركنَت إلى أقوال أحد فقهاء تلك المذاهب الأربعة لا ترنو عقولهم إلى سواها ،بل شمل التّقليد كلّ الميادين والفنون ،وطَبَق الأرض وعمّ الخافقين ، و لم يفلت من هذا الدّاء إلا ذوو الهمم العالية.

أمّا من تمكّن منهم من ولوج باب الاجتهاد ولَجه و لم يَلْوِ على شيء ،لذا لم تَعدِم القرون الخوالي من أن تُمِدّنا بين فينة وأخرى مَن يصلح أن يكون ضمن طبقات الفقهاء المجتهدين وفي مضمار العلماء المجدّدين ،قد يكثرون أحيانا ويقلّون أحيانا أخرى .

و قد أصاب عبد المجيد الشرفي حينما قال بعد أن قسّم مسار الثقافة الإسلامية ـــــ كما اصطلح عليه ـــــ إلى ثلاثة مراحل ،أولاها من القرن الأول والنّصف الأول من القرن الثاني وهي المرتكز والمرجعية لما بعدها ،والثانية من منتصف القرن الثاني إلى نهاية القرن الرّابع عهد

(**) يحي بن حَبَش بن أميرك ،أبو الفتوح ،شهاب الدّين ،السُّهراوردي (549 ه – 587 ه /1154 م – 1191 م) فيلسوف،اختلف المؤرّخون في اسمه ؛ولد في سهرورد (من قرى زنجان في العراق العجمي) .معجم الأعلام ص 937 .

[1] شهاب الدّين السهراوردي حكمة الإشراق ، ص 9 – 10 ،نقلا عن مصطفى طباطبائي ، المفكرون ا لمسلمون في مواجهة المنطق اليوناني ص 8 .

الاستقرار وبداية الانغلاق ،وهي الفترة الّتي شهدت تدوين أهم الآثار في التفسير والحديث وسائر العلوم الإسلامية،أما الفترة الموالية التي تبتدئ من القرن الخامس فهي عهد الجمود والمحافظة وفشوّ التّقليد على نطاق واسع.

فقال بعد ذلك عن فترة الجمود والانغلاق بأنّها "لم تَخْلُ من مساهمات طريفة ومبادرات رائدة،والفارق إذن بين هذه الفترات الثّلاث الكبرى إنّما هو في **نسبة الإبداع والتّفكير غير المقيّد بشروط مُجحفة وتعجيزية** ولا يعني البتّة أن هناك فوضى مطلقة في فترة وانعداما كلّيّا للتّفكير والاجتهاد في أخرى ." [1]

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن الحنابلة* بأسرهم لا يقولون بغلق باب الاجتهاد ،ولا يجوز عندهم((خلوّ الزّمان عن مجتهد لقوله ـــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــ "لا تزال طائفة من أمّتي ظاهرين على الحقّ حتى يأتي أمر الله)) ".

أمّا أبو إسحاق الإسفراييني ،فيقول :"وتحت قول الفقهاء لا يَخلي الله زمانا من قائم للّه بالحجة سرّ عظيم ."

كما قال ابن دقيق العيد :"هذا هو المختار عندنا ،لكن إلى الحدّ الّذي تنقضي به القواعد لسبب زوال الدّنيا في آخر الزّمان ."

وقال ابن عبد السّلام المالكي:"لا يخلو الزّمان من مجتهد إلى زمن انقطاع العلم كما أخبر به ـــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــ وإلا كانت مجتمعة على الخطأ ".[2]

---

[1] عبد المجيد الشرفي ،لبنات:ـ 1 ـ في المنهج وتطبيقه ،ط الثانية ،2011 م ،دار الجنوب للنّشر ،تونس ،ص 117 .

* يقول أبو زهرة :" وإذا كان باب الاجتهاد مفتوحا ،وإذا كان أجلّاء أصحاب أحمد وأتباعه قد استنكروا أن يخلو زمن من المجتهدين المطلقين المستقلين ،فإنّ ذلك المذهب يكون ظلا ظليلا لأحرار الفكر من الفقهاء . ولذلك كثر فيه العلماء المجدّدون في كلّ العصور ،وقد يترك بعض العلماء مذاهبهم إذا ما اطّلعوا على هذا المذهب ،ورأوا فيه الخصوبة والحرية في البحث ."أبو زهرة ،أحمد بن حنبل :حياته وعصره ـــــ آراؤه وفقهه ،د ط ،1418 ه / 1997 م ،دار الفكر ـــــ القاهرة ،ص 395 .

[2] السّيوطي ، الرّد على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض ،ص ـ ص 73 ـ 76 .

وأتّفق مع الباحثة شريف العمري حينما ذهبت إلى عدم اتفاق العلماء على وقت محدّد لغلق باب الاجتهاد [3]،كما أنّهم لم يحدّدوا اسم أول من دعا إلى غلقه إلّا ما يمكن تلقّفه من عبارة صاحب (**فواتح الرّحموت**) وإشارته حينما قال :" ومن النّاس من حكم بوجوب الخلوّ بعد العلّامة النّسفي،واختتم الاجتهاد به ،وعنُوا الاجتهاد في المذهب وأمّا الاجتهاد المطلق ،فقالوا :اختتم بالأئمة الأربعة حتى أوجبوا تقليدهم تقليد واحد من هؤلاء على الأمة ."

فالسُّؤال المطروح من هُم هَؤُلاء النَّاس الَّذين حكموا بوجوب غلق باب الاجتهاد ؟ ومتى أغلق ؟ لأن ربط غلقه بما بعد زمان النَّسفي* فمفتوح ،قد يكون بالسَّنين وبالقرون ،فالمسألة فيها تحكُّم ،قد تنغلق لها عقول من يريد الوصول إلى حقيقتها ،ومع ذلك سنجاري من حدَّدوا زمان الغلق ـــــ لا تسليما ـــ ولكنْ لمعرفة الأقوال وما ينجرّ عنها من المواقف والأحكام .

ورأيي في عدم انغلاق باب الاجتهاد ،سبقني إليه محمّد محمّد حسين الّذي حاول إظهار علّته بقوله : " لم يغلق ،ولكنّ المسلمين أحسّوا في العصور المتأخرة من أنفسهم عدم القدرة عليه،وأحسّوا أنّ أصول المسائل وفروعها في مختلف احتمالاتها قد فُصّلت تفصيلا ." [1]

يذهب أبو زهرة مذهب من يقول بعدم جواز خلوّ الزّمان من مجتهد مطلق حين يستوفي شروطه،فبذلك "يصان الدّين ويُحمى من افتراء المفترين ،ويمكن بيان جوهره نقيّا صافيا في كلّ عصر من العصور ،**ويمكن تطبيق أصوله من غير انحراف عن منهاجها ،ولا تزيد على أحكامها ،ولا خلعّ الرّبقة الدّينية**."[2]

ثمّ يقول :" ولا نعرف أنّ أحدا يَسُوغ له أنْ يغلق بابا فتحه الله للعقول ، .... حتى لقد ساغ لبعض من أفرطوا في التّقليد أن يقرّر أنّ تفسير القرآن والحديث لا داعي إليهما بعد أن أغلق باب الاجتهاد ولا حول ولا قوّة إلّا بالله ."[3]

---

[3] نادية شريف العمري ،الاجتهاد في الإسلام ، ط الثّانية ، 1404 ه / 1984 م ،مؤسسة الرّسالة ـــــــ بيروت ،ص 220 .

* عمر بن محمّد بن أحمد بن لقمان ،النّسفي الحنفيّ ،(461 ه ــ 537 ه / 1068 م ــ 1142) ،من أهل سمرقند ، ألّف كثيرا في التّفسير، والحديث ، والشروط ،وشُهر بالعقيدة النّسفية .ينظر سير أعلام النبلاء ،126/20 ،ومعجم الأعلام ص 552 التاريخ

[1] محمّد محمّد حسين ، الإسلام والحضارة الغربية ط الرّابعة ،1405 / 1975 ،مؤسسة الرسالة ،بيروت ،ص 51 .

[2] أصول الفقه ،ص 317 .

انغلاق باب الاجتهاد كان سدّا منيعا أمام الإبداع والابتكار،والاجتهادُ هو روح التّطور والسّؤدد العلميّ ،وبعضُ مَن قال بغلقه أراد سدّ ذريعة الولوج على حياض الاجتهاد لمن ليس أهلا لهذه الوظيفة الجليلة الّتي تستوجب شروطاً لا يبلغها إلا الآحاد من الناس من ذوي القدرات العقلية الفائقة ،مع إحاطة بعلوم عقلية ونقلية فصّل فيها الأصوليون في كتبهم(**)، إضافة إلى ملكات أخلاقية سامية تجعل المجتهد في عداد الصالحين الأتقياء ،حتّى لا يشوب اجتهادهم الهوى.

ولكنْ ذلك الاحتياط لم يؤتِ ثماره المرجوّة ،بل أدّى إلى نتيجة عكسية حين ولج بابته المفسدون على حدّ تعبير أحد الباحثين ،إذ قال :" إغلاق العقل بإغلاق باب الاجتهاد وإيقاف عملية التّفاعل والمدافعة والاجتهاد والتّجديد ،وإشاعة نوع من التّخوّف والهاجس الدّيني والشّعور بعقدة الذّنب لمن يحاول أن يجتهد في إدراك بعض دلالات النّص .. خاصّة وأنّ هذا الخوف لم يحل دون الفاسدين والمفسدين من القول في النّص الإلهي بأصواتهم ،ومحاولةِ تسويته بالنّص البشري،وأنسنته ليخضع لمعايير النّقد والنّقض و المراجعة والإلغاء كشأن النّص البشري ،وأنّ هذا الإغلاق وضع حاجزا نفسيّا أمام المؤمنين بمصدرية النّص الإلهي وقدسيته ،دون غيرهم من الفاسدين والمفسدين."[1]

والإمام الشّوكاني عدّ التّقليد من البدع الجالبة لكلّ بليّة ورزيّة ، حدث بسببها سدّ باب الاجتهاد ،وذلك وحده كاف في عدّه من مفاسده ،فإنها حادثة أدّت إلى رفع الشّريعة بأَسرها،واستلزم نسخ كلام الله ورسوله ،وتقديم غيرهما واستبدال غيرهما بهما .[2]

---

[3] المرجع نفسه ،ص 317 - 318 .

(**)وقد يعاد النظر في تلك الشروط ممّا يتناسب مع الواقع والمتوقّع ،بعيدا عن كلّ مثالية أوتعجيز،ولكن لا يحق لأيّ كان الطعن المطلق في تلك الشروط ،وإلا كان الاجتهاد بدونها تحللا ،من

[1] صالح قادر الزّنكي ،البعد المصدري لفقه النّصوص ،ط الأولى ، 1427هـ / 2006 م ، وزارة الأوقاف والشؤون الدّينية،الدّوحة ،ص 24 .

[2] ينظر الشوكاني ،القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتّقليد ،ت . عبد الرّحمن عبد الخالق ، ط الثالثة ،1403 هـ / 1983 م،دار القلم ،الكويت ،ص 65 – 66 .

المبحث الثّاني : ميادين التّقليد ومظاهره

1 ـــــــــ ميادين التّقليد و الجمود :

قد أسهب ابن عاشور في كلامه عن أسباب تخلّف العلم وطرق التّعليم في الأمّة الإسلامية بعد عصورها الزاهرة ،وكانت ظاهرة التّقليد فيها إحدى أهمّ الأسباب الخمسة عشر ،"وهو ناشئ عن الأسباب الماضية ـــــ هي مقيدة في كتابه ـــــ فإنّ تداخل العلوم وحبّ المشاركة في جميعها **وحرمة الأقدمين لا بدّ أن يسلب من النّفوس** حكم النّقد فتفي إلى التّقليد ،وتلك شِنْشِنَة قديمة أضرّت العلوم الإسلامية وقضت بالتّفرّقات الاعتقادية والفقهية ،وقديما نعى الغزالي وأبو بكر الباقلاني وغيرهما على التّقليد،ولكنّ الأكثرين اعتادوا أن لا يصيخوا إلى كلام العظماء إلا حيث جارى أهواءهم،وقد وجدتُ أنّ التقليد في العلوم هو الّذي ينشيء الإعجاب لعالميها بما علموا لأنّهم ما قلّدوا حتى غالطوا أنفسهم وظنّوا أنّ ما علموه منزّه عن الطعن والخطأ ، وأصبحت مناظرتهم وانصياعهم عمّا علموا شيئا عسيرا ."[1]

غلق باب الاجتهاد لا ينحصر في مجال أو مجالين بل يشمل جميع الميادين والفنون الّتي عرفها المسلمون إبّان حضارتهم ،فالمقصود إذن عالم الأشياء والأفكار ،ومجال العقل والنقل ،والعلوم الشّرعية والعقلية ،وما تعلّق بها من صياغة معانيها وأساليب عرضها وطرق تأليفها ،فالتّقليد انطبع على حياة النّاس بقصد وبغير قصد ، حتى صار من يخرج عن المألوف مبتدعا ،ولا يخطر ببال الكثير من الناس أن يكون أصحاب تلك الأفكار الجديدة من المجدّدين المجتهدين ،ولا يعترف له بفضل التّجديد في حينه،وربّما لا يعترف له إلا بعد حين من الدّهر ،كما حدث للشّاطبي الّذي عانى غربة لأجل أفكاره الاجتهادية الجديدة .

والآن أقتصر في بحثي على ميدانين عَرَفَا جمودا وتكلُّسا للصُوقِهما بموضوع البحث :

أ) **ميدان التّشريع** :

[1] أليس الصبح بقريب ص 159 – 160 .

ودعوى قفل باب الاجتهاد ـــــ كما قال مصطفى شلبي ـــــ سبّبت التّوقف عن التّقدّم في بعض موضوعاته حتى زاحمته القوانين الوضعية في كثير من بلدان الإسلام .[1]

تعطيل الاجتهاد استدعى فراغا تشريعيّا لا يتحمّله واقع النّاس المتغيّر ،فتتراكم بذلك القضايا العالقة،وقد تتكلّس أمامها عقول المقلّدة ،لأنّها لم تتعوّد الاشتغال في البحث عن الحلول المناسبة،وقد تتخلّف تلك القواعد الأصولية و الفقهية إزّاء تلك القضايا المعقّدة الّتي تتطلب أساليب جديدة للاستنباط قد لا تسعفها تلك القواعد المألوفة وحدها ،وإلا لم يكن ليتداعى علماء مجدّدون في العصور المتأخّرة إلى علم المقاصد الشرعية ليكون سندا لعلم أصول الفقه ،بدأ بتلك المبادرة الجريئة الإمام الشاطبي ،ثمّ عمّق النّظر في فكر المقاصد ابن عاشور ،ثمّ توالى بعدهم علماء وباحثون اقتفوا أَثَرَيْهُما في تثوير معاني المقاصد الشّرعية ومبانيه،فعلم المقاصد "وإن كان كجزء من وسيلة الاستنباط يعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضا ، إلّا أنّه في ذاته فقه في الدّين،وعلم بنظام الشّريعة ،ووقوف على أسس التّشريع ."[(1)]؛وكان هذا العلم ـــــ حسب عبد الله دراز ـــــ أكثر ضرورة للفقيه المجتهد من قواعد أصول الفقه [(2)] ،لأنّ القواعد الأصولية ـــــ كما يرى صبحي المحمصاني ـــــ تعين على فهم النّصوص،فكان معظمها أدوات تفسيرية ،يرجع الكثير منها إلى قواعد اللغة،بخلاف المقاصد فإنها إدراك لحكمة الشّارع من التّشريع ،وذلك هو الأليق بالاجتهاد والسبيل إلى الإصابة فيه .[(3)]

إنّ غلق باب الاجتهاد وتحجير النّظر حطّ من قيمة علم الأصول عند طالبيه ، فأودع في زوايا الإهمال،وأصبح كلمات تقال وبذلك قلّ تدريسه .[(4)]

---

[1] ينظر مصطفى شلبي ،الفقه الإسلامي بين المثالية و الواقعية ،1982 م ،الدّار الجامعية للطباعة والنشر ـــ مصر ،ص 26 .

[(1)] عبد الله دراز في تقديمه لكتاب الموافقات للشاطبي ،10/1 .

[(2)] المرجع نفسه ، ينظر حمّادي العبيدي ،الشاطبي ومقاصد الشّريعة ،ط الأولى ،1412هـ/1992م، دار قتيبة ،بيروت ،ص 179 .

[(3)] صبحي المحمصاني ،الدّعائم الخلقية للقوانين الشّرعية ،ص 311 ،ينظر حمّادي العبيدي ،الشاطبي ومقاصد الشّريعة ، ص 179 - 180 .

[(4)] ابن عاشور ،أليس الصبح بقريب ،ص 180 .

تلك هي حال أصول الفقه في عصور الغفلة والتقليد ،ولعلّ أعظم غفلة وقع فيها الأصوليون حتى في أزهى عصورهم هي "الغفلة عن مقاصد الشّريعة ،فلم يدوّنوها في الأصول"[5]،وذلك قبل أن يتنبّه لها الإمام أبو إسحاق الشاطبي،وتخلّف علم الأصول عن التّجدّد المستمر قد يكون سبب استمرار التّقليد ،واستحكام روح العجز عن الصّناعة الفقهية بعد التّحكم في القواعد المساعدة على الاستنباط الصّحيح .

لا يمكن أن أتجافى عن كلام أحمد الرّيسوني[1] الّذي أثبت فيه وجود متحرّرين استطاعوا أن يُدلوا بآرائهم الجريئة في مجالي الأصول والفقه ،وأنشأوا نظريات في المقاصد الشّرعية ، والسّياسة الشّرعية،ولكنّه لا يمكنه إنكار سيطرة المدرسة الأصولية التّقليدية على الواقع التّشريعي ،الّتي عطّلت الصّناعة الفقهية المتجدِّدة وَفق تجدُّد الوقائع بتتابع الأزمنة وتغيّر أحوالها ,وتعقُّد القضايا وتنوُّعها،فالفقه الإسلامي ثبت على ما كان عليه في القرن الرّابع من موروث المذاهب الأربعة خاصّة،ولـــمّا اصطدم النّاس بقضايا شائكة في شتّى مناحي الحياة عجزوا أمامها ،لولا بقيّةٌ من العلماء المتحرّرين الّذين ظهروا بعد القرن التّاسع عشر،ممّن انتفع بفكر أمثال العزّ بن عبد السّلام ابن تيمية وابن القيّم والقرافي والشّاطبي ،فهؤلاء علماءُ مُميَّزون ظهروا بين ظهراني كثير ممّن لم يعرفوا أقدارهم،فكان ما كان من الجمود إلى أن أذن الله بالفرج ليرتفع بالمجدّدين الحرج .

مرّت الحركة الفقهية ـــــ على رأي الزّرقا ـــــ بثمانية أدوار هي:

أولها :عصر الرّسالة

الثّاني :عصر الخلفاء الراشدين

الثّالث : المرحلة التأسيسية للفقه ،من منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الثاني حيث أصبح علما مستقلا .

---

(5) المرجع نفسه ،ص 181 .

(1) ينظر الرّيسوني ،الاجتهاد (النصّ ، الواقع ، المصلحة) ،ط الأولى ، 1435 هـ / 2014 م ،دار الكلمة للنّشر والتّوزيع ، القاهرة ـــــ مصر ،ص 65 .

الرّابع : مرحلة الأوج في الاجتهاد الفقهي وتدوينه مع تفريع المذاهب ،واكتمال وضع أصول الفقه،وذلك من أوائل القرن الثاني إلى منتصف القرن الرّابع .

الخامس : نشطت فيه حركة التّحرير والتخريج والتّرجيح في المذاهب ـــــ هذه هي بداية الجمود والتقليد الجاثم على صدر الأمّة ـــــــ ،بدأ من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن السّابع؛وهذا هو أسوأ تلك الأدوار ففيه بداية السّبات العميق ؛ويليه في السوء الدور

السّادس :الذّي يبدأ في منتصف القرن السابع .

السّابع : وفيه ظهرت مجلة الأحكام العدلية الّتي ظهرت في القرن الثالث عشر الهجري ،بدا كأنّه بداية للتّقنين الفقهي ،وكأنّه صحوة من غفوة ،ولكنها لم تكن كافية .

الثّامن : من القرن العشرين إلى أيامنا هذه .[1]

قد لخّص الزّرقا وصف الدّور الخامس ،بقوله :"وفي النصف الأوّل من هذا الدّور أفتى علماء المذاهب الأربعة بإقفال باب الاجتهاد ،لقعود الهمم عن اكتساب مجموعة الصّفات والعلوم اللغوية والشّرعية بالقدر الّذي يؤهّل للاجتهاد في أحكام الشّريعة .

فقد ضعف تمييز العامّة بين من يقتدى بهم ومن لا يقتدى بهم، وخشي العلماء الشّذوذ الجاهل والتّخبّط الأهوج في الأهواء العلمية أن يهدم ما بناه أولئك الأئمّة العظام من فقه الشّريعة بناء علميّا صحيحا."[2]

سؤال طرحه جابر فياض العلواني يحمل في طيّاته كلّ معاني الدّهشة والاستغراب حول التقليد الّذي أريد به في أوّل أمره غلق باب الفتنة عن الشّريعة ،والذّب عنها ،وسدّ باب الذّريعة أمام كلّ من يريد الولوج إلى حماها من المتكسّبة ووعاظ السّلاطين ومن تتجارى بهم أهواؤهم ،ولكنّ الأمر قد طال،حتى تجاوز الحدّ الّذي وُضع لأجله ،فحُقّ للعلواني أن يتساءل عن:"كيف

---

[1] ينظر مصطفى أحمد الزّرقا ،المدخل الفقهي العام ،ط الثانية ،1425 هـ / 2004 م ،دار القلم ، دمشق ،تفصيل تلك الأدوار من الصفحة 165 إلى الصفحة 256 من الجزء الأول .

[2] المرجع نفسه ،ص 203/1

تحوّلت القضية من أمر أريد به الاحتياط إلى أمر عاديٍّ وله آثاره النّفسية والتّربوية على هذه الأمّة ."[3]

وتلك الآثار النّفسية والتّربوية الّتي تكلّم عنها ـــــ وكذلك الفكرية ـــــ لا تزال باقية ،تنخر في جسم الأمّة يوما بعد يوم ،سواء كان التّقليد لمن تقدّمنا من هذه الأُمّة في أزهى عصورها أو أدناها،أو كان التّقليد لغيرنا من الأمم ،بتبنّي أفكار مفكريهم ،وجلب نظمهم وقوانينهم في المجالات كلّها ،وأخطر مجلوب على الإطلاق تلك المناهج التي يراد من خلالها تفسير ما عندنا من النّصوص ،وتشريح ما نملك من التّراث ،نجلب تلك المناهج وكأنها هي السّبيل الوحيد لفهم ما عندنا ،وأنه لا خيار لنا من دونها ،لأنّ ذلك هو سبيل الرّقي والطريق الوحيد للخروج من مأزق التّخلّف.

ب) ميدان التّفسير

لم يعرف كتاب على وجه الأرض ـــــــــ حتّى من قِبَل من لا يؤمن به ـــــــــ من الاهتمام ما عرَفه كتاب الله حفظا وكتابة وتعليما وتفسيرا واستنباطا ،وما إلى ذلك من أنواع الاهتمام والرّعاية الفائقة ،منذ أن نزل على محمّد ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ عن طريق الملك جبريل ـــ عليه السّلام ـ إلى يومنا هذا ،لم تفتر الهمم في تناوله من جهة لفظه ومعناه قصد التّعرّف على أسراره وحقائقه ؛ومن أجَلِّ العلوم الّتي تناولته بالدّراسة علم التّفسير ،وهو علم ارتبط به من أوّل عهده ،ولا أدلَّ على قدم عهده ومدى أهميته من ذلكم الدّعاء الّذي دعا به النبيّ محمّد ـــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــ للصحابيّ الجليل عبد الله ابن عباس ـــ رضي الله عنه ـــ ((**اللّهمّ فقّهْهُ في الدّينِ وعلّمْه التّأويل**))[*] ،ثمّ أخذ النّاس يتناولون القرآن بالتّفسير جيلا بعد جيل حتّى تناقَل النّاس عنه

---

[3] طه جابر فياض العلواني ،إصلاح الفكر الإسلامي ، دت ،دار الهدى ـــ الجزائر ،ص 137

[*] أخرجه بهذا اللفظ أحمد في المسند (1/ 314 و 328 و 335) ، وابن حبان في صحيحه (7064) ، والحاكم في المستدرك (3/ 543)، وقال صحيح الإسناد و لم يخرجاه .

كلمة لا يزال صداها يتردّد كلّما ذكره الدّارسون،حينما يُقسّمون حياة العلوم الإسلامية تلك القسمة الثلاثية:

علم نضج واحترق وهو النّحو والأصول .

وعلم نضج وما احترق وهو علم الفقه والحديث .

وعلم لا نضج ولا احترق وهو علم البيان والتفسير .

وذلك ما يدل على أنّ هذا العلم لا يزال غضّا طريّا لوشيج الصّلة بينه وبين القرآن الكريم الّذي لا يخلق على كثرة الرّدّ ،ولا تذهب نضارته أبد الدّهر لأنه كلام الله المعجِز .

إلّا أنّ ذلك التّفسير قد تتجاذبه كثير من المناهج والأساليب ،فتفسيره بين رأي وأثر،وعقل و نقل ، ففي حين يكون اهتمام المفسّر باللغة وفي حين يكون اهتمامه بالفقه ـــــ حسب العلم الذّي يغلب عليه ـــــــ ،وتارة يجلب كلّ العلوم فيحشو بها تفسيره ،وقد يكون فيه الغثّ والسّمين ،وماله علاقة بالتّفسير وما لا علاقة له ،حتّى حدا ببعضهم ـــــ ولعلّه أبو حيان الأندلسي ـــــــ أن يصف تفسير الرّازي بقوله :"**فيه كلّ شيء إلّا التّفسير** "،وإن كان في كلامه شيء من المبالغة والتّجنّي ،إلّا أنّه يدلّ على تلك الرّوح النّقدية الّتي قد تأخذ بيد الباحث إلى معرفة حال التّفاسير ومدى تطورّها أو ركودها ،وما هي صورة كلّ من التّطور أو الرّكود فيها ؟

حينما ينظر الباحث في مكتبة التّفسير يجد حركة التّأليف فيها نشِطة على مرّ العصور ،لا يكاد يخلو قرن منها من تفسير أو مجموعة من التّفاسير في شتّى أقطار العالم الإسلامي ،وتلك الكثرة قد تدهشك في أول الأمر ،ولكنّ النّظرة الثّاقبة في تلك التّفاسير قد تحيلك على حقيقة لا مِرية فيها،وهي أن أغلبها قد تدَثّر بمُسوح التّقليد ،فلا تكاد تجد فيها إلّا ترديد ما قاله هذا أو ذاك،بالاختصار تارة والشّرح و التّهميش تارة أخرى ،مع غياب التّحقيق في أحيان كثيرة ،إلّا

ما قد يحدث في طفرات كالّذي حكاه ابن خلدون عن ابن عطية الأندلسي من التّدقيق والتّمحيص في تفسيره ،وجمع ما يكون أقرب إلى الصّحة من سائر التفاسير.[1]

وثناء ابن خلدون على ذلك التفسير لا يحول دون نقده ،فإن كثرت محاسنه وكان له من المزايا ما يجعله طفرة في زمانه و بين لِدَاته ،إلّا أنّ السّمة الغالبة هي تلك الصورة المتكررة للتفاسير وإن اختلفت مناهجها ،"ممّا جعل التفسير يقف وقفة طويلة مليئة بالرّكود ،خالية من التّجديد والابتكار."[2]

ممّا رآه أمين الخولي من التّقليد تلك الطّريقة الّتي اعتادها المفسّرون في تفسيرهم للقرآن ،وفق ترتيب المصحف ،وذلك منذ عصر مبكّر ـــــ حسب تعبيره ـــــ ،يقفون منها عند بعض الآية ،أو الجملة،أو الجملة من الآي ،فيبيّنون ما فيها على اللّون الّذي يؤثره المتناول وتضفيه شخصيته على تفسيره ،وما زالت تلك الخطّة هي السّائدة في التّفسير ،مهما كان لون التّفسير الّذي يطرقه .[3]

وهذه الخطّة في تفسير القرآن لا تزال قائمة إلى اليوم ،وهو ما يُطلق عليه ـــــ عند المعاصرين ـــــ اسم التّفسير التّحليلي،في مقابل التّفسير الموضوعي الّذي يتناول مواضيع القرآن وفق ما يناسبها من الآيات مهما تنوّعت سورها ،وهو نوع من التّأليف اشرأب إليه الخولي وفضّله على اللّون الأوّل ـــــ كما سيأتي بيانه ـــــ .[1]

من عجائب المسطور في كتب التفسير تلك الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة ،وكثير منها لا يخفى على طالب العلم المبتدئ لِما فيها من الكلام الذي لا يخلو من تهويل وتخريف ،يصطدم مع بدائه العقول ،فإن أعجزه الاطلاعُ على ما يقبل ويردّ من تلك الأخبار ،ولم يصادف العارفين بهذا الفن ،فلِم يحشو بها تفسيره ؟،ويلصقه بكلام الله الذّي ينبغي أن يترّه عن

---

[1] ابن خلدون ،المقدّمة ،ت عبد السّلام الشّدادي ،طبع 2006 بمناسبة عاصمة الثقافة العربية ،الجزائر ،365/2 .

[2] محمّد حسين الذّهبي ،التفسير والمفسّرون ،ط الثامنة ،1424 م/ 2003 م ، مكتبة وهبة ، مصر ، 363/2 .

[3] ينظر أمين الخولي ،مناهج التّجديد في النّحو والبلاغة والتفسير والأدب ،ط الأولى ،1381 ه/ 1961 م ،ص 300 .

[1] مناهج التّجديد في النّحو والبلاغة والتفسير والأدب ، ص 305 .

مثل تلك الأخبار الممجوجة عقلا ونقلا ،ومثاله الثّعلبي اللّغوي الذي وصفه ابن تيمية بقوله :"هو في نفسه كان فيه خير ودين،وكان حاطب ليل ينقل ما وجد في كتب التّفسير من صحيح وضعيف وموضوع ."[2]

كما يقول في موضع آخر عمّن ينقل في تفسيره ما لم يتجشّم فيه عناء التمحيص عن درجة ما يرويه من الأخبار في فضائل السور وأغلبها موضوع ولا يصح منها إلا أقلّ القليل ،وفي ذلك يقول:"وفي التّفسير من هذه الموضوعات[*]قطعة كبيرة ،مثل الحديث الّذي يرويه الثّعلبي والواحدي والزّمخشري في فضائل سور القرآن سورة سورة فإنّه موضوع باتّفاق أهل العلم ."[3]

وكما قال الفاضل ابن عاشور في شأن البيضاوي ـــــــ صاحب التّفسير الّذي ذاع صيته بين الأنام ، لم يسلم هو أيضا من الاحاديث الموضوعة كشأن "غيره من أعاظم العلماء الّذين تهاونوا بذلك فأُخذ عليهم أخذا لم يُنجهم منه من تأويل المتأوّلين واعتذار المعتذرين ."[4]

فتقليدٌ كهذا لا مبرّر له ،إذا كان من مثل هؤلاء الأعلام ،فكتاب الله لا حاجة له إلى ما يكدّر عليه عند من يريد أن يفهمه فهما صحيحا لا شائبة فيه ،فوقوع مثل هؤلاء الأعلام في مثل تلك المطبّات يوقع في الحيرة ،خصوصا وأنّ علم الحديث رواية ودراية قد اكتمل بعد المائة الثّانية .

حينما يتكلّم الحداثيون عن التراث ،وكيفية التعامل مع هذا التراث ،فإنذ نظرهم قد تختلف عن نظرة المتّشرعين الّذين يمكنني أن أقسّمهم إلى فريقين اثنين ،الأول منهما هم المحافظون الّذين يلتزمون بالموروث بشكل مطلق لا يرضون عنه بديلا وهؤلاء هم المقلّدة في عرف الأصول ،أمّا الفريق الثاني فهم المجدّدون الذين نظروا إلى التراث نظرة نقدية ،لا بدّ من إصلاح ما يحتاج إلى

---

[2] ابن تيمية ،مقدّمة في أصول التّفسير ،د ت ،منشورات دار مكتبة الحياة ،بيروت ـــ لبنان ،ص 31 .

[*]مثّل بحديث فضل صلاة يوم عاشوراء :من صلّى ركعتين كان له أجر كذا وكذا نبيّا ،ينظر في المرجع نفسه ،ص 30 .

[3] المرجع نفسه ،ص 31 .

[4] الفاضل ابن عاشور ،التفسير ورجاله ،ط الثانية ،1972 م ،دار الكتب الشرقية ،تونس ،ص 146

إصلاح ،بإزاحة ما لا يصطدم مع قواعد الشّرع القطعية ،ما دام لا يخدم النّص بل يشوش عليه كالأحاديث الموضوعة والإسرائيليات ،وتلك الإشارات الصّوفية الّتي يمجّها الذّوق والعقل،والتأويلات التي تصطدم مع قواعد اللغة ،ويُضمّ إليه كلّ قول يمسّ مع قدسية كتاب الله مهما كان مصدر ذلك القول ،لأنّ العصمة تكون لكلّ نقلٍ صحيح وعقلٍ صريح .

لا شكّ أن كتب علوم القرآن ،ومقدّمات بعض التفاسير قد حوت أشياء كثيرة تردّ على أصحابها ولا يمكن قبولها وفق ميزان العقل الصحيح ،مثل ما جاء في كتاب الإتقان للسيوطي من أنّ جبريل :إنّما نزل بالمعاني خاصة وأنّه ـــــ صلى الله عليه وسلّم ـــــ علم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب؛أو أنّ جبريل أُلقي إليه المعنى وأنّه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب [1]؛ومثل هذا الكلام لا قيمة له لأنّه يتنافى مع حقيقة القرآن الإعجازية ،ويصطدم مع النصوص من القرآن والآثار النبوية الصحيحة .

ولكن تلك الهَنات لا تعطي أحدَنا الحقّ في تجاوز كلّ ما في تلك الكتب التراثية ، ولا يُعقل شطبُ كلّ ما فيها ،كما يفعل الحداثيون ـــــــــ وهم يعتبرون ما سواهم محافظين مقلّدين سواء من الأقدمين أو المعاصرين ـــــــــ على رأسهم الشّرفي الذّي وضع مجموعة من الشّروط تقتضيها قراءة الباحث المعاصر ،أولاها :"أن يَعدِل عن المنهجية التّقليدية في التّفسير ،وأن لا يقيّد نفسه **بالأسيجة** التي وضعها العلماء المسلمون في القديم وجمعوها فيما يسمّى ب"علوم القرآن" ،على غرار ما أثبته الزّركشي في البرهان والسيوطي في الإتقان ،أو ما يرد عادة في مقدّمات التّفسير الموجزة منها والمطوّلة . فالمادّة الثريّة الّتي تشتمل عليها تلك العلوم مفيدة بلا شكّ ولا غنى عنها بصفة من الصّفات ،ولكنْ ثَمّتَ فرق كبير بين الانطلاق منها ومن غيرها من المعطيات المتوفّرة في المصادر الكلاسيكية مع إخضاعها للنّقد والتّمحيص من جهة ،والالتزام بما فيها على علاقة من جهة أخرى .وما الدّاعي إلى هذا التّحرر سوى الإدراك بأنّ تلك المادّة لم تصلنا إلا عبر تراكم عمليات متتالية من الانتقاء والطّرح والزيادة ،وأنّها محكومة بتمثّلات

---

[1] السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ،ط الأولى ،1423 هـ / 2003 م ، دار الفكر ،بيروت ـــ لبنان ،1/ 62 .

ومسلّمات لا تتلاءم البتّة **والحرية المطلقة** التي هي القيمة الأساسية في كلّ بحث يستجيب للمعايير المتّفق عليها في نطاق " **المجموعة العلمية** " على اختلاف مذاهب أفرادها وانتماءاتهم،رغم أنّ إعادة النّظر في تلك المسلّمات تستثير حفيظة **المحافظين** فيَرون فيها تشكيكا في القرآن وقدحا في مصدره الإلهي ،وما أشبه ذلك من التّهم المجانية الّتي تنمّ في حقيقتها عن فقر ثقافي مفزع مستشرٍ مع الأسف في أوساط المحسوبين على العلم بالدّين ."[1]

السّؤال الّذي يطرح نفسه على أمثال الشّرفي ،ألَا يعتقد أن لكلّ فن قواعده ؟،وأنّ لكل علم مبادئَه وأصوله ومنطلقاته ؟، تلك القواعد بلا شكّ وُجدت بعد تعاقب الأزمنة و تلاقح أفكار العقلاء ،نزن بتلك القواعد ما يناسبها من العلوم ،وهؤلاء المحافظون من الّذين أشار إليهم أليس فيهم من ينظر إلى المجموعة العلمية ـــــــ كما يسميها ـــــــ بل وأحسن ،أم يعتبر تلك الحرية المطلقة هي قاعدته الذهبية التي ترسو عليها حقائق الأشياء ،فإذا كان الأمر كذلك فلِم تكون اقتراحاته للباحث المعاصر هي المنطلق في قراءته ،أليس في ذلك تسييجا لعقول هؤلاء الباحثين الّذين يفترض تحررهم من كلّ القيود ،قيود الأقدمين والمحدثين ،والمحافظين والحداثيين .

فبدل طرح المسائل الفكرية بلمسة الوصي أو المتعالي أو الحاقد ،فلنترك التقليد ـــــــ بنوعيه للماضين في أخطائهم وما أكثرها ،وللفكر الغربي الّذي جانب تراث الإسلام في كثير من قيّمه،إذ لا يلتقي معه في الخصائص والمنطلقات ـــــــ وليكن الاجتهاد الصارم هو السّيد في تحديد القواعد العلمية بصفة صحيحة لمناقشة المسائل المختلف فيها .

فهمُ الدين هو جهد متواصل منه ما هو ثابت[*] لا يتغيّر ،ومنه ما هو متغيّر غير ثابت قد تتناوشه الأفهام من شخص إلى شخص ,ومن زمان إلى آخر ،وهذا النوع إذا كان ضِمن التّراث "غير ملزم للّاحقين في اجتهاداتهم لفهم الدّين ،بل لهؤلاء حق النّقض والتّعديل والتّرجيح ."[1]

---

[1] لبنات ـــــــ 2 ـــــــ في قراءة النّصوص ،ص 48 - 49 .

[*] يقصد بها ((القطعيات ومواضع الإجماع التي أقام الله بها الحجّة بيّنة في كتابه ،أو على لسان نبيّه ـــــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــــ ولا مجال فيها لتطوير أو اجتهاد ،ولا يحل الخلاف فيها لمن علمها .بالإضافة إلى بعض الاختيارات العلمية

وجابر فياض العلواني وهو واحد من أولئك المفكرين ـــــــ داخل التيار المحافظ كما يحلو للشّرفي أن يصنّف هذه الفئة ـــــ الّذين نادوا بإعادة صياغة الفكر الإسلامي ،ولكن داخل إطار القرآن لا خارجه ،ودعا إلى مراجعة التراث ولكن بميزان القرآن ـــــ فمنه بدأ وإليه يعود ـــــ ومبادئه الثّابتة ،لا يحيد منهجُه عن جوهر "إعادة دراسة وفهم تراثنا الإسلامي وقراءته **قراءة نقدية** تحليلية معرفية ،ومقايسته إلى منهج التّصديق والهيمنة القرآنيين لنخرج من الدّوائر الثلاث السائدة الّتي تحكم أساليب تعاملنا مع تراثنا ـــــ في الوقت الحاضر ـــــــ : دائرة الرّفض المطلق له ،و دائرة القبول المطلق ،و دائرة الانتقاء اللّامنهجي .فهذه الدوائر الثّلاث لا تمكنُّنا من التواصل مع ما يجب التّواصل معه من هذا التّراث،كما لا تساعدنا في تحقيق القطيعة مع ما يجب إحداث القطيعة معه من ذلك ."[2]

ثمّ تحدّث بعد ذلك عن كيفية تعامل المسلم مع "**الفكر الغربي**" عن طريق "بناء منهج للتعامل مع التّراث الإنساني المعاصر ـــــ أيضا ـــــ أو ما يعرف ب " **التّراث الغربي** " أو " **الفكر الغربي** " يخرج تعامل العقل المسلم معه من أساليب التّعامل الحاليّة الّتي تخلّفت عن أطر ومحاولات المقاربات ،ثم المقارنات،ثم المقابلات والمعارضات لتنتهي بالرّفض المطلق بروح مستعلية متجاهلة ،أو القبول المطلق بروح مستلبة تماما أو الانتقاء العشوائي المتحيّز له أو عليه ."[1]

ليخلص إلى أنّ " هذه الخطوات أو المحاور أو المهام السِّت هي الّتي يمكن أن نطلق عليها خطوات أولية باتجاه بناء " **المنهج التوحيدي للمعرفة** " ."[2]

الرّاجحة التيتمثّل مخالفتُها نوعا من الشذوذ أو الزلل ؛قال الشافعي:"كلّ ما أقام به الله الحجّة في كتابه أو على لسان نبيّه منصوصا بيّنا لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه ")) ،صلاح الصّاوي ،الثوابت والمتغيّرات ،د ط ،مطابع أضواء البيان ،الرياض ،ص 38 .

[1] عبد المجيد النّجار ،فقه التّدين فهما وتنزيلا ،ط الثالثة ،1427 هـ /2006 م ،منشورات قرطبة ،الجزائر ،ص

[2] جابر فياض العلواني ، الجمع بين القراءتين :قراءة الوحي وقراءة الكون ،ط الثانية ،1429 هـ / 2008 م ،مكتبة الشّروق الدّولية ،القاهرة ،ص 65 - 66 ,

[1] المرجع نفسه ،ص 66 .

[2] المرجع نفسه ،ص 66 .

ثمّ يستطرد في بيان ما وقع فيه المسلمون الصّدمة أمام إنجازات الغرب العلمية ،ولكنها مفصولة الصلة برب الكون ،يتناقض مع الرؤية المعرفية الإسلامية ـــــ كما عبّر عنها ،ولا يكون التعامل معها بانتقاء مقولات تراثية لأجل مقاربتها ،أو نعاملها معاملة الرافض المكفّر ،فالمنطلق الثابت "منذ الأساس تجاه العلوم الكونية ليس منطلقا لاهوتيّا أو كَهنوتيّا ،وليس مطلوبا من تقليد غيرنا،فإنّ تجربتهم في مواجهة العلم ومنجزاته تختلف عن تجربتنا ،**فلو كان القرآن لا هوتا لما جازت فيه إلا قراءة البعد الواحد** ،أي القراءة الأولى فقط ،وقد أُمرنا بقراءتين ،فنحن لم نصارع العلم ،ولم نقابله بالرّفض وقتل العلماء ،لأننا ندرك أن الوحي في الكون الكتابي هو هو الّذي في الكون الطبيعي،ولكلّ منهما أسلوب ومنهج يخصّه ،فإذا ظهرت انحرافات أسندت إلى العلم ،فالمطلوب منّا هو: تطهير العلم منها،وإذا ظهرت انحرافات في التّفسير و التّأويل ،فيجب حماية النّص منها،وهذا أساس "**الجمع بين القراءتين**" ."[3]

فمن خلال هذا الكلام نتبيّن فرق مابين الإصلاح من الدّاخل الّذي يتبنّاه المجدّدون من الإصلاحيين وما بين الإصلاح من الخارج الّذي يتبنّاه المفكّرون الجدد من الحداثيين ،أ يُمكن للشّرفي ومن سار سيره أن ينفي صفة العِلمية والموضوعية عن مثل ذلك الخطاب الّذي تكلّم به متشرّع ؟ استطاع أن يدرس تُراثه ويتعرّف على خفيّاته وأسرارِه،إيجابياه وسَلبياته ،نِقاط القوّة فيه ونقاط الضّعف ،مع اطّلاع دقيق على ما عند الغير ،ثمّ تلمس ما يمكن أخذه ،وما يجب رفضه ،بميزان ارتضاه لنفسه كما كان أساسا لمن سلفه من المؤمنين بالقرآن الّذي ارتضوه قناعة لا اعتباطا،وبرهانا لا تخمينا،ودليلًا لا تقليدًا ،فما وقع في أمّتنا من أمتنا من الهَنات لا يُنسينا مواطن التّميّز والتألُّق ، فكيف نترك يقين ما عندنا إلى ظنّ ما عند غيرنا .

فحقائق الإسلام وتاريخه الذاخر بالأمجاد ،ومناهجه السّالكة سُبُلَ الرّشاد الّتي مازجت بين النقل والعقل ،وأخذت بأسباب الرّقيّ المادي إبان ازدها الحضارة الإسلامية ،كلّ ذلك لا يخفى عن أمثال الأستاذ الشّرفي عبد المجيد الّذي يعرّفنا في بعض الأحيان عن بعض مواطن العظمة في

---

[3] الجمع بين القراءتين ،ص 67 .

تاريخنا ،ما يدلنا على سعة اطّلاعه ولكن عيبه الوحيد هو تقليده لمناهج الغرب وأساليبهم في نقد التراث بل ونقضِه.

وكم كان ذهول الأستاذ طه عبد الرحمن عظيما حينما قرأ ما سطرته أنامل أمثاله ممّن يدّعي تحرّرا فكريا في المجال المطلق ،الذاهب بهم بعيدا عن قيود التراث ،وما كاد يتملى في مكتوباتهم الّتي طارت كلّ مطار نادر الأخبار ـــــ حسب تعبيره ـــــــ حتى ذهل مرّة أخرى بأشدّ ممّا أصابه قبل التّحقيق،لينبئنا بجلية الأمر حين يقول :"فما كنّا نظنّ أنّ أوهى **الأسباب تحمل على أعتى الأحكام**؛فقد نظرنا فيما تذرّعوا به من الحقائق العلمية ،ومحصنا ما ادّعوا استعماله من الوسائل المنهجية ،فما وجدنا في أكثرها ما تناسب مقتضياتُه مقتضيات الممارسة التراثية ،فكيف بها تُفضي إلى الحكم بالانقطاع عن التّراث،إن كلّا أو جزءا ! فإن هم صاروا إلى القول بالانقطاع عن مجموع التّراث ،إلى تراث حاضر غيره [يقصد الثّقافة الغربية الحديثة كما في الهامش]،مقلّدين لمسالكه ومتشبّهين بأصحابه ،أو مقتصرين منه على ما يقيم صلتنا بتراث ماض غيره[يقصد الثّقافة اليونانية القديمة كما في الهامش]،فما ذاك إلا لقصور في التّحقق بمعاني التّراث أو قصور في معرفة أسرار المناهج الّتي سلّطوها عليه. "[1]

حينما أخذ المصلحون يرسمون خطّة التّجديد والإصلاح في هذه الأمّة ، لم يميلوا عن المسار الصحيح الّذي سطّره علماء هذه الأمة من مجتهديها وصلحائها ،الناقلين معاني الهداية المبثوثة في كتاب الله وسنة رسول الله ،يراعون في ذلك تغيّر الزمان والمكان ،ومن نظر في فتاوى المجتهدين عبر العصور سيبصر مدى بصيرتهم بواقع الأمّة ،وما وقع فيها من التّقهقر والميل إلى التّقليد لا يبرّر الانزياح عن خط دينها القويم ، فإصلاح العطب ،وترميم الصدع إنما يكون ـــــ كما يرى محمد عبده ـــــ طريق "تحرير الفكر من قيد التّقليد ،وفهم الدّين على طريق سلف هذه الأمّة قبل ظهور الخلاف،والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ،واعتباره ضمن موازين العقل البشري الّتي وضعها الله لتَرُد من شططه ،وتقلّل مِن خلطه وخبطه ،لتتمّ حكمة الله في

---

[1] طه عبد الرّحمن ،تجديد المنهج في تقويم التّراث،ط الرّابعة ،2012 م ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ـــ المغرب،ص 9 - 1 .

حفظ نظام العالم الإنساني ،وأنّه على هذا الوجه يعدّ صديقا للعلم ،باعثا على البحث عن أسرار الكون ،داعيا على احترام الحقائق الثابتة،مطالبا بالتعويل عليها في أدب النّفس وإصلاح العمل ...

وقد خالفت في الدّعوة إليه رأيَ الفئتين العظيمتين اللّتين يتركّب منهما جسم الأمّة :طلاب علوم الدّين ومن على شاكلتهم وطلاب فنون هذا العصر ومن هو من ناحيتهم . "[1]

ويقصد بالفئة الأولى فئة المقلّدة من فقهاء الدّين ومَن على شاكلتهم من الّذين وقفوا سدّا منيعا أمام فكره الإصلاحي بشكل مطلق لا انتقائي ،تعصُّبا منهم لمذاهبهم بفكر تقليدي قديم لا يرون جدوى تجديده ،وإعادة النظر في تقاسيمه الّتي علَتها التّجاعيد من طول البِلى ،وبذلك لن تستطيع مقاومة التيار الجارف القادم من وراء البحر قصدَ محو معالم الدّين والتّاريخ بأساليب جديدة مغرية راح ضحيتها فِئام من الأمّة ،وهم الفئة الثّانية الّتي عناها محمّد عبده ،من التّيار التّغريبي العلماني ،والحداثيون أو المفكّرون الجدد ـــــ باصطلاح آخر ـــــ جزء منهم ،إلّا أن أساليبهم قد تغيّرت،وأخذت لَبوسا آخر ،ينطلق من الفكر الإسلامي بقناعاتهم العلمانية الّتي يصفونها بالعلمية والعقلانية ،وذلك بعد أن درسوا التراث بشكل أعمق وأوعب ،وهم دوما في مواجهة من يسمونهم "**المحافظون**" ،أو "**القلّدون**" أو "**السّلفيون**" أو "**الإصلاحيون**"،وهم يجعلونهم شيئا واحدا مع سَعة الفوارق بينهم إذا ما رجعنا إلى حقيقة هذا التّصنيف داخل التيار الإسلامي نفسه ،ولكنْ هؤلاء لا يفرقون بينهم ،فهم في نظرهم لا يمثّلون إلا الجمود والتّقليد ،وأعداءٌ للحداثة والتّجديد.

2 ـــــ مظاهر التّقليد والجمود

كثيرة هي تلك المظاهر الّتي تلحق بخانة الجمود والرّكود ،تستدعي الوقوف الطّويل ،والدّراسة العميقة ،إلّا أنّني سأكتفي بمظهرين اثنين لهما علاقة بهذا البحث ،وهما التعليم و

---

[1] محمد عمارة ،الإمام محمد عبده ، ط الثالثة ،2009م ،دار الشروق ، القاهرة ـــ مصر ، ص 48 .

التأليف ،لِما لهما من الأثر البالغ على تفكير الأمّة ،ومستوى التّعليم فيها ، ومدى القدرة على استيعاب علوم العصر التي تنتشلها من وهدة التّخلف ،وحضيض الجهل والأمية ،وشؤم التقليد والجمود ؛لا ريب أن الحضارة الإسلامية قد عرفت صفحات ناصعة في مجالات شتّى ،ولعلّ أجلّها على الإطلاق ذلكم الاهتمام البالغ بالعلم تدريسا وتأليفا ،وبالرّجوع السّريع إلى كتاب الفهرست لابن النديم ما ينبئنا عن مدى سرعة الوتيرة في مضمار التأليف ،كان في مدّة زمنيّة لا يتجاوز القرنين ،لم تبلغها أمّة من الأمم من قبل ؛ أتى ابن النّديم بأمثلة عن طائفة من النّاس شغفها بجمع الكتب بلغ مداه،منهم بنو موسى بن شاكر:"هؤلاء القوم ممّن تناهوا في طلب العلوم القديمة وبذلوا فيها الرّغائب،وأتعبوا فيها نفوسهم وأنفذوا إلى بلاد الرّوم مَن أخرجها إليهم ،فأحضروا النقلة من الأصقاع والأماكن بالبذل السَّنِيّ فأظهروا عجائب الحكمة "[1] ،ومن جاء بعدهم بمثل هذه الصّفة وأعلى كثير في أصقاع العالم الإسلامي شملت العلماء والسلاطين والأمراء ،وقد جاءنا من أخبارهم ما يقضى به العجب .

يتكلّم عن رواج الكتب ،كقوله عن ابن قتيبة :"وكتبه بالجبل مرغوب فيها "[2]،ويقول عن عليّ بن الحسن الهُنائي:"كُتبه بمصر موجودة مرغوب فيها "[3] ، ذلك شيء يسير من ذلك الاهتمام بالكتاب ،ونقطة من بحر ممّا عرضه ابن النّديم ،وقد عرف كثير من العلماء بكثرة التأليف والاشتغال بالتعليم والإملاء ،والتأليف وحده لم يكن كافيا ،بل الجدة في المواضيع ،والابتكار في حسن العرض ،وتمام النّقد للأفكار المعروضة،وكثرة التأليف في القرون الخمسة الأولى لم تكُن على حساب النوعية ،والدّليل أن الناس لا يزالون عالة كثير من تلك الكتب في المجالات كلّها العلمية عقليةً ونقليّةً .

---

[1] ابن النّديم ،الفهرست ،ط الأولى ،د ت ، ت محمّد الشّويمي ،المؤسسة الوطنيّة للكتاب ،الجزائر ،ص 12 .

[2] المرجع نفسه ، ص 347 .

[3] المرجع نفسه ، ص 382 .

لا يخفى على أيّ باحث في علم التّاريخ كمْ كانت تحوي المكتبات الإسلامية العامّة والخاصّة قبل غزو التّتار من الكتب في كلّ الفنون،وقبل احتلال الصليبيين للمشرق والمغرب ،و ما فُقد منها أكثر بكثير ممّا وُجد أو حفظ اسمُه.[1]

ثمّ جاءت مراحل أخرى من تاريخ المسلمين تقهقر فيه التأليف كما تقهقر فيه التعليم ،وهي كالآتي :

أ)التّأليف في عصر التّقليد والجمود :

قال بعض المؤرّخين المصريين :إنّ الباقي من الكتب الّتي ألّفها المسلمون ليس إلّا نقطة من بحر ما أحرقه الصّليبيون والتتر والأسبان .وقد كان الفتور الّذي شرع يدبّ في الأمم الإسلامية عرقل حركة العلم في الجملة فقلّت عنايتهم بالكتب وتصنيفها ونسخها .على أنّا نجد الشكاية ـــــ كما يحكي عبد الحي الكتاني ـــ من قلّة الكتب وفقدها من قبل وقعة "التتر" بقليل . ولذلك نجد الحافظ ابن الجوزي يقول في كتابه "صيد الخاطر" كانت همم القدماء عالية تدل عليها تصانيفهم الّتي هي زبدة أعمارهم،إلا أن أكثر التّصانيف دثرت لأنّ همم الطلاب ضعفت ،فصاروا يطلبون المختصرات ولا ينشطون للمطولات ،ثمّ اقتصروا على ما يدرسون من بعضها و لم تنسخ .[2]

قد جال عبد الحيّ في مكتبات العالم الإسلامي كثيرا ،وعرف أسرارها ومحتوياته ،وتاريخ نشأة كلّ واحدة منها ،وما القرن الّذي راجت فيه سوق الكتاب ،وحينما بلغ القرن العاشر قال عنه بأن جمع الكتب فيه قد تراجع ،وندر الاعتناء بها في سائر الممالك الإسلامية إلا ما ندر أو جاء صدفة من غير قصد ومعرفة وذواق حقيقي للذّة العلم وكتبه .[3]

والنّقص الّذي اعترى التأليف في الأزمنة المتأخرة قد أتاه من جانبيه ،من حيث الكمّ إذ ما عاد الناس يُكثرون من التأليف كمَن سبق مِن أسلافهم ،ومن حيث الكيف ،فالرّداءة مسّت أسلوب الكتابة ،فما عاد الكلام بذاك الأسلوب الفصيح المسترسل الّذي لا تكلّف فيه ولا

---

[1] ينظر عبد الحي الكتاني ،تاريخ المكتبات الإسلامية ومن ألف في الكتب ،ط الأولى ،1434 هـ/ 2013 م ،مركز الدّراسات والأبحاث وإحياء التّراث ،الرباط ـــــ المغرب ،ص 110 .

[2] ينظر تاريخ المكتبات الإسلامية ومن ألف في الكتب ،ص 111 .

[3] المرجع نفسه ،ص 259 .

تصنّع ،فديدن المتأخرين تزويق الكلام بتلك المحسنات البديعية ،ويكادون يشتغلون باللفظ دون المعنى ،وبالشكل دون المضمون ،فأساليبهم ابتعدت كثيرا عن الأساليب الرّاقية ،لكبار العلماء من الفقهاء والمؤرخين والأصوليين ناهيك عن أدبائهم ،كالجاحظ وابن قتيبة ،وابن رشيق ،وابن العميد وغيرهم ،وملاحة الأسلوب وجماله وعذوبته ورقّته ، لم تكن وقفا على هؤلاء ،فقد وجد من الفقهاء من يصنّفون ضمن كبار اللغويين والأدباء ،على رأسهم الشافعي ،ومن أقرب العلماء إلى الأدباء ابن حزم الأندلسي ،فهؤلاء تقدمت بهم رتبة الزمان ،ورتبة العلم في شتّى الأفنان؛وضعف التأليف مسّ أيضا المحتوى فما عاد النّاس يبتكرون أفكارا جديدة ،بل يجترون ما قاله سابقوهم ،وتلك هي طريقة المتأخرين في التأليف التي انتقدها أبو إسحاق الشاطبي على أمثل ابن الحاجب وابن المشاط وغيرهما .

كان الحجوي في وصف تلك الأحقاب التي تخلّف فيها التأليف ،حين قال :"فغالب العلماء من المائة الثامنة إلى الآن لم يحفظ لهم كبير اجتهاد ،ولا لهم أقوال تعتبر في المذهب أو المذاهب،وإنّما هم نقّالون اشتغلوا بفتح ما أعلقه ابن الحاجب ،ثمّ خليل وابن عرفة ،وأهل القرون الوسطى من المذاهب الفقهية ،إذ هؤلاء قضوا على الفقه ،أو على من اشتغل بتواليفهم ،وترك كتب الأقدمين من الفقهاء بشغل الرّموز التي عقدوها ،فجنت الأفكار ،وتخدّرت الأنظار بسبب الاختصار فترك الناس النظر في الكتاب والسنة والأصول ،وأقبلوا على حلّ تلك الرّموز التي لا غاية لها ولا نهاية ،فضاعت أيام الفقهاء في الشروح ،ثمّ التّحشيات والمباحث اللفظية ،وتحمّل الفقهاء آصارا و أثقالا بسبب إعراضهم عن كتب المتقدّمين ،وإقبالهم على كتب هؤلاء ،وأحاطت بعقولنا قيود فوق قيود،وآصار فوق آصار ....."[1]

فالعلم في تلك الأعصار صار معمّيات وألغازا ،فمن عرف فيها بالعلم أثرهم أولع بالمختصرات التي عابها كثير من العلماء ،وكان أشدّ العلماء نقدا لتلك الطّرق ابن خلدون الّذي عقد فصلا فيها وفي بيان نقائصها ،أُجمل كلامه في الآتي:

ـــــــــ الإخلال باللغة ،وعسر الفهم لتركيز العبارات .

ـــــــــ التخليط على المبتدئ في العلوم بإلقاء الغايات عليه ،لأنّ المتن المحفوظ يشتمل على المبادئ والغايات .

---

[1] الحجوي الثعالبي الفاسي ،الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، 1430 / 2009 ،المكتبة العصرية ،صيدا ـــــــ لبنان ،698/2 .

ـــــــــــ شغل الطالب بتتبّع الألفاظ وتطلّب شرحها في الكتب الكثيرة ،وفي ذلك ضياع للوقت .

ضعف الملكة المحصِّلة ،لقلّة التّكرار في المختصرات ،وهي لا تتأتى إلا بالتّوسّع والمداومة والتّكرار.[1]

إذن في خضم ذلك ضاعت الملكات العقلية ،فما عاد المتعلّم يعمل فكره بل يكتفي بالحفظ،تجمدت معها ملكات اللغة ،فما يستطيع أن يحرّر موضوعا ،لأنه لم يتلق من نصوص القرآن والسنة ما يُعمل فيهما فكره بتشغيل أدوات الاجتهاد المتمثلة في أصول الفقه ،بل اكتفى بالجاهز من الفروع الفقهية التي يفني فيها عمره وهو لا يعلم من أين أخذت ولا فيما شرعت له من المقاصد ،أما اللغة فلم ينظر في كتب الأدب التي ألّفها كبار الأدباء ، ولا تأمّل في شعر الشعراء ، ولم تنمو فيه ذائقة الأدب حتى يفرق بين رديء الشعر وجيّده ،فتكلّست العقول وعقلت الألسن،وترنّحت الأقلام فلم تثبت في أيدي حامليها لتكتب كلاما جميلا وجملا مستقيمة ،ذلك هو حال تلك الأعصر التي أدركها أمثال محمّد عبده ومن حذا حذوه ،فهالهم ما عليه حال أمتهم فنادوا بالإصلاح ،فأصلحوا ما استطاعوا إصلاحه .

ب) التّعليم في عصر التقليد والجمود :

التعليم في العصور المتأخرة قد فقد خصائص العصور الأولى من الحضارة الإسلامية ،وفقد في الآن نفسه ما كانت قد توصّلت إليه الأمم أخرى كفرنسا وألمانيا وإيطاليا من تطوير مناهج التّعليم،التي كانت تصنع رجالا ينهضون بأمتهم في كلّ الميادين ،أما ما كان معروفا من تقاليد التعليم في الأمّة الإسلامية فلم قادرة على مسايرة العصر ،وربّما ذلك المستوى التدنّي للتعليم يعود إلى فترة بعيدة ،ولولا ذلك لما تكلّم ابن خلدون عن عدم نجاعة تلك الأساليب التعليمية إبان تلك العصور ،وقد تتفاوت الأمصار في ذلك ،يقول ابن خلدون:"وبقيت فاس وسائر أمصار المغرب خُلوا من حسن التّعليم من لدن انقراض تعليم قرطبة والقيروان،ولم يتّصل سند التّعليم فيهم ،فعسُر عليهم حصول الملكة والحذق في العلوم .وأيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان

---

[1] مصطفى صادقي ،منهاج تدريس الفقه ،ط الأولى 1433 ه / 2012 م ،مكتبة التوزيع في العالم العربي ،بيروت ـــــ لبنان ،ص 180 .

بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية ،فهو الّذي يقرّب شأنها ويحصّل مرامها .فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتا لا ينطقون ولا يفاوضون ،وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة .فلا يحصّلون على طائل من ملكة التّصرف في العلم والتعليم ,ثمّ بعد تحصيل من ترى منهم أنه قد حصل ،تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر أو علّم ."[1] وهو ما بقي مستمرا إلى عصر النّهضة العربية .

فابن عاشور ـــــــ وهو واحد من علماء جامع الزيتونة ـــــــ نادى بإصلاح التعليم ، وقد لخّصها في ثلاثة أسباب ،إمّا من فساد المعلّم ،أو من فساد التآليف ،أو من جهة النّظام العام ؛ولإصلاح التعليم اقترح مجموعة من الأساليب الأساسية التي ستؤدّي ـــــــ إذا ما طبّقت ـــــــ إلى تطوّر التّعليم ،وأرى أنّه قد تأثّر بما عرفته فرنسا من إصلاحات قديمة لأساليب التّعليم ،وكان آثار إيجابية ،ويمكن عرضها تلك الأساسيات :

1 ـــــــ مراقبة التعليم كما هو الشأن في أوربا من خلال الأكاديميات ،وتنقيح المقرّرات ،ومراقبة المعلّمين .

2 ـــــــ ضبط التعليم وفق أربعة مبادئ :

1) إلزامية التعليم

2) ضبط أوقات التّدريس

3) ضبط محالّ التّدريس

4) تقسيم التلاميذ على العلوم والدّروس

4 ـــــــ حرية النقد والنّظر والمناقشة

5 ـــــــ تقسيم مراتب التّعليم

6 ـــــــ التمرين والعمل بالمعلومات

7 ـــــــ تمكين التلميذ من الراحة والصحة الجسمية [2]

---

[1] المقدّمة ،352/2 .

[2] أليس الصبح بقريب ،ص 105 – 122 ،بتصرّف .

إذن تلك دعوة من الإصلاحيين إلى انتهاج مناهج جديدة تؤخد من تلك الدول النّاهضة،وذلك اعتراف بخلو التعليم قبل عصر النّهضة من تلك المناهج المنظمة لعملية التعليم،بما يسمح بإنشاء أجيال متعلّمة ،ونخب عالمة تشارك في الحياة العامّة ،وتنتشل الأمّة من وهدة التّخلّف وحياة القهقرى .

فذلك التقهقر في عملية التأليف التي تحدّث عنها ابن خلدون و الشاطبي صاحبها تقهقر في التعليم،ولكن لم تكن نظرة هؤلاء متجهة نحو تسجيل رؤاهم حول المناهج الصالحة ،وربّما كان كلامهم عموميّا غير دقيق ،هل يمكن موافقة ابن خلدون على مثل هذه العبارة :"إنّما افسد العلم كثرة التواليف،وإنّما أذهبه بنيان المدارس"[1]،فكلامه نسبيّ ،فما يُعدّ اليوم منقبة يثوّر العلوم ويطوّرها،اعتبره سببا في فشله وذهابه ؛فتلك هي أحوال تلك العصور من التخلّف في التعليم،استتبع تخلّفا مُريعا في سائر المجالات ، ما تزال الأمّة تعاني تبعاته إلى يوم الناس هذا .

[1] حفريات المعرفة العربيّة الإسلامية : التعليل الفقهي ،ص 193 .

الفصل الثّاني

صِنَاعَةُ الْفِكْرِ بَيْنَ مَفَاصِلِ الْاِجْتِهَادِ وَمَصَالِحِ التَّجْرِيد

تمهيد

حقُّ الاجتهاد مكفول لكلّ من يملك آلياته ،والنّظر في الأفكار قديمها وحديثها بنقد ومراجعة شيء لا نكير عليه ،لا يزال الناس يتناولون بالنّقد ما يرونه مستحقا للنّقد ،ولكن قد توضع في سبيل ذلك قيود لأسباب كثيرة ،منها قيود تحول دون نقد المقّدسات ،ومحكمات الآراء والمذاهب،أو ما أخذ حكمها من نصّ القرآن والسنّة ،والجرأة عليها يُعدّ من الجرائم الّتي لا تغتفر ،وفاعل ذلك يعاقب،كما فُعل بابن الرَّوَنْدي في التّعبير عن أفكاره الإلحادية ،والحلاجِ في البوح بشطحاته الصّوفية ،وابنِ رشد في نشر بعض أفكاره الفلسفية ،وابن تيمية في الدّفاع عن بعض اجتهاداته الفقهية والكلامية ، أمثلة ذلك غير محصورة وُجدت إبّان الحضارة الإسلامية يجهر بها أصحابها،كما يُسِرّ بها غيرهم ،ولكنْ قد ينبري لها مَن ينقضُها بأدلّة علمية عن طريق المناظرة أو التأليف أو التعنيف بالحبس والتّعذيب تارة ، أو بالصَّلب والقتل تارة أخرى من قِبل القضاة والحكّام ،ولما جاء عصر النهضة ،ولامس عقولَ النّاس في البلاد الإسلامية شذى من الحريات ،صار كلّ ذي فكر يبثّ فكره في الناس ،فتارة من داخل أسوار القيّم الإسلامية ويمثله المتشرّعون أو الإصلاحيون من دعاة التّجديد والاجتهاد كمحمّد عبده ورشيد رضا ،وتارة يكون خارج هذا السّور من قِبَل مَن تأثّر بقيم الحداثة الغربية كلطفي السّيد ،وطه حسين ومن لفّ لفّهم ،وكلٍّ من سار على نهج المستشرقين ،فكلا الفريقين يصبو إلى تجديدٍ ونهضةٍ ولكنّ المسالك فرّقت بينهما ، بين مشرّق ومغرّب ، فالأوّلون يريدون تجديد الدّين والدّنيا في إطار مبادئ الدّين ،كما يسعون إلى ذلك دون وجل في الْتِماس ما تمسّ الحاجة إليه في الحضارة الغربية ،أمّا الفريق الثاني فلا يرى تطوّرا وتجدّدا إلى في السير على خطى الحضارة الغربية .

فالإصلاحيون يَصْبون إلى تطوير الواقع وتجديده ولكن دون التنكّر المطلق للماضي ،أونبذ كلّ ما صدر عنهم ، فهم وإن أنكروا على الماضين كثيرا من تصرّفاتهم وآرائهم ،ولم يرتضوا منهم ما وقعوا فيه من تقليد وجمود إلّا أنهم يعتبرونهم جزءا منهم ،وما يجمعهم أكثر ممّا يفرّقهم،أما دعاة الحداثة فيتنكرون للماضي ،ويعتبرون الانتماء إلى الأقدمين من الجمود،بل من الولوج في غياهب

السّلفية ،و لذلك كلّه ما صدر منهم لا يستحق البقاء ،ولا بدّ من تجديد كلّ شيء حتّى طرُق الذّكر والصّلاة والصيام وكلّ سلوك إسلامي ،أما الفقه الموروث في مجال المعاملات فقد ذهب عصره ،وذُبلت شجرته ،فلا تستحق السّقي و الشّذب بل الأصلح لها في مثل هذا الزّمان أن تُجتَثَّ وتُسحق ،ونأتي بشيء جديد من وحي الحداثة الغربية لا من ميراث إسلام الفقهاء .

أودّ أن أثبت كلاما لابن عاشور ـــــ وهو مجدّد ـــــ يعلِّم من خلاله هذه الأجيال كلّها كيف تتأدّب مع الماضين حتّى حينما تختلف معهم ،فليس كلّ قديم يستحق السّحق أو المحق ،وإنما يكون التعامل بالإنصاف مع كلّ قضية ،وكذلك بالحكمة الّتي تضع الأشياء في مواضعها،وبميزان لا شطط فيه ولا وكْس ، فابن عاشور يقول :" ولقد رأيت النّاس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون ،وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون،وفي كلتا الحالتين ضُرٌّ كثير ،وهنا لك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير،وهي أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذّبه ونزيده ،وحاشا أن ننقضه أو نُبيده،عالما بأنّ غمطَ النّاس فضلَهم كفرانٌ للنّعمة،وجحدَ مزايا سلفِها ليس من حميد خصال الأمّة ."[7]

فالتّجديد هو للتّراث تهذيب وزيادة لا نقضَ فيه ولا إبادة،من هنا ينبغي أن نستمد المفهوم الحقيقي للتجديد والاجتهاد ،وبمثل ذلكم الاجتهاد والتجديد ستخرج الأمّة من مأزق وقعت فيه عبر قرون سلفت .

وفيما يلي كلام يجلو الحقائق في معاني الاجتهاد والتّجديد ومجالاتها،وما إلى ذلك من أسرارهما في عالم المعرفة عند الإصلاحيين والحداثيين ،بعد أن جال بنا الفصل السّابق في خبايا التقليد وأسراره وتاريخه وعواقبه على الأمّة خلال قرون عدّة .

[7] محمّد تاطاهر ابن عاشور ، 1984 م ،الدّار التونسية للنشر ـــــ تونس ،7/1 .

المبحث الأوّل : الاجتهاد مفاهيم وحقائق

إنّها كلمة أَلِفها الناس منذ قرون ،وهي لصيقة بالشّرع ،وفية للتشريع كلما أعمل أهل الشأن فكرهم لمعرفة حكم كل مستجدّ من أمور الناس ، و قد تحدو هذه العملية مخاطر،لا يسلم منها إلا من راض عقله بمجوعة من العلوم والمعارف ،تحوط الحكم المستنبط بسياج من الأمان ،لا يدخله زيغ ولا ريب،ولا يلجه من كان في مبادئ تلك المعارف والعلوم طفلا يحبو،أو متطفلا يرتع في حمى غيره ويعدو . ولوضع الأشياء في نصابها لابدّ من تحديد المفاهيم، وتسديد الحدود، والتعريف بالمصطلحات، لتأخذ الأشياء حجمها الحقيقي،وليُعطى كلُّ ذي حقّ حقّه .

وهنا أشير إلى أنّ بعض الناس قد يغترّ بعبارة سائرة على ألسنة الناس ،وهي قولهم ((لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات)) ،و لكنّها ــ في الحقيقة ــ " تحتاج إلى ضبط لمفهومها ؛حتى لايشيع منها الخلط،بل والخداع ،كما هو حادث لها ومنها الآن لدى عديد من دوائر الفكر التي ترددها ،دون ضبط وتحديد لما به ظاهرها من مضمون "[8]

1 ــــــــ تعريف الاجتهاد:

أ)في اللغة : هو استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة ،[9]وحقيقة بناء لفظة (**الاجتهاد**) أنه افتعال من الجهد ،والجُهد ــ بضم الجيم ــ الطاقة والقوة ،والجَهد ــ بفتح الجيم ــ سوء الحال وضيقتها ،[10] ومعناه المشقة لقولهم جَهَدَ دابتَه جَهدا وأجهدها أي بلغ جَهدها وحمل عليها في السير فوق طاقتها ،وعند ابن عرفة الجُهد ــ بضم الجيم ــ الوسع والطاقة،وبفتح الجيم المبالغة والغاية،ومنه قول الله ــ تعالى ــ ﴿جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ﴾[المائدة: ٥٣]أي بالغوا في اليمين واجتهدوا فيه.[11] ويزيد الرازي في إيضاح معنى الاجتهاد دقّة تناسب الاستعمال الصحيح لهذه اللفظة سواء من

---

[8] إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات،ص 9 .

[9] الآمدي 218/4.

[10] ابن حزم 629/2 .

[11] ابن منظور 2/ 396 .

الناحية اللغوية،وكذا الاصطلاحية حينما يقول:"وهو ـــ في اللغة ـــ عبارة :عن استفراغ الوسع في أيّ فعل كان،يقال : استفراغ وسعه في حمل الثقيل ،ولا يقال : استفراغ وسعه في حمل النّواة ".[12]

ب) في الاصطلاح استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد فيه .[13] أو هو بذل الجُهد في تعرف الحكم الشرعي،والتام منه،ما انتهى إلى حال العجز عن مزيد طلب .[14] أو هو بذل **الفقيه** وسعه في استنباط الأحكام العلمية من أدلتها التفصيلية ،ويعرّفه البعض ـــ كما يقول أبو زهرة : استفراغ الجُهد وبذل غاية الوسع،إما في **استنباط الأحكام الشرعية** وإما **في تطبيقها** .[4]

وباختصار عرّفه التاج السبكي في **جمع الجوامع** بقوله:"الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم "[5]

2 ـــــــ دواعي الاجتهاد : إنّما شرع الاجتهاد للحاجة الماسّة إليه،وقد توافرت الأدلّه الشّرعية على جوازه،كما أن العقل في تأييده على نهج قويم ،وهو عين ما فهمه عمر بن الخطاب رضي الله عنه حينما أوصى أبا موسى بقوله : " الفهمَ الفهمَ فيما أدلي إليك ممّا ورد عليك ممّا ليس في قرآن ولا سنّة،ثمّ قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ..."[6] ،فهذا هو داعي الاجتهاد لاستلهام ما ليس في النّصّوص،لأنها محدودة والأقضية والحوادث غير محدودة،وهو ما عبّر عنه ابن رشد الحفيد بقوله"فالوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية ،والنّصوص والأفعال والإقرارات متناهية ،ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما لا يتناهى ."[7] وهذه العبارة متداولة بين العلماء قديما وحديثا،وهي حقيقة لامناص منها ، ولذلك "لا يمكن أن تفي النصوص المحدودة بأحكام الحوادث المتجدّدة غير المحدودة

---

[12] الرازي، المحصول 1444/3 .

[13] الآمدي 218/4 .

[14] الطوفي ،شرح مختصر الروضة ،621/2 .

[4] أبو زهرة ،أصول الفقه ،ص 301 .

[5] السبكي ،جمع الجوامع ،المجموع الكامل للمتون ،ط1 ـــ 1433 هـــ/ 2002 م ،دار الفكر، بيروت ـــ لبنان ،ص225 .

[6] إعلام الموقعين ،86/1 .

[7] ابن رشد بداية ونهاية القتصد، ت ماجد الحموي ، ط 1 ،1416 هـــ /1990 م ،دار ابن حزم ،لبنان ـــ بيروت ، 1/ 16 .

والجزئيات الّتي لا حصر لها إلا إذا كان هناك مجال لتعرّف أحكام الحوادث الطّارئة بالاجتهاد في قياسها على نظائرها ،أو توجيهها إلى تحقيق المصالح التي ترمي إليها الشريعة .وبغير هذا تفقد الشريعة صلاحيتها لكل زمان ومكان ." [1]

3 ـــــــــ مجال الاجتهاد: لم يترك العلماء هذه المسألة هَملا ،بل تناولوها بالبحث ،فمجال الاجتهاد محدود بعدم اصطدامه ابتداء مع النّصّ من القرآن أو من السّنّة ـــ فهي قدسية موفورة محفوظة لا يحلّ طعنها بأيّ حال من الأحوال ـــ ،هكذا تقرّر في قواعد الشّرع ومبادئه،إلّا ما كان منه ظنيّا في الثّبوت والدلالة، وهنا فقط يكون "موضع بحث المجتهد في سنده،ومدى صلاحيته لإثبات الحكم،وإذا كان ظنيّ الدلالة كان البحث في تفسيره وفي قوّة دلالته على المعنى المقصود،وفي سلامته من المعارضة ،أو معارضته بما يؤثّر فيه،وفي خصوصه أو عمومه ،وما يدخل فيه من الجزئيات وما لا يدخل ، وهكذا."[2]

4 ـــــــــ أنواع الاجتهاد :ليس كلّ اجتهاد معتبرا شرعا ،فمنه ما يقبل ومنه ما يضرب به عُرض الحائط،وقد نبّه على ذلك الشّاطبي في قوله:"الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان :أحدهما الاجتهاد المعتبر شرعا ،وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد ،وهذا هو الذي تقدّم الكلام فيه ،والثّاني غير المعتبر ، وهو الصّادر عمّن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه ،لأنّ حقيقته أنه رأي بمجرّد التّشهي والأغراض ،وخبط في عماية ،واتباع للهوى ،فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره لأنّه ضدّ الحقّ الّذي أنزل الله ،كما قال تعالى:﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾المائدة: ٤٩ . . ."[3]

وهذا الّذي يذهب إليه الشّاطبي ومن كان على منواله من أهل الشّريعة،قد يخالفهم فيه بعض من يرى أنّه لا يمنع أن يقول المـــُنْكر برأيه في أمور الدّين والشّريعة ،حتّ وإن لم يتوفّر على أدنى

---

[1] أصول التشريع الإسلامي،ص 71 .

[2] علي حسب الله ،أصول التّشريع الإسلامي ،ط 7 - 1417 هـ /1997 م ،دار الفكر العربي ، مصر،ص 68 .

[3] أبو إسحاق الشّاطبي ،الموافقات في أصول الشّريعة ،ط 2 - 1395 هـ /1975 م ،دار المعرفة ،بيروت ـــ لبنان ،**167/4** .

شروطها،لأنّه لا يرى في هذه الضوابط إلا قيودا مصطنعة،ومخترعة من قِبل الفقهاء الّذين يعيشون بعقل غير متنوّر ؛وهنا لا بدّ أن نضبط الكلمات ونخاطب النّاس على ما يفهمون اليوم ،فقول الشاطبي :" وهو الصّادر عمّن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه " ليس دقيقا ،لأنّ مجردّ المعرفة بشروط الاجتهاد لا يكفي ، لأنّ هذه المعرفة لا يفتقر إليها كثير ممّن يدّعي معرفته بالدّراسات الإسلامية،والفكر الإسلامي ، من يعتبر نفسه من فلاسفتها ،سابرا لأغوارها ،بالغا درجة يعتقد معها أنّ على النّاس أن يُصدروا من منابعه ،ولعلّ أعلى مثال فيه المفكّرُ الجزائريّ محمّد أركون. فالأليق بعبارة الشّاطبي أن يقول ليس ببالغ درجة الاجتهاد ولا متوفر على أدنى شروطها العلمية والخلقية ،ممّا تكلّم فيه الأصوليون ،وهناك نستطيع أن نفرّق بين المجتهد وغير المجتهد .

مع عدم التغافل عن تقييد الشاطبي ذلكم الاجتهاد بالشّرع ،وهو محلّ خطاب المكلّفين،الّذين يرنون إلى الأحكام الّتي تَسير بها حياتهم ما داموا يعتقدون حاكمية الخالق في كلّ شيء.

الشّاطبي لم يكتف بمجرّد إظهار هذين القسمين ،بل راح يغوص في خباياهما،وإنّ ثاني القسمين ممّا يتعيّن النّظر فيه بعمق ،لخطورته على كلّيات الشّريعة وجزئياتها ـــ مع تفاوت ما بينهما ـــ وفي ذلك يقول:"فيعرض فيه أن يُعتقد في صاحبه أو يَعتقد هو في نفسه أنّه من أهل الاجتهاد وأنّ قوله معتدّ به ، وتكون مخالفته تارة في جزئي،وهو أخفّ ،**وتارة في كلّي من كلّيات الشّريعة وأصولها العامّة ،كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال ،فتراه آخذا ببعض جزئيات في هدم كلّياتها،حتّى يصير منها إلى ما ظهر ببادئ رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع الافتقار،ولا مسلّم لما روي عنهم في فهمها،ولا راجع إلى الله ورسوله في أمرها** كما قال ﴿**فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ**﴾[النّساء/59]،**ويكون الحامل على ذلك بعض الأهواء الكامنة في النفوس،الحاملة على ترك الاهتداء بالدّليل الواضح واطّراح النّصَفة والاعتراف بالعجز فيما لم يصل إليه علم النّاظر ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشّريعة وتوهم بلوغ درجة الاجتهاد**

باستعجال نتيجة الطّلب فإنّ العاقل قلّما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالك مع العلم بأنّه مخاطر."[16]

5 ـــــــــ الاجتهاد بين الظاهريّة والجمهور:

أمّا ابن حزم ـــ بظاهريته المعهودة ـــ فله نظرة أخرى إلى الاجتهاد ،فإن كان على ما هو عليه عند الجمهور فهو مردود عليهم و باطل ، و عنده أنّ طلب حكم النّوازل من الشريعة ،إمّا نصّ على اسم تلك النازلة،وإمّا دليل منها على حكم تلك النّازلة ،لايحتمل إلّا وجها واحدا .

تحت عنوان :(**إدانة الاجتهاد**) ـــ وهو عنوان قويّ الدّلاله يعبّر عن مغزى عميق ـــ يقول جورج الطّرابيشي :"بديهي أن ابن حزم إذ يرفض القياس ،وهو بالتّعريف اجتهاد للعقل على ضوء نصّ،فأحرى به أن يرفض الرّأي،وهو اجتهاد للعقل على غير ضوء نصّ ذي صلة مباشرة بالنّازلة المطلوب الافتاء بحكمها .وبالفعل ، إن حكم المجتهد برأيه ليس في نظر ابن حزم بأقل من حكم المفتري على الله ،بل **الكافر المحض.** وعدا عن أن الاجتهاد بالرّأي "باطل بالدّيانة" لأنّه بمثابة استحداث "شرع في الدّين ليس من الدّين" ،فإنه "**باطل في اللّغة** "وإيقاع للفظ "على غير معناه "لأنّ الاجتهاد لغة "استفراغ الوسع في طلب حكم النّازلة في القرآن والسّنّة "،أو هو أيضا طلب الحقّ في مظانّه،ومظانّ الحقّ اثنان لا ثالث لهما :"**القرآن والسُّنّة**".ومتى حضر القرآن أو السّنّة بطل الرّأي إذ كم يقول ابن حزم على لسان عمر بن عبد العزيز:"**إنّه لا رأي لأحد مع سنّة سنّها رسول الله** " ."[1]

من خلال ما سبق من تعاريف الأصوليين لمصطلح الاجتهاد ، يتوجّه نظرهم إلى الاستفادة من الأدلّة الّتي وضعها الشّارع الحكيم ،والاستفادةُ لا تكون إلّا من فقيه حريص الحرصَ كلّه على التّعرف على الحكم الشّرعي ،باذلا في ذلك نهاية الوسع الّتي يحسّ بعدها بالعجز عن المزيد ،ولا يصلح لهذه المرتبة إلّا من ملك شرائط وصفات ،حدّدها الأصوليون ،وتتمثّل في علم العربية،والقرآن ،والسّنّة ،ومعرفة مواضع الإجماع،ومواضع الخلاف ،ومعرفة القياس ،ومعرفة مقاصد،الأحكام مع صحّة الفهم،وحسن التّقدير،وصحة النية ،وسلامة الاعتقاد ،مع المعرفة التّامّة بواقع النّاس ،ومعايشهم ،والفقيه لا بدّ أن يكون ابن عصره .[2]

---

[16] الموافقات ،174/4 - 175 .

[1] جورج الطرابيشي ،من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ، ص 329 .

[2] ينظر إلى كتب الأصول ـــ قديمة وحديثة ـــ ففيها تفصيل لهذه الصفات والشروط ، كما ينظر إلى كتاب الغياثي،للإمام الجويني ،ت عبد العظيم ذيب ،ط 2 ، 1432 هـ /2011 م ،دار المنهاج ،م ع السعودية ـــ جدّة ،ص 478 - 479 .

إذن الموقف متباين في مسألة الاجتهاد بين فريقين ،فالجمهور يجيزه ويوسّع من دائرته ،مادامت الحاجة ماسة والنصوص لا تستوعب الحوادث والوقائع بظواهرها ،أما الظاهرية فيرون في عدم الالتزام بظواهر النصوص في كل نازلة خروجا عليهما ،وهذا الشّرخ بين الفريقين له ما يبرّره،ومهما اتّسعت الهُوّة بينهما ،فإنّ الجامع الأساس الذي يجمع بينهما لا ينفكّ عن عملية الاجتهاد لدى كلّ فريق منهما ،ألا وهو اعتماد الأصلين الكتاب والسّنّة ،واستفادة الأحكام الفقهية منهما،وهذا ما يصطدم مع نظرة الحداثيين كما سيأتي بعد .

6 ـــــــ محل الرأي من الاجتهاد

حينما نَعرِض للاجتهاد لا بدّ من التعرض للرّأي الّذي وُصف تارة بالمذموم ، وتارة بالمحمود؛والسّؤال الّذي يطرح نفسه ،هل الاجتهاد في هذا يساوي الرّأي ؟ وإلى جانب الرّأي القياس،ومعروفة تلك الحرب الشّعواء الّتي شنّها ابن حزم الظّاهري ضدّ القياس وأهله،لأنّه ــ في نظره ــ يزاحم النّصوص الشّرعية من الكتاب والسّنّة،وليس له منهما دليل يجيزه ،بل فيهما مايحرّمه .

فالرّأي كلمة لها مسيس الصّلة بالاجتهاد بل تُقرنان معا في كثير من الأحيان ،وقد جاء ذكرها في الأخبار والآثار ،و ألحق بها الذمّ، ولكن للعلماء فيه تقييدات و تخصيصات ،حتّ لا يجري فيه الذّم على إطلاقه،إذ كم من اجتهاد كان للرّأي فيه نصيب ،اعتُبر وأخِذ به في أحكام الشّرع لم يُذمم،واجتهادات عمر بن الخطاب بالرّأي جاءت كفلق الصّبح ،وما ردّها عليه أحد لأنّها كانت في خدمة الشّرع ،لا تعطيلا له .

أوّلا : تعريف الرأي

أ)**تعريفه في اللغة**: رأى الرؤية بالعين تتعدّى إلى مفعول واحد،وبمعنى العلم إلى مفعولين،يقال رأى زيدا عالما.[1]وأصحاب الرّأي:أصحاب القياس،لأنهم يقولون برأيهم فيما لم يجدوا فيه حديثا أو أثرا [2].جاء في اللسان ارتأينا في الأمر وتراءينا نظرناه،وهو افتعل من رؤية القلب أو من

[1] الجوهري،ص 114 .

[2] الفيروزآبادي ،القاموس المحيط ،ص 481 .

الرأي،واستشهد بحديث عمر بن الخطاب ـــ رضي الله عنه ـــ : " وارتأى امرؤ بعد ذلك ما شاء أن يرتئي "أي فكّر وتأنّى ،وفي حديث الأزرق بن قيس : "وفينا رجل له رأي "؛يقال:فلان من أهل الرأي أي أنه يرى رأي الخوارج ويقول بمذهبهم ،وهو المراد ههنا ، والمحدثون يسمون أصحاب القياس أصحاب الرّأي ،يعنون أنهم يأخذون بآرائهم فيما يُشكِل عليهم من الحديث أو ما لم يأت فيه حديث ولا أثر والرأي الاعتقاد اسم لا مصدر،والجمع آراء.[1]

الرّأي : الاعتقاد،والعقل،والتدبير،والنظر والتأمّل.[2]

يقول ابن القيّم : "الرّأي في الأصل مصدر **رأى الشّيء يراه رأيا** ،ثمّ غلب استعماله على المرئي نفسه من باب استعمال المصدر في المفعول ،كالهوى في الأصل مصدر هوِيَه يهواه هوًى،ثمّ استعمل في الشيء الذي يُهوى .....ورأى كذا ـــ لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين ـــ رأيا .." [3]

وعرّفه الرّاغب الأصفهاني بقوله :"والرّأي اعتقاد النّفس أحدَ النّقيضين عن غلبة الظّنّ ،وعلى هذا قوله ﴿ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ ﴾ [آل عمران/13] ،أي:يظنّونهم بحسب مقتضى مشاهدة العين مثليهم."[4]

ب)تعريفه في الشّرع:يعرفه ابن القيّم ـــ بعد أن أتى على المعاني اللغوية العامة ـــ بقوله:.... خصوّه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب ممّا تتعارض فيه الأمارات؛ فلا يقال لمن رأى بقلبه أمرا غائبا عنه ممّا يحس به إنّه رأيه ،ولا يقال أيضا للأمر المعقول الذي لا تختلف فيه العقول و لا تتعارض فيه الأمارات إنه رأى ،وإن احتاج إلى فكر وتأمل كدقائق الحساب وغيره." [5]

ويقسّمه إلى ثلاثة أقسام :

---

[1] لسان العرب ابن منظور،5 / 89 ـــ 90

[2] مجمع اللغة العربية ،المعجم الوسيط ، ص 344 .

[3] ابن القيم ، إعلام الموقعين ،66/1 .

[4] الراغب ،مفردات ألفاظ القرآن ،ط 1 ،1418 هـ/ 1997 م ،دار القلم ،دمشق ،374 .

[5] إعلام الموقعين ،66/1 .

1 ــ رأي باطل بلا ريب

2 ــ رأي صحيح

3 ــ رأي هو موضع الاشتباه

ويرى ابن القيم أنّ الرأي الباطل أنواع:

1 ــ رأيي مخالف للنّص

2 ــ الكلام في الدين بالخَرْص

3 ــ الرأي المعطِّل لأسماء الرّبّ وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة

4 ــ العلم الذي أحدثت به البدع

ثمّ يَخلُص إلى أنّ هذه الأربعة من الرّأي الّذي اتّفق سلف الأمّة وأئمتها على ذمّه وإخراجه من الدين .

5 ــ القياس الذي لم يرد إلى أصله.[1]

أمّا الرّأي المحمود فأنواعه هي:

1 ــ رأي أفقهِ الأمّة ،وهم صحابة رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ

2 ــ الرأي الذي يفسّر النصوص ،ويبيّن وجه الدلالة منها .

3 ــ الرأي الذي تواطأت عليه الأمّة ،وتلقّاه سلفهم عن خلفهم .

4 ــ الذي يكون بعد طلب الحكم من النصوص والأدلة الشرعية.. [2]

ثانيا: الاجتهاد بالرّأي

لابن تيميّة كلام نفيس في العوامل التي دعت الصحابة إلى إعمال الرأي ،واعتماده في استنباط الأحكام فقال :" فإنهم كانوا يهابون الرواية ويعظّمونها ويُقلّونها ؛خوف الزّيادة والنّقص،ويحدّثون بالشّيء الّذي قد سمعوه من النّبيّ ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ مرارا ولا يذكرون السّماع تارة كتصريحهم

[1] المرجع نفسه ، 1/66 - 67 -67 .

[2] المرجع نفسه ، 1/ 79 - 85

بالرّأي،ويجوز أن تكون تلك الفتيا أو الحديث ممّا اجتمع عليه ملؤهم في حادثة أخرى ،ويجوز أن يكون قد فهمها من آية في كتاب الله،أو من حديث عن رسول الله لعلمه باللّغة ودلالة اللّفظ على الوجه الّذي انفردوا به عنّا. أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب ،أو لمجموع أمور فهموها على طوال اللّيالي من رؤية النّبيّ ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ ومعرفة سيرته وسماع كلامه وتبيّن مقاصده ،وشهود تتريل الوحي،ورؤية التّأويل،فإنّ العلم بهذه الأشياء تكشف المراد كشفا تزول معه كل شبهة ."[1]

أدركت الباحثة بثينة الجلاصي* أن مسألة الأخذ بالرّأي كان لها خطورتها بعد أن حلّلت أحد نصوص الشّاطبي ، الّذي أعطى الأولوية والسلطة للنص ،وبعبارة أدقّ للنقل ،ولولا وجود النصّ لما وجد القياس ـــــ وهو من قبيل الرأي ـــــ الذي لا يستقل فيه العقل دون النّقل ، فتشكّلت بذلك ـــــ حسب عبارتها ـــــ هواجس ومشاغل في الفكر العربي ،أوّلُها وأخطرها مشكلة الرّأي " تلك الّتي ارتبطت بقضايا العقيدة والتّكفير ولذلك لم يقصر القدامى جهودهم على ذمّ الرّأي فحسب،بل سعوا إلى التّحذير من خطره وسعوا إلى إعلان دعوة صريحة في اتباع السّنة والسلف الصالح باعتبارهم يمثّلون جهة العلم،وقد تجلى ذلك في كتب الحديث والتّفسير والفقه ناهيك عن كتب العقيدة وأصول الدّين"[2]،وشفعت كلامها هذا بنصّ من كلام ابن حزم الّذي يَعرف الدّارسون لفِكْره تشدَّده تُجاه الرّأي والقياس الفقهي،يقول فيه :" والله ما أفتى قطّ أحد من الصّحابة ـــــ رضي الله عنهم ـــــ باجتهاد رأيه إلّا كما ترى ، بعد أن يبحث عن السُّنة فتغيب عنه ،وهي عند غيره بلا شك ،ثمّ لا يجعل رأيه ذلك إلّا ممّا يخاف الله تعالى فيه، ويشفق منه

---

[1] ابن تيمية،تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل ،ت علي بن محمّد العمران و محمّد عزيز شمس،ط 1425 ه ، دار عالم الفوائد ـــــ مكّة المكرّمة 584/2 .

*باحثة تونسية مقتدرة،تعمل مدرس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القيروان ـــ تونس ،لها اطلاع ملفت على التراث الأصولي ،مع قدرة على التحليل الدّقيق ، وإبداء الرّأي بجرأة ، والتزام واضح بآداب البحث .

[2] بثينة الجلاصي ،النصّ والاجتهاد في الفكر الأصولي ـــ من تقديس النقل إلى تسريح العقل ـــ ، ط الأولى ، 2011 م ،رؤية للنّشر والتّوزيع ،ص 15 .

ويتبرّأ من التزامه وكذلك كان التّابعون ـــــ رحمهم الله ـــــ فأتى اليوم ناس يجعلونه دينا يبطلون به كلام الله تعالى وكلام رسوله ـــــ صلّى الله عليه و سلّم ـــــــ ،نعوذ بالله من الخذلان"[3]

لا فرق ـــ عند الشافعي ـــ بين القياس والاجتهاد ،فهما سِيان عنده ،ولكنّ حركة التّطور العلمي عبر المراحل التّاريخية للتّدوين أثّرت في تصوير المسائل في أيّ فن من الفنون العلمية وصياغتها،كالّتي عُني بها المسلمون الأوائل من نحو وبلاغة وفقه وعلم كلام وأصول فقه ومنطق وفلسفة،وغيرها من الفنون الأصيلة أو الوافدة،وممّا شمله التّحولُ معانيَ المصطلحات كمصطلح القياس ، الّذي كان يساوي في رسالة الشّافعي مصطلح الاجتهاد ،وبعد ذلك انفرد بمعنى خاصّ في أصول الفقه ،وهو ما نبّه عليه ابن رشد الجدّ (ت**520**هـ) حينما فرّق بين الاجتهاد ،والقياس ، والرّأي ـ وهي جميعا تدخل ضمن الجهد العقلي ـ وقد قال :" والقياس لا يكون إلا ما رُدَّ إلى أصل نحو أُروش الجنايات ونفقات الزّوجات وما يحمل الرّجل من العاقلة من الدّيات وما أشبه ذلك.وكل قايس مجتهد وليس كلّ مجتهد قايسا ،فالاجتهاد أعمّ من القياس."[1]

ثمّ يعطي معنى جديدا لمصطلح الرّأي يبتعد به عن مناط الذّمّ،بل يرتفع به إلى درجة الكمال العقلي،فيقول:"فأمّا الرّأي فهو اعتقاد إدراك صواب الحكم الّذي لم يرد فيه نصّ فلا يكون إلّا بعد كمال الاجتهاد. "[2]

وذكَرَت نادية العمري أنّ بعض الباحثين المعاصرين ذهبوا إلى أنّ الرّأي الّذي استعمله الصحابة في استنباط الأحكام هو بمعنى الاجتهاد بوجه عام ،سواء في فقه الكتاب والسنّة أو هما معا،أو فيما عداهما. وتقصد بهؤلاء الباحثين أبو زهرة ،والخضري بك ،والشّيخ السّايس،وغيرهم.[3]

---

[1] المرجع نفسه،ص 16 ،ينظر الإحكام في أصول الأحكام ،[3]

[1] ابن رشد ،المقدّمات الممّهدات ،د ت ، لبنان ـــ بيروت ، ص25 .

[2] المرجع نفسه ،ص 25 .

[3] نادية شريف العمري ،الاجتهاد في الإسلام ،ط2 ،1404 هـ /1984 م ،مؤسسة الرّسالة ،سوريا ،ص 39 .

كما عرّفه أبو زهرة بقوله :هو تأمل وتفكير في تعرّف ما هو أقرب إلى كتاب الله تعالى وسنّة رسول اللّه ــصلّى الله عليه وسلّم ــ سواء أحصَل التَّعَرُّف من النّص ،أو من المقاصد العامّة للشّريعة فيشمل القياس والمصلحة . وقد اعترض على تعريف ابن القيم ـــ الذي سبق ذكره ـــ لأنه ليس جامعا مانعا ،لأنّه يكون عندما تتعارض وجوه الأقيسة ،فلا يُدرى أيّ أصل منصوص عليه يتّجه إليه الفقيه الذي يقيس.[1]

ثالثا: الرأي والتّفسير

بالإضافة إلى ماسبق فإنّني أوسّع مفهوم الرّأي ليشمل ما تعلّق بتفسير القرآن ،بعد أنْ قصرناه على النّظر العقلي المنضوي تحت مسمّى الاجتهاد في استنباط الأحكام من النصّ ،ومن غير النّص،وهذا مفهوم خاصّ ،وذلك ما وجدناه عند محمّد حسين الذّهبي الّذي شمل تعريفه للرّأي على " الاعتقاد، وعلى الاجتهاد، و على القياس، ومنه أصحاب الرّأي، أي أصحاب القياس.

والمراد بالرّأي هنا الاجتهاد، وعليه فالتّفسير بالرّأي، عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسّر لكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفة للألفاظ العربية ووجوه دلالتها، واستعانة في ذلك بالشّعر الجاهلي ووقوفه على أسباب النزول، ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر." [2]

وأبو زهرة كان أكثر دقّة في الكشف عن أهمية الرّأي في بيان معاني القرآن، ولا يجد في ذلك غضاضة،ويرى "أنّ الّذين أخذوا في تفسير القرآن بالرّأي في مقابل الّذين توقّفوا ،سلكوا مسلك الفقهاء الّذين أخذوا بالقياس ــ إن لم يجدوا في الموضوع نصّا ــ فهم لا يتركون السنّة ،ولكن يأخذون بالرّأي إذا لم يجدوا سنّة مفسّرة ،وهم لا يقتصرون على الأخذ في غير موضع السّنّة ،بل إنهم عند وجود السّنّة لا يناقضونها ،ولا يغايرونها ،بل يأخذون بها ويسيرون فيما وراء ما ثبت

[1] أبوزهرة ،تاريخ المذاهب الإسلامية ،د ت ،دار الفكر العربي ،مصر ،233/2 .

[2] التفسير والمفسرون، الذهبي 138/1.

بالسّنّة إلى ما تدلّ عليه من إشارات بيانيّة ،ويحاولون أن يتعرّفوا من وراء ذلك الأسرار البلاغيّة في القرآن الكريم .

ولذلك كان هذا المسلك مسلك الّذين حاولوا تعرّف إعجاز القرآن،وعلى رأسهم الإمام جار الله الزّمخشري ، ومن قبله الإمام الطّبري عندما كان يبدي رأيه بعد أن يسرد من الرّوايات الصّحيح والسّقيم . "[3]

وقد أوَّلَ تشدّد ابن تيمية في ترك التفسير بالرّأي بالتزامه وجوب الاحتياط في فهم القرآن،وكذلك كان مسلك ابن القيّم في الكثير من آرائه .

رابعا :محاذير التّفسير بالرّأي

يرى ابن عاشور أن مرجع التحذير من التفسير بالرأي أحد خمسة أمور،أوجزها فيما يلي:

1 ــ أن المراد بالرأي هو القول عن مجرد خاطر دون اسناد إلى نظر في أداة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريفها ،وما لا بدّ منه من معرفة الناسخ والمنسوخ وسبب النزول .

2 ــ أن لا يتدبّر القرآن حق تدبُّره ، فيفسّره بما يخطر له من باديء الرأي دون إحاطة بجوانب الآية ومواد التفاسير ،مقتصرا على بعض الأدلة دون بعض كأن يعتمد على مايبدو من وجه في العربية فقط،أو بما يبدو من ظاهرها دون استعمال العرب كمن فسّر﴿ **مُبْصِرَةً** ﴾ بذات بصر لم تكن عمياء ، في قوله تعالى: ﴿ **وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً** ﴾ [الإسراء /**59**] ذا من الرأي المذموم لفساده .

3 ــ أن يكون له ميل إلى نزعة ، أو مذهب أو ،نحلة ،فيتأول القرآن على رأيه ويصرفه عن المراد، ويرغمه على تحمله على ما لا يساعد عليه المعنى المتعرف ، كتفسير المعتزلة قوله :﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ** ﴾ [القيامة / **23**]، بمعنى أنها تنتظر نعمة ربها على أن "إلى" واحد الآلاء ، مع مافي ذلك من الخروج عن الظاهر وعن المقصود من الآية .

---

[3] أبو زهرة ،المعجزة الأولى : القرآن ، د ت ، دار الفكر العربي ،ص 571 .

4 ــ أن يفسر القرآن برأي مستند إلى ما يقتضيه اللفظ ُمن يزعم أن ذلك هو المراد دون غيره، لما في ذلك من التضييق .[1]

خامسا :دواعي التّفسير بالرّأي:

يلخّص أبو زهرة دواعي التّفسير بالرّأي عند أبي حامد الغزالي :

1 ــ القرآن فيه كلّ علوم الدّين ،بعضها بطريق الإشارة ،وبعضها بالإجمال ،وبعضها بالتّفصيل الّذي يفتح الباب للفكر المستقيم ،والاستبصار في حقائقه ،وذلك **لا يكفي فيه الوقوف عند ظواهر الآيات.ولا ظواهر أقوال السّلف،بل لا بدّ من التّعمّق من غير تكلّف** ،واستخراج المعاني ما دامت لا تخالف المأثور، وهناك أمور وراء المأثور ،يسير المفسر على ضوء المأثور،ولقد قال عبد الله بن مسعود :"**من أراد علم الأوّلين والآخرين ،فليتدبّر القرآن**"*، أن يفسّر القرآن،وإنّ ذلك لا يكون بغير التعمّق في الفهم ،من غير تكلّف،وتعرف الغايات بالإشارة والمرامي.

2 ــ إنّ القرآن فيه بيان صفاته وأفعاله،وذكر ذاته القدسيّة ،وأسمائه الحسنى ،وأنّ فهم ذلك مع التّنزيه عن المشابهة للحوادث ،يحتاج إلى تدبّر وفهم من غير الوقوف عند الظّواهر، وجمع بين المؤتلف ونفي للقول المختلف.

3 ــ قد وردت اثار تدعو إلى الفهم والتّدبّر في معاني القرآن،فقد عليٌّ ــ كرّم الله وجهه ـ "**من فهم القرآن فسّر به جمل العلم** "**،وذلك لا يكون إلّا بالتّعمق في الفهم .

4 ــ إن عبارات القرآن الكريم تدعو إلى التّعمّق في الفهم ،فقد **قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ ﴾ [البقرة/ 269]**،ويقول مفسرو السّلف إنّ الحكمة هي فهم

---

[1] ينظر ابن عاشور ، التّحرير والتّنوير ،30/1 - 31 .

* رواه بألفاظ متقاربة ابن أبي شيبة في مصنفه، 10(/ 485 رقم 10067)، والطبراني في المعجم الكبير، (9 / 146 رقم 8666)، والبيهقي في شعب الإيمان ، (4 / 513 رقم 1808) ، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (7 / 165) : رواه الطبراني بأسانيد، ورجال أحدها رجال الصحيح

**

القرآن ،وإذا كان الله قد وصف القرآن بأنّه خير كثير،فإنّه سبحانه وتعالى يدعو القادر على إدراك هذه الحكمة لينال من علمها خيرا كثيرا.

5 ــ إنّ النبيّ ــ **صلّى الله عليه وسلّم** ــ دعا لابن عبّاس ــ **رضي الله عنهما** ــ بالفقه في القرآن،فقال:**"اللّهمّ فقّهه في الدّين وعلّمه التّأويل"**،*** وليس التّأويل إلّا التّفسير العميق الّذي يتعرّف به القارئ ما وراء العبادات من معان دقيقة عميقة ،ولو كان كلّ علم التّفسير مأثورا عن النّبيّ ــــــ صلّى الله عليه وسلّم ــــــ لــَمَا قال عليه الصّلاة والسّلام :**"اللّهم فقهه في الدّين وعلّمه التّأويل "**.(*)

وإنّ الغزالي لا يكتفي بسوق ما تؤدّي إليه الأدلّة من جواز التّفسير بالرّأي ،بل يتجاوز فيقول إنّ المأثور من التفسير بالسّنة قليل لا يشمل القرآن كلّه ،ويذكر أنّ ما يؤثر عن الصّحابة في التّفسير،إنّما هو رأيهم ،وعلينا أن نتّبعهم بإحسان ،**فنجتهد في تفسير القرآن مثل اجتهادهم من غير معارضة،ولا مناقضة** .(1)

الآثار التي تكلّمت عن الرّأي ــ كما هو معلوم ــ قد يبدو من ظاهرها التّعارض ،فمنها ما ينهى عن الرّأي ،ومنها ما يسمح ،وهذا إشكال طَرَح نفسه على أبي إسحاق الشّاطبي ،فعبّر عنه بقوله:"إعمال الرّأي في القرآن جاء ذمّه ،وجاء أيضا ما يقتضي إعماله .وحسبك من ذلك ما نقل عن الصّديق ،فإنّه نقل عنه أنّه قال ــ وقد سئل في شيء من القرآن **" أيّ سماء تظلّني وأيّ أرض تقلّني،إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم ؟ "**(**)،وربما روي فيه :إذا قلت في كتاب الله برأيي، ثمّ سئل

*** سيأتي تخريجه .

(*)أخرجه بهذا اللفظ أحمد في المسند (1/ 314 و 328 و 335) ، وابن حبان في صحيحه (7064) ، والحاكم في المستدرك (3/ 543)، وقال صحيح الإسناد و لم يخرجاه

(1) المعجزة الكبرى:القرآن ،ص- ص 572 - 573 .

(**) أخرجه ابن أبي شيبة في " المصنف" (10 / 512 رقم 10152) ، والخطيب في "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع " (2 / 193 رقم 1585) ، و البيهقى فى شعب الإيمان (424/2 ، رقم 2278) ،وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (456/9) بعد أن ساق هذا الأثر " وهذا منقطع بين النخعي والصديق وأخرج أيضا من طريق إبراهيم التيمي أن أبا بكر سئل عن الأبّ ما هو فقال أي سماء تظلني فذكر مثله وهو منقطع أيضا لكن أحدهما يقوي الآخر " .

عن الكلالة المذكورة في القرآن ،فقال : " **أقول فيها برأيي ،فإن كان صوابا فمن الله ،وإن كان خطأ فمنّي ومن الشيطان ؛ الكلالة كذا وكذا** ."[***]،فهذان قولان اقتضيا إعمال الرّأي وتركه في القرآن،وهما لا يجتمعان ."[1]

ثمّ أخذ ـــ كعادته ـــ يحلّ هذه المعضلة ،ببيان خفاياها ،لينجلي الغموض ، ويرتفع الحرج ،وفي ذلك يقول :"والقول فيه أنّ الرّأي ضربان :

أحدهما : جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسّنّة ،فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما لأمور:

أحدها :أنّ الكتاب لا بدّ من القول فيه ،ببيان معنى،واستنباط حكم ،وتفسير لفظ ،وفهم مراد، و لم يأت جميع ذلك عمّن تقدّم ،فإمّا أن يتوقّف دون ذلك فتتعطّل الأحكام كلّها أو أكثرها،وذلك غير ممكن فلا بدّ من القول فيه بما يليق .

والثّاني : أنّه لو كان كذلك للزم أن يكون الرّسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ مبيّنا ذلك كلّه بالتّوفيق ،فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول ،والمعلوم أنّ عليه الصّلاة والسّلام لم يفعل ذلك ،فدلّ على أنّه لم يكلّف به على ذلك الوجه ،بل بيّن منه ما لا يوصل إلى علمه إلّا به،وترك كثيرا ممّا يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم،فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف .

والثّالث : أنّ الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم ،وقد علم أنّهم فسّروا القرآن على ما فهموا ،ومن جهتهم بلَغنا تفسير معناه ،والتّوقيف ينافي هذا،فإطلاق القول بالتّوقيف والمنع من الرّأي لا يصحّ .

[***]أخرجه عبد الرزاق (304/10 ، رقم 19191) ، وابن أبي شيبة (298/6 ، رقم 31600) ، والدارمى (462/2 ، رقم 2972) ، وابن جرير الطبري فى التفسير (283/4) ، والبيهقى (224/6 ، رقم 12053) ، وقال ابن حجر في التلخيص (1077/3) : " رجاله ثقات إلا أنه منقطع " .

[1] الموافقات ،421/3.

والرّابع : أنّ هذا الفرض لا يمكن ؛لأنّ النّظر في القرآن من جهتين :من جهة الأمور الشّرعية،فقد يسلم القول بالتّوقيف فيه وترك الرّأي والنّظر ،جدلا .ومن جهة المآخذ العربيّة ،وهذا لا يمكن فيه التّوقيف ،وإلّا لزم ذلك في السّلف الأوّلين ـــ وهو باطل ـــ فاللّازم عنه مثله ،وبالجملة فهو أوضح من إطحاب فيه .

وأمّا الرّأي غير الجاري على موافقة العربيّة أو الجاري على الأدلّة الشرعيّة ،فهذا هو الرّأي المذموم من غير إشكال ،كما كان مذموما في القياس أيضا ،حسبما هو مذكور في كتاب القياس؛لأنّه تقوّل على الله بغير برهان،فيرجع إلى الكذب على الله ـــــــ تعالى ـــــــــ وفي هذا القسم من التّشدّد في القول بالرّأي في القرآن ؛كما روي عن ابن مسعود :" **ستجدون أقواما يدعونكم إلى كتاب الله ،وقد نبذوه وراء ظهورهم ،فعليكم بالعلم ،وإيّاكم والتّبدّع ،وإيّاكم والتّنطع وعليكم بالعتيق.**"(*)،وعن عمر بن الخطاب :" **إنّما أخاف عليكم رجلين ،رجل يتأوّل القرآن على غير تأويله،ورجل ينافس الملك على أخيه .**"(**) وعن عمر أيضا :" **ما أخاف على هذه الأمّة من مؤمن ينهاه إيمانه ،ولا من فاسق بيِّن فسقه ،ولكنّي أخاف عليها رجلا قد قرأ القرآن حتّى أذلقه بلسانه ،ثمّ تأوّله على غير تأويله** "(***) ...إلخ))[1]

ورشيد رضا ـــــــ وهو من المصلحين ـــــــ كان واضحا في مسألة إعمال الرّأي أو إهماله،فبعد أن سرد أقوال من سبقه من العلماء كابن القيّم و الشاطبي و الشّوكاني خلُص إلى أنّ " المسائل الدّينيّة المحضة وهي العقائد والعبادات تؤخذ من نصوص القرآن وبيان السّنّة لها بالقول أو

(*) أخرجه الدارمي في المقدمة 143 ، ومعمر بن راشد في جامعه (رقم 20465) ، والطبراني في الكبير (189/9 رقم 8845)، ومحمد بن نصر المروزي في السنة (85) وغيرهم من حديث أبي قلابة عن ابن مسعود ، وإسناده ضعيف لانقطاع فيه بين أبي قلابة وابن مسعود،ينظر نظر "**إتحاف المهرة**" لابن حجر (282/10).

(**) أخرجه ابن عبد البَرّ في " **جامع بيان العلم وفضله**" (1202/2/رقم 1264) بإسناد رجاله ثقات إلا أنّ فيه انقطاعا ،عمرو بن دينار لم يسمع من عمر بن الخطّاب .

(***) أورده ابن عبد البرّ في "الجامع" (رقم 2368) عن الأعرابي معلّقا ،وذكره بسنده ،وهو ضعيف ،فيه سويد بن سعيد ،صدوق في حديثه ،وأبو حازم سلمة بن دينار لم يسمع عن عمر .

[1] الموافقات ،3 / 422 .

بالعمل على الوجه الّذي كان عليه الصّدر الأوّل من الصّحابة ،فما أجمعوا عليه فلا عذر لأحد في مخالفته،وما اختلفوا فيه ينظر في دلائله ويرجّح بعضه على بعض ـــ كما يأتي تفصيله في القسم الثالث من أقسام أحكام المعاملات ـــ ولا يلتفت إلى الشّذوذ ،ولا يجوز بحال من الأحوال إحداث عبادة جديدة أو الإتيان بعبادة مأثورة على غير الوجه الّذي كان عليه النّبيّ ـ صلّى الله عيه وسلّم ـ وجمهور أصحابه ـ رضي الله عنهم ـ لا بقياس ،ولا بدعوى إجماع لمن بعدهم ،ولا لمصلحة ،ولا لغير ذلك من العلل والنّظريات ،لأنّ الله تعالى قد أكمل الدّين أصولَه وفروعه بكتابه وبيان نبيّه ـــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــ وأخبرنا أنّ ما سكت عفو منه سبحانه ،فمن زاد من ذلك من ذلك شيئا كان مُراغِما لنص القرآن أو طاعنا في بيان الرّسول ـــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــ أو زاعما أنّه أكملُ علما وعملا بالدّين . وأمّا الأمور الدّنيويّة من حلال وحرام وسياسة وقضاء وآداب فهي تنقسم بحسب الأدلّة إلى ستّة أقسام ...."[2]،ثمّ أخذ يعدّد الأقسام السّتّة لتلك الأمور بحسب أدلّتها ،استخلصها من أقوال هؤلاء العلماء الّذين سبق ذكرهم،وقد تناولت آراءهم .

مثل ذلك التّفصيل في البحث عن مدارك الاجتهاد والرّأي ،سيرفع الإشكال في تصنيف الإصلاحيين والحداثيين في إطار ما يصحّ وما لا يصحّ من آرائهم ،ومدى قُرب تأويلاتهم من مقصد النّص القرآني بصفة خاصّة ،أو بعدها منه .

[2] رشيد رضا ، ط 2 / د ت ، دار المعرفة للطّباعة والنّشر ، بيروت ـــ لبنان ،7 / 198 - 200 .

المبحث الثاني : ماهية الاجتهاد بين العتاقة والحداثة

1 ـــــــــ الاجتهاد بين المحافظين*والحداثيين:

هذه هي نظرة المتشرِّعين ـــ قدامى ومعاصرين ـــ إلى مفهوم الاجتهاد ،ولكنّه عند الطّرف الآخر من الحداثيين هو بمفهوم آخر مختلف إلى حدّ التناقض والاصطدام مع قيّم الشّرع الّتي ما وُجد الدّين إلّا بها ولها،ويرى هؤلاء أنّ عمل الفقهاء لم يكن من صميم الدّين بل هو شيء أُقحم فيه إقحاما،إذ الدّين عندهم قيّم روحيّة،وأخلاق إنسانيّة ليس إلّا .

جَدَّت في عصرنا آراء حول الفكر الإسلامي،وأصوله،وتاريخه،و مصطلحاته،وتشريعاته،متأثّرة بحركة التّحديث الّتي عرفتها القارّة الأوربيّة،فاحتاج كلّ شيء عندهم إلى نقد وتحليل ،فلا مجال للمسلّمات،فبالعكس من ذلك ،فالتّراث عندهم لم يقم على أسس علميّة،وهو في الكثير من الأحيان

* اخترت في أوّل الأمر كلمة " متشرّعين " ثمّ بدا لي أن أرجع عنها إلى كلمة " محافظين " لأنّها تشمل الإصلاحيين ومقابليهم والقُدَامى والمُحدَثين،لأنّهم يشتركون في الاستسلام المطلق لما جاء به الإسلام وإن اختلفت آراؤهم في جزئياته ؛ وكذلك وجدت كثيرا من الباحثيين يستعملون تلك الكلمة مقابل الحداثيين .

يصطدم مع بديهيات العقل،وحريٌّ بأمثَلِهم طريقةً ـــ عبد المجيد الشّرفي(**) ـــ أن يقف "قليلا عند الوضع التّاريخي الّذي نشأت عنه **مسلّمات** ما زالت تعمل بعمق وعن **غير وعي** أحيانا في الضّمير الإسلامي."[17]،والمفكّر نفسه يعتب على ابن رشد الفيلسوف انتهاجه نهج سلفه في تلقّي أصولهم،وفيه يقول :"**لم يتجاوز المسلّمات** الّتي رسخت في الضمير الإسلامي ،وقَبِل الأصول الفقهيّة الّتي وضعها أسلافه **بدون مناقشة** ."[18]

وما فتئ الشّرفي يستعرض جزءا صغيرا من تاريخ التّشريع الإسلامي ـــ إن صحّ التّعبير ـــ فإذا به يخرج بنتيجة مُرعبة تتنكّر لِنتاج تشريعيّ وفكريّ عميق لدى الأوائل من المسلمين ،فكأنّ قصور واحد منهم ينصرف بالضرورة إلى مجموعهم ،فمثل هذا عند العقلاء شطط في الحكم ،وقولنا هذا لا يعني أنّ تراثنا بمنأى عن النّقد،ولكنّ الشّطب الكليّ ،أو الغضّ منه بإطلاق فلا،وها هو ذا يبرّر لتلك الأصوات النّشاز الّتي ترى البديل في غير الموروث ،و يعتبر ذلك اجتهادا فيقول : " وليس من باب الصّدفة أن ترتفع أصوات عديدة في العصر الحديث داعيّة إلى الاجتهاد وتجديد الفكر الدّيني ،فقد أصبح **المؤمن** يعيش وضعا تأويليّا يختلف جذريّا عن الوضع الّذي عاشه السّلف،كانوا يعيشون في مجتمع تغلب عليه **القداسة** وتستند مؤسّساته إلى **المشروعيّة الدّينية** وهو يعيش في مجتمع تغزوه **العلمنة** بخطى وئيدة لكن ثابتة ولا رجعة فيها ،كانوا ينتسبون إلى حضارة غازيّة واثقة من نفسها وهو ينتمي إلى منطقة التّخلف المادّي والمعنويّ والرّوحي .

وإذا كان من سبيل اليوم إلى الاجتهاد يساعد على رفع التّحدّيات الّتي تواجهها الأمّة الإسلاميّة فلن يكون له نصيب من التّوفيق إلّا متى استطاع ،في **عمليّة تجاوزيّة** عسيرة لكن ضروريّة،أن يجمع بين مقتضيات **القيّم القرآنيّة** الخالدة والقيّم الّتي أفرزتها **الحداثة** دون التّنكّر لما هو صالح من النّظريات

(**)من مواليد تونس ، من أبرز الحداثيين العرب ،له تلاميذ تأثّروا بفكره ،ألّف كثيرا في مجال الحداثة ،ويشرف على سلسلة "**الإسلام واحدا ومتعدّدا** ".

[17] عبد المجيد الشرفي ،لبنات ، 1994 م ،دار الجنوب للنّشر ـــ تونس ،ص 147 .

[18] المرجع نفسه ص 159 .

والحلول الّتي فرضتها الممارسة التّاريخيّة للإسلام ودون خشية من طرح ما هو غير صالح منها لأنّه من مخلّفات **منظومة فكريّة ومعرفيّة بات الفكر والمعرفة في عصرنا في قطيعة تامّة معها.**"[19]

ذا الاجتهادُ الذي يريده هؤلاء الحداثيون ،لقطع حاضر الأمّة بماضيها ،كما يفترضون قطيعة فكريّة ومعرفيّة ــ تناقض الماضي ــ جاد بها عصرُنا ،وهم ــ لا ريب ــ صانعوها والمروّجون لها،و يعملون على نشر مثلِ هذه الأفكار لتستوي على سوقها في عقول المسلمين وكأنها بنت أرضنا ،وما دروا أنّهم لا يعْدون أنْ يكونوا مقلّدين(*)لحداثييّ الغرب ومفكّريهم ، فإنّ التّقليد الّذي عابوه على غيرهم وقعوا فيه،بل وقعوا فيما هو أشنع .

يواصل الشُّرفي طَرحَ نظريّته حول الاجتهاد،ليحدّد معالمها بوضوح ،ممّا لا يدع مجالا للشّك في أنه يريد شيئا غير الّذي اختاره المسلمون في ماضيهم وحاضرهم ، ويعتقد أنّ المرحلة التّجاوزيّة الّتي افترضها لن تتأتى لهم إلّا بعد تحقيق شروط سرَدَها وهي :

1 ــ لابدّ أوّلا من إعادة النّظر في المنظومة الأصوليّة الموروثة عن الشّافعي ونزع القداسة المحيطة بها فهي ليست أوّلا وأخيرا سوى منظومة بشريّة يحق لنا نقدها والإتيان ببديل لها .

2 ــ ضرورة التّخلّص من التعلّق المَرَضِيِّ بحرفيّة النّصوص ولاسيما النّص القرآنيّ إيلاء مقاصد الشّريعة المكانة المثلى في سنّ التّشريعات الوضعيّة الّتي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث .

3 ــ ويتعيّن تبعا لذلك الإعراض عن النّظرة الفقهيّة للدّين والفصل بين عوامل الانسجام الاجتماعي ، وهي سياسية في المقام الأوّل ، ومقتضيات الشّهادة أمام الله وأمام الضّمير .

4 ــ كما ينبغ دخلنة مبدأ المسؤليّة الفرديّة وعدم التّفريط فيه لفائدة مجامع فقهيّة تنتصب للفصل بين الحلال والحرام وللكلام باسم الله ومكانه **مهما كانت كفاءة أعضائها ونزاهتهم وإخلاصهم ومدى تمثيليتهم** .

---

[19] لبنات ،ص-ص 161 - 162 .

(*) وقد أصاب المفكر المغربيّ طه عبد الرحمن المحرّ حينما وصفهم بهذا الوصف .

5 ــ ضرورة احترام حقوق الإنسان بدون مواربة وبالخصوص حقه في اختيار معتقده دون أن يلحقه أذى بدعوى أنّه مرتدّ يجب قتله ،وحقّه في المحافظة على سلامة بدنه فلا يتعرّض إلى الرّجم أو قطع الأيدي بعنوان إقامة الحدود عليه ،وحقّه في عدم التّمييز بسبب الجنس فلا يفرض على المرأة باسم الدين ما يتركها في مترلة دون الرّجل من حيث الحقوق والواجبات .

6 ــ قبول مبدأ حرية التّعبير والتّعدّدية الأيديولوجيّة باعتباره حقا مشروعا من ناحية وباعتبار أنّ تصادم الأفكار وتلاقحها هو المولّد للنّور والحقيقة من ناحية ثانية ،وعلى أساس أنّ التماثل الفكريّ لا يولّد سوى الفقر الذّهني .

7 ــ وأخيرا الوعي بأنّ الإسلام اليوم إمّا دفاعيّ وإمّا مُتَحَدٍّ تحدّيا خطابيّا فحسب في حين أنّ أبناءه ينفضّون من حوله في صمت ولا مبالاة ،والوعي بأنه اليوم ماضوي لأنّه معقَّد بانتمائه إلى منطقة التخلّف ويجب عليه التّغلّب غلى هذه العقدة والكفّ عن رؤية المتآمرين والأعداء والمتربّصين في كل مكان والخوف على الذّاتية والأصالة بمناسبة وبلا مناسبة بينما الظرف يقتضي التّوجّه نحو الحاضر والمستقبل بروح المغامرة والمراهنة على الخير .[20]

ليخلص في الأخير بأنّ هذا النوع من الاجتهاد بمثل تلك الشّروط سيَنقل الإنسان المكبّل بقيود الماضي إلى آفاق عصر جديد ،فيتخلّص فيها من قيود التحجّر والدّوغمائيّة ،ليصل إلى ما يتوق إليه من إنسية خالصة لا وصاية فيها .

يقصد الشّرفي بهذه الشروط إلى أن يُنبذ اجتهاد الماضين ،وقواعدهم الّتي استندوا إليها ،لأنّها ما عادت تصلح لزماننا ،فيكفي أهل هذا الزمان أن يسعوا إلى حريّتهم الفرديّة،فإنها الكفيلة بتحقيق إنسانيّتهم ،حيث لا وصاية ولا قيود .أليس من العجب أن يُحسب هذا الّذي يذهب إليه من صميم

---

[20] لبنات ص- ص 161 - 163 .

الدّين،ومن مستلزمات آي القرآن،ودقيق الفهم والاجتهاد في نصوصه ،لأن مثل تلك الشّروط ستعصم صاحبه من الزّلل .[21]

و هذا الّذي يذهب إليه الشّرفي في كلامه الرّجراج تسوقه رياح الهوى ،وتزخرفه في عقله تلك المناهج المستورَدة ،قلّده فيه تلاميذه حذو القُذّة بالقُذّة ،ساروا على منواله فروّجوا لمنهجه ونشروا أفكاره ،بتدوينها وإيضاحها،هؤلاء التلاميذ ستظهر أسماؤهم و أفكارهم و مدوّناتهم ومنهجيتهم خلال هذا البحث .[22]

2 ـــــــــ الحداثيون والمنظومة الفقهية:

أ) **الفقه الإسلامي** : وجّهت إليه انقادات لاذعة من قبل الحداثيين ،وهي أصوات تريد إقصاءه،وأنّه لا يمثّل في نظرهم إلّا سَوْءة من سوْءات التاريخ الإسلامي ،وبالأحرى التاريخ البشري،لأنّهم لا ينظرون إليه إلّا مجرّد أغلال وُضعت على رقاب النّاس حدَّت من حريّاتهم الفرديّة،في تصرّفاتهم، وميولاتهم ، وأفكارهم ، وعقائدهم ، شلّت عقولهم فلم تعد تصدر إلا من آراء الفقهاء ؛ والفقه الإسلامي عندهم لا يُمثّل إلّا أفكارا بالية لعقول باليّة بائدة لا يجوز أن تكون في عصرنا سائدة و لا رائدة.

واعتبر الشّرفي فقه الفقهاء خروجا عن روح القرآن الوعظي،ليخلص إلى أن عملهم تمخّض عن ثلاث نتائج خطيرة:

الأولى : أنّ القرآن تحوّل من كتاب **دين** يشتمل على قيّم أساسيّة تكفل للبشرية تشريعات قابلة للتغيير،لتصبح عند الفقها قوالب جامدة خاليّة من تحديد الغايات والعلل من تشريعها بدعوى قصور العقل.

---

[21] عند التأمل العميق فيما خطّه يراع الشّرفي عبد المجيد ،في مقاله من كتاب اللّبنات :**حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء** ، سينتهي إلى أنّ خلاصته ما قلته أعلاه .

[22] والمتأمّل في سلسلة " **الإسلام واحدا ومتعدّدا** " بإشراف عبد المجيد الشّرفي ، إصدار رابطة العقلانيين العرب ، سيدرك مدى نفوذ أفكار الشّرفي حول التّراث الإسلامي.

الثّانيّة : أنّ السنّة* قد ارتقت إلى مترلة الكلام الإلهي ـــ وهو الذي يروّج من خلال ماكتب أن الشّافعي من شرّع لتأصّل التشريع بالسنّة بعد القرآن ـــ وأنها اكتسبت القداسة تدريجيّا بمرور الزّمن.

الثّالثة : :أنّ صنفا من النّاس اعتُبر من دون عامّة المؤمنين مؤهَّلا للتّشريع ،وبيانِ أحكام الحلال والحرام،وأنّ ما حصل بالفعل تاريخيّا هو ارتقاء أحكام الفقهاء الأوائل ـــ وخاصّة منهم أصحاب المذاهب ـــ إلى مستوى المقدّسات ،وأدّى ذلك إلى قبول الإجماع أصلا من أصول التّشريع بقطع النّظر عن النّظريات المتباينة في شأنه أهو إجماع الصّحابة فقط أم إجماع الأمّة الإسلامية بإطلاق أو في عصر معيّن أم إجماع العلماء .[23]

ب) **شروط الاجتهاد** : دأب علماء الأصول على ذكر شروط الاجتهاد ،من لدنْ الشّافعي إلى يومنا هذا ، لاشكّ أنّ تغييرات قد تطرأ على حجم تلك الشّروط ،فمنهم ـــ مثلا ـــ من يتشدّد في مقدار القرآن الواجب توافره لدى المجتهد ،فمِن شارط القرآن كله،ومِن شارط آيات الأحكام وحدها،وعلى المجتهد ـــ عند بعضهم ـــ أنْ يكون عالما بالعربيّة كسيبويه والخليل،و أن يكون لديه ـــ عند آخرين ـــ من العربيّة ما يفهم به نصوص الكتاب والسّنّة كفهم العرب الخلّص لها ،وكذا الكلام على سائر الشروط،ولكن على ما بين فريق وفريق من الفروق إلّا أن المبدأ واحد في ضرورة تلك الشروط،أمّا الحداثيون ـــ كعادتهم في مناقشة كلّ شيء ـــ فإنّهم ينظرون إلى هذه المسألة بنظرة مختلفة.

---

* يقول الباحث التونسي حمّادي ذويب ـــ أحد تلاميذ الشرفي ـــ :"ويبدو أنّ هذا الموقف من نتائج ما قام به أهل الحديث وعلى رأسهم الشّافعي من إعلاء لمرتبة السّنّة وتسويّتها بالقرآن ،وبالفعل نقلت بعض المصادر أنّ من شروط المجتهد عند الشافعي أن يعرف من الحديث مثل ما عرف من السنّة ." ،جدل الأصول والواقع ،ط 1 /صيف 2009 م ،المدار الإسلامي ،بيروت ـــ لبنان، ص774 ؛ كما له بحث آخر ـــ في دراسة السنة كمصدرـــ موسوم ب:السّنّة بين الأصول والتّاريخ ،الناشر،المركز الثّقافي العربي ،الدار البيضاء، المغرب،ط 2 /2013 م .

[23] لبنات ، ص ص 153 - 157 .

فعندهم أنّ الشافعي* هو من ابتدع علم الأصول،ووضع تلك الشروط الّتي يجب على المجتهد التزامها ،وأنّ على كلّ من يُنصَّب لمثل هده المهمّة أنْ يتوفّر على شروط وصفات ،والمفكّر المصري نصر أبو زيد كتب عن الشّافعي بحثا مستفيضا درس فيه منهجه في كتاب الرّسالة ـــ على طريقة** الحداثيين في استنطاق النّصوص بمنهج يختلف عن مناهج المتشرّعين ـــ ليستلهم هذه النتيجة الغريبة الّتي يتّهم فيها الإمام الشافعي بأنّه كبّل الإنسان بإلغاء فعاليّته وإهدار خبرته،وأنّ مواقفه الاجتهادية تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقرّ والثابت ،تسعى إلى **تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي** ،وتبعه ـــ في السياق نفسه ـــ الأشعري،وأبوحامد الغزالي الّذي أضفى عليه أبعادا فلسفيّة أخلاقيّة كتب لها الاستمرار والشّيوع ،والهيمنة على مجمل الخطاب الدّيني حتى عصرنا هذا ،وهكذا ظلّ العقل العربي الإسلامي يعتمد **سلطة النّصوص** على حساب الاتجاهات الأخرى في بِنية الثقافة كالاعتزال والفلسفة العقلية،وكلاهما كان يرمي إلى صياغة الذاكرة طبقا **لآليات الاستنتاج الحرّ من الطّبيعة والواقع الحيّ ـــــــ يقصد بذلك ما يقابل النّصّ الذي لا يستحقّ الدّوام والاستمرار ـــــــ** ثمّ يبشّر بأوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التّحرّر ـــ لا من سلطة النّصوص وحدها ـــ بل من كلّ سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا.[24]

تناول الباحث ذويب[25] شروط المجتهد بشكل مفصّل عند الشّافعي ،منتقدا عليه اشتراط العلم بالقُران كلّه ، وإقحام السّنّة في ميدان التّشريع ،لينتهي به طواف البحث إلى أنّ "الحديث عن

---

* الشافعي محلّ انتقاد لدى أغلب الحداثيين لأنّه ـــ حسب تعبير العصر ـــ كرّس للرّجعية وللتّقليد .

** تخرج في كثير من الأحيان بنتائج لا تمتّ إلى واقع النّص أو حقيقته ،ولا إلى شيء من سياقه بأيّة صلة ، كما سيأتي لاحقا خلال هدا البحث .

[24] نصر حامد أبوزيد ، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطيّة،ط 1/ 2007 م ، المركز الثقافي العربي ،الدّار البيضاء،ص 190 .

[25] باحث مقتدر ،له اطلاع في مسائل أصول الفقه وخفاياها ،من تلاميذ عبد ال مجيد الشرفي الّي أشرف عليه في رسالة الدكتوراه ،نجد بصمات الأستاذ بادية من خلال ما كتب من بحوث ،والباحث يمتاز بروح نقدية قد تقبل أحيانا وتردّ علي أحيانا أخرى .

شروط الاجتهاد المطلق دون جدوى ولا صلة له بالواقع التاريخي ،لكنّ الأصوليين يصرّون عليه بدل الحديث عن حلول للتّصدّي لظاهرة انسداد باب الاجتهاد "[26]

لا بأس بهذا النّقد،ولكنْ حينما يبتعد به الباحث عن سياقه التاريخي قد يشتط في أحكامه؛فبالرّجوع إلى تلك الأعصار نعلم بأنّ الّذين كانوا يقودون مسيرة الفقه،بل مسيرة الفكر،والعلم ـــ بشتّى فنونه ـــ تميّزوا بالحافظة القوية ،والقدرة على الاستيعاب ،مع ذكاء وفهم ،فلا عجب أن يشترطوا تلك الشّروط المثاليّة ـــ في نظر هؤلاء الحداثيين ـــ ؛و"صحيح أنّ من أمعن النظر في كلام الأصوليين ـــ بدءا بالشّافعي إلى الشّوكاني ـــ سيجد أنّ السّمة الغالبة على شروط الاجتهاد هي كونها صعبة لا سهلة ولكنّها طبعا ليست مستحيلة .

وهذه الصّعوبة راجعة إلى مكانة الاجتهاد وخطره ،فالمجتهد قائم في الأمّة مقام النّبيّ ـ **صلّى الله عليه وسلّم** ـ وموقّع عن الله فلا بدّ من حيازته لكافة الشّروط الّتي تؤهّله لهذه المهمّة "[4]

لكن غاب عن علم هؤلاء أنّ الأصوليين يختلف بعضهم عن بعض،وكذلك يستدرك الإمام الشّاطبي ـــ كعادته في تناول المسائل بروح اجتهادية ـــ ،على شروط الاجتهاد،بالتخفيف منها،واعتبار المجتهدين على مراتب ، يفتح في ذلك المجال على اجتهاد التّخصّص ،ويمهّد لتجزئة الاجتهاد ـــ بعد كلام طويل عن شروط الاجتهاد ـــ حين يقول :"وقد حصل من هذه الجملة أنّه لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهدا في كلّ علم يتعلّق به الاجتهاد على الجملة ،بل الأمر ينقسم :فإن كان ثمّ علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلّا من طريقه فلا بدّ أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهدا فيه،وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه ،ولكن لا يخلُّ التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد ."[1]

---

[26] حمادي ذويب ،جدل الأصول والواقع ،ط 2009/1 م ،دار المدار الإسلامي،بيروت لبنان ،ص 778 .

[4] محمّد بن أحمد بن سيّد أوبك،الاجتهاد الأصولي :دراسة في المفهوم والمنهج ،ط 1 /1433 هـ - 2012 م ،دار كنوز إشبيلية للنّشر والتّوزيع،رياض ـــ م ع السعودية ص 246 .

[1] الموافقات ،108/4 - 109 ؛ ينظر أمالي الدّلالة ومجالي الاختلافات ،الشيخ المحفوظ بن بيّهْ،ط 1428/1 هـ - 2007 م ، دار المنهاج للنّشر والتّوزيع ،جدّة ـــ سعوديّة،ص 654 .

والمنظومة الفقهية كأيّ منظومة قانونيّة ـــ في أيّة أمّة من الأمم ـــ تنطلق من مدوّنتها المتعارف عليها، ثمّ إن شاء القائمون على أمر التّشريع أن يجتهدوا في استلهام الحلول من خلال تلك المدوّنة عند طروِّ النّوازل والمستجدّات ، وهذا الّذي استقرّ عليه الحال بعد ضمور روح الاجتهاد شيئا فشيئا ؛وقد افدت نصّا للفقيه الشّافعي زكريا الأنصاري (ت **911** هـــ) يؤكّد ما قرّرته ،يقول فيه:"وإن تعذّرت شروط الاجتهاد،كما في زمننا ،فمن ولّاه سلطان ذو شوكة صحّت ولايته ونافذٌ قضاؤه ،وإن كان فاسقا أو جاهلا للضّرورة،لئلّا تتعطّل المصالح ،ولهذا ينفذ قضاء أهل البغي"[2]

أنا أرى أنّ مثل هذا النّص من مثل ذلك الفقيه ، دليل قاطع على أنّ فقهاءنا كانوا من الواقعية بمكان،بحيث يراعون الظّروف الاستثنائية قصد تحقيقِ انضباط حياة النّاس ،والبعدِ بهم عن مسالك الاضطراب والتّخبّط .

فالتّشدّد في تأصيل القواعد والأصول من النّاحية النّظريّة ـــ في أيّ علم من العلوم ـــ ،لا يعني الوقوف الحرفي عندها ،بل التّنازل عن تلك المترلة يعدّ من الفقه بأحوال الناس المتغيّرة ،وهذا ما تعارف عليه الفقهاء في كثير من الأعصار والأمصار ،واختلاف المذاهب ،وقد كان الخلاف حول كثير من مباحث الأصول دليلا واضحا على سلامة كثير من الأصوليين والفقهاء من نزعة التّقديس للسّابقين لهم .

وبعد أن عرض ذويب للواقع التشريعي للمسلمين ،انتقد بعض المظاهر التي يراها من نكبات العمل العقلي لدى المسلمين ،لأنّ شروط الاجتهاد "ركّزت على الجانب المعرفي الدّيني [1]وهمشّت

---

[2] أمالي الدّلالة ومجالي الاختلافات ،ص 778 ؛ ينظر الغرر البهية في شرح البهجة الورديّة ، أحد عشر مجلّدا ،طبعته دار الكتب العلمية،وهو في الفقه الشافعي.

[1] كان كلام الأستاذ الشّرفي أكثر وضوحا وصراحة ،حينما رمى الفقهاء ببعدهم عن منهج القرآن في تقرير الأحكام،إذ يضعونها في صياغة جافّة عن كلّ معاني الرّحمة والرّفق،فهي بمثابة قوالب جاهزة خالية من كلّ روح ؛يقول :"أمّا الآيات الّتي وردت فيها الحكمة مقرونة بالكتاب فهي أبلغ في الدّلالة على هذا المترلق الّذي انساق فيه التّأويل الّذي قرّره الشافعي وقبله المسلمون بدون صعوبة رغم ما فيه من إفراغ للنّص القرآني من أبعاده الدّينيّة المحضة وتوجيهه الوجهة الفقهية التقنيّة ". ينظر لبنات ص151 .

الخوض في المنهج الضّروري لاستخلاص الأحكام بالاجتهاد، وفضلا عن ذلك فإنّها ظلت خاضعة لمسلّمات الفكر الأصولي الّتي رسّخت في الضّمير الجمعي الإسلامي منذ قرون وطغت عليها الجوانب النظرية والمثالية على الواقعيّة ."[2]

وهنا أختم كلامي بما سدّد به أحمد الريسوني مسألة الاجتهاد في الدين من قِبل غير المتخصّصين ،فهو لا يرى مانعا في ذلك ،ولكن بعد التّروي والاعتماد على أهل الاختصاص في فهم النّصوص ،كما يطلب ذلك في أيّ مجال من المجالات العلمية ،وليس الأمر خاصا بالجانب الديني وحده ،يقول:"المطلوب من هؤلاء وأمثالهم أن يتريّثوا ويتواضعوا بقدر تواضع اطّلاعهم وتفقههم واستيعابهم هذا المجال ،ومطلوب منهم أن ينظروا بعين التقدير إلى من هم أهل اختصاص وتمكّن ورسوخ ،مثلما يُطلب من غيرهم أن ينظروا إليهم بهذه النّظرة في مجال تخصّصهم وتمكنهم ورسوخهم ،وهذا نحسبه من بدَهيات العلم والمنهج العلمي عموما ،لا فرق في ذلك بين فقه واقتصاد ،وطب وفيزياء ،وفلك وكيمياء ،وتاريخ وفلسفة ."[3]

ثمّ يواصل كلامه ـــــ وهو موجّه إلى الحداثيين ـــــ مبيّنا الصّورة الحقيقية لتلك القيود الشرعية التي تحدّد معالم السّير الصّحيح ،ووجهتها الحقيقية نحو التّحرّر الفكري ،بعيدا عمّا يعتقده الجاهلون من أن ذلك من بقايا الجبرية ،والتعسف الفكري لدى الفقهاء أو " الكهنوتية أو البابوية في شيء أن نشترط فيمن يتصدّى لتفسير الدّين وتأويله وتقرير أحكامه وتوجيه مقتضياته أن يكون على درجة محترمة ومناسبة من التّمكّن العلمي والالتزام المنهجي فيما يخوض فيه ويجتهد في أصوله وفروعه،وليس هذا بدعا في العلوم والاختصاصات ،فلماذا يريدون إسقاط التّخصّص والأهلية في مجال الدّين وحده،وهو أجدر ما يشترط لأجله ذلك؟!"[1]

---

[2] جدل الأصول والواقع ،ص782 .

[3] أحمد الريسوني ،الاجتهاد (النّص ،الواقع ،المصلحة)،ط الأولى ،1425 ه / 2014 م ،دار الكلمة للنشر والتّوزيع ،القاهرة ـــــ مصر،ص 14

[1] الاجتهاد (النّص ، الواقع ، المصلحة) ،ص 14 .

وبعد مطالعات لاحقة ظفرت بكلام ـــــ تأكيدا لكلام الريسوني ـــــ لواحد من فقهاء الشّريعة والقانون المعاصرين ،من الذين أُشربوا روح الشّريعة وتمرّسوا علوم القانون ، فكتبوا فيهما كتابات علمية ،بقدر ما يتشبث بالأصالة فهو فقيه عصره عارف بخفاياه ،إنه صبحي محمصاني ،يقول:" هدم ما سدّه الأقدمون أو ما حاولوا سدّه وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه لكلّ من حاز شروط الاجتهاد الشّرعية ؛فالخطأ كلّ الخطأ في التقليد الأعمى ،وفي الحجر على الفكر ،والصواب هو في إباحة الاجتهاد ،وفي انطلاق الفكر وتمكينه من الإنتاج العلمي الصحيح.

غير أن واجب الاجتهاد مقيّد باستيفاء **شروط المجتهد** ،**التي وضحها علماء الأصول** ،والتي لا مجال هنا لذكرها جميعا ،ولكن لا بأس بكلمة عن العلم ،الّذي هو من ضرورات الاجتهاد ،ومن ضرورات **حريّة الفكر والحياة** جميعا ."[2]

ج) **مجال الاجتهاد** :لّما حقّق عبد الله دراز كتاب الموافقات للشّاطبي ،وقام بدراسته دراسة علميّة دقيقة،خلُص إلى ملحوظات جليلة ،منها ما عبّر عنه بقوله :"ثمّ أثبت أنّ الشريعة ترجع في كلّ حكم إلى قول واحد ،مهما كثر الخلاف بين المجتهدين في إدراك مقصد الشارع في حكم من الأحكام؛وبنى على هذا الأصل طائفة من الكلّيات الأصوليّة ؛ثمّ **بيّن محالّ الاجتهاد** ،وأسباب عروض الخطأ فيه إلخ إلخ ."[1]

وهذا النّص يدلّ دلالة واضحة على واقعية الأصوليين ،لما كان يطرأ على اجتهاداتهم من خطأ،لأنّهم ما كانوا يتعاملون مع تلك القواعد على أنّها مسلّمات عقليّة ،أو مقدّسات دينيّة .

وها هو الشّاطبي في المقدّمة الرّابعة يحاول تطهير أصول الفقه ممّا عَلِق به من المباحث التي تعتبر على لغة النّحويين "**فضلة لا عمدة** "،إذ يمكن الاستغناء عنها ،يقول : " كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهيّة أو آداب شرعيّة ،أو لا تكون عونا في ذلك ،فوضعها في أصول الفقه عاريّة.والّذي يوضّح ذلك أنّ هذا العلم لم يختصّ بإضافته إلى الفقه إلّا لكونه مفيدا له،ومحقّقا

---

(2) محمّد خلف الله ،الثقافة إسلامية والحياة المعاصرة ،دط ،2012 ه ،الهيئة المصرية العامّة للكتاب ـــــ مصر ،ص 169 .

[1] الموافقات ،مقدّمة عبد الله دراز ،9/1 .

للاجتهاد فيه ،فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له .ويلزم على هذا أن يكون كلٌّ ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه ،وإلّا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه.."[2]

لا ريب أنّ الأصوليين اضطربوا ـــــــ في كثير من الأحيان ـــــــ في أقوالهم حول مسائل أصوليّة،كمَن يقع بهم الإجماع وصفاتهم،وجوازِ وقوعه من عدمه ،وككلامهم عن اجتهاد الرّسول ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ جوازه وعدم جوازه ،وغير ذلك من المسائل الّتي درست بتكلّف ،أُراني أوافق الباحث ذويب في الجزء الأوّل وأخالفه في الجزء الثاني حينما يقول:"بدل أن يبحث الأصوليون في المواضيع الّتي طرأت في عصرهم نراهم يبحثون في حكم اجتهاد الرّسول ،هل يجوز أم لا يجوز؟ويخبر انكباب الأصوليين على هذا المبحث أنّ الزمن الّذي كان ينشدّ إليه فكرهم هو الماضي ،فقد كانوا يعيشون في واقعهم بأجسادهم فحسب لكن عقولهم منجذبة إلى عصر الوحي والصّحابة " [3]، فكيف لا ينجذبون إلى عصر الوحي ؟هل يطلب منهم التخلّي عن ذلك العصر الذهبي ؟وهم يعتقدون أنه عصر قد أثنى القرآن على أصحابه الذين آمنوا بالوحي ،الذي لا يرون عنه بديلا،فعنه يصدرون،وإليه يهرعون ،وبه يستمسكون ، ففيه هداهم ونورهم وعزّهم.

وحينما أقرأ رأيه حول اجتهاد الصحابة و إجماعهم ،أقف موقف المعترض ،لأنّه يرى أنّ المجتهد مكره على سلوك سبيل من سلف ،و"لأنّ النّظرية الأصوليّة فرضت عليه شرطا من شروط الاجتهاد يتمثّل في معرفة مواقع إجماع الصحابة والتّابعين وتابعي التّابعين من السّلف الصالح حتى لا يقع اجتهاده في مخالفة الإجماع.وينجرُّ عن هذا تقييد الاجتهاد بالعصور السّابقة متمثّلة في عصر الصّحابة والتابعين وتابعي التّابعين. وهذا التّحديد الزمني الثّلاثي يستدعي بالضرورة الحديث المعروف " **خيركم قرني ثمّ الّذين يلونهم ثمّ الّذين يلونهم** "* .وهكذا ينطبع التنظير الأصولي للاجتهاد

---

[2] المرجع نفسه ،42/1 .

[3] جدل الأصول والوقع ،ص 782 .

*أخرجه البخاري في صحيحه (224/3) ،في الشهادات ،باب :لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد ،رقم 2651 ،ومسلم في صحيحه (185/7) ،في فضائل الصحابة ،باب : فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ،رقم 2535 .

بطابع معياري يجعل معيار الأفضليّة قائما في الماضي في عصور ثلاثة ،ثمّ يتدهور الزمن وينتهي الاجتهاد ،وهو ما أقرّ به في صيغة قفل أبواب الاجتهاد،وهي تكرّس أفضليّة السّابقين الّذين اجتهدوا و لم يتركوا للّاحقين مجالا للإضافة والاجتهاد،وهكذا شرَّعت المدوّنة الأصوليّة حضور الماضي بدل تكريس الواقع ،وتحدّثت عن أعلام الماضي وحشرت في مباحثها أمثلة من عصور الصّحابة والتّابعين عوض الخوض قي أمثلة الحاضر واعتماد أعلامه،فوقعت في تناقض واضح مع منطلقها المتمثّل في تأصيل الاجتهاد على أساس مواكبة العصر وضرورة استخلاص أحكام جديدة لِما يستجدّ من قضايا لا نصّ فيها ولا إجماع ."[1]

لا بدّ أن أذكر مرّة أخرى أنّ المنظومة التشريعيّة في نظر الفقهاء ـــ قديما وحديثا ـــ تسير ضمن إطار واحد يضمن لها الشرعيّة ،وحينما ينظر إلى المجتهد من الصّحابة على أنّه استمدّ رأيه من الكتاب أو السّنّة،أو أنّ ما صدر منه هو اجتهاد في ضوء قواعد شرعيّة لم يصرّح بها ،بل أدركها من جاء بعده كأبي حنيفة ومالك والشّافعيّ،فإنّ هذا الأمر لا يحمل معالم النقص أو المثاليّة أو اللّاواقعية ،فهؤلاء وُجدوا في زمان احتاج فيه النّاس إلى ضبط أحوالهم وفق آراء عقلائهم وعلمائهم،وهذا الصنيع الاجتهادي لا يتأتّى لكلّ أحد ،**قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٨٣﴾ ﴾[النساء/ 83]**،وحينما يصلح اجتهاد لزمن ما ،ثمّ ينطلي صلاحه على ما يأتي من الأزمنة ،فلِمَ الدّعوة إلى نقضه ؟،فللأمّة الإسلاميّة خصائصها ـــ كذا شأن كلّ أمّة ـــ الّتي تدعوه إلى وحدة العقيدة،و الشّعيرة،والشّريعة،وكلُّ مبادئها مستمدّة من الكتاب والسّنة ،رغم ما يوجد في المدارس الفقهية والكلامية من آراء قد تصطدم مع نصوص المصدرين في أصحّ الآراء وأقربها إليهما ،وذلك كلّه لا يخرجها من إسلاميتها،وهو ما يؤكّدُه الشّاطبي في قوله :"الشّريعة كلّها ترجع إلى

[1] المرجع نفسه ،ص 784 .

قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف ،كما أنّها في أصولها كذلك ،ولا يصلح فيها غير ذلك ثمّ سرد من الأدلّة ما يسند هذا القول،وأدلّة المعترضين ،الّتي ينقضها واحدا بعد آخر."[1].

وحينما تكلّم محفوظ بن بيّه عن اختلاف الأصول لدى المذاهب ،أكّد على أنّ ذلك لم يمنعها من تحقيق المعنى المتوخّى من التّشريع في تحقيق مصالح العباد فيقول : "إنّ مآخذ المذاهب المختلفة من هذه الأدلّة[يقصد القياس والاستصحاب والاستحسان وسدّ الذّرائع والعرف]وغيرها هو سبب اختلاف المختلفين ،وتجاذب أنظار المجتهدين؛ممّا كوّن ثروة كبيرة ،سمّاها الباحثون (**المبادئ المتطورة في الشّريعة**)،**ولكنّه عند التّحقيق والتّدقيق نجد أنّها ثوابت ،لكنّها تجيب على المسائل المتجدّدة** ."[2]، وهذا كلام مَن له اجتهادات معاصرة ،وثقافة واسعة ، وآفاق تجديديّة ،جعلته في مصافّ الشّخصيات العالميّة أقرّ له بها الغرب قبل الشّرق .

تلك هي طريقة الفقهاء في الاجتهاد ،فهم لا يتنكّرون لإنجازات أسلافهم ،مع تنكّرهم الشّديد للتّقليد ،فتاريخهم عامر بموارد الاجتهاد ،فلِم الاعتراض عليهم ؟ ثمّ تحكيم أحوالهم إلى مناهج من لا يمتّ إليهم بصلة ،بدين ،ولا تاريخ ،ولا أخلاق ...

وأعيد القول بأن الّذين التزموا سيرة مَن سلف من الصّحابة ،لم يعلنوا غلق باب الاجتهاد ،بل خاضوا غماره ،وأعملوا عقولهم ،فقاسوا واستحسنوا و اسطصلحوا ،وسمعوا في كثير من فتاواهم واجتهاداتهم إلى نداء الواقع فلم يصطدموا به ،وهاهي مدوّنات الفقه الإسلامي طافحة بالمسائل والأحكام الّتي لا تزال غضّة طريّة يستمدّ منها النّاس*، ما يصلح لهذا الزّمان ،ولا أحد من هؤلاء ادّعى الكمال .

تكلّم بن بيّه في إحدى محاضراته في معاصرة بروح الفقيه المجتهد العارف بأحوال زمانه ،وبعد ناقشه بعض العلماء والباحثين ،عقّب على كلامهم بروح علمية عاليّة،وأثناء حديثه عن سعة

---

[1] الموافقات 117/4 .

[2] أمالي الدّلالة ومجالي الاختلافات ، ص 6 .

*والقانون المدني الفرنسي شاهد على ذلك،والخبراء الاقتصاديون يستحسنون البنوك الإسلامية ،ويدعون إلى الاستفادة منها،وهو من اجتهادات العصر،وهو صنيع من لم يقطعوا صلتهم بالماضي .

الشريعة لأحوال،وواقعيتها ،دعّم قوله بنصّ للشّاطبي أرى أنّه يتصدّى للإشكال الّذي يطرحه الحداثيون كون الفقه ليس بواقعيّ،وأنّ الأصوليين ومن ورائهم الفقهاء ليسوا واقعيين ـــ وهم لا يفرّقون بين قدامى ومعاصرين ـــ ،يقول الشّاطبيّ عن تحقيق المناط : إنّه على المجتهد النّظر فيما يصلح في وقت دون وقت،وحال دون حال ،وشخص دون شخص ،فالنّفوس ليست في قبول الأعمال الخاصّة على ميزان واحد ،فالمجتهد يعمل على كل نفس من أحكام النّصوص ما يليق بها ،بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي ..

ثمّ يعلّق بن بيه قائلا ـــــ مُشيدا به ـــــ : وأنا أعتقد أنّ هذا النّص في غاية الجودة،ولو رجعنا إلى هذا المفهوم لأمكن أن نتعامل مع الشريعة في كلّ زمان وفي كلّ مكان ،لأنّها كليّات لا يمكن أن تتغيّر .[1]

المبحث الثّالث:التّجديد (مفاهيم وحقائق وآفاق)

التّجديد كلمة رائجة،جرت على لسان النّاس في القديم والحديث ،وجاء ذكر التّجديد قبل ذلك على لسان الرّسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ ،وحاول كلّ فريق أن يعطيَه مفهوما يرتضيه ،وربّما استعملت ألفاظٌ تقترب من معناه من حيث اللّغة أو الاصطلاح ،ككلمة التّحديث.

1 ـــــ تعريف التّجديد

أ) **تعريفه في اللّغة**: الجِدّة وهي نقيض البِلى ؛يقال لشيء جديد ،والجمع أجدّة وجدُد وجُدَد،وأجدّ الثّوب واستجدّه أيّ لبسه جديدا ،وبمعنى جدّد ، وأصل ذلك كلّه القطع ؛فأمّا في غير ما يقبل القطع فعلى المثل بذلك كقولهم جدّد الوضوء والعهد ،والجدّة مصدر الجديد،و**تجدّد**

[1] ينظر عبد الله بن بيّه ،مقاصد الشريعة في المعاملات ، ط1 /2008 م ،مؤسّسة الفرقان للتّراث الإسلامي ،ص 57 .

الشَّيء صار جديدا[27] ،وجدّ الشّيء يجِدُّ بالكسر جدّة صار جديدا ،وهو نقيض الخَلَق،ة جَدَدْت الشّيء أجُدُّه بالضّم جدّا قطعته ؛وثوب جديد وهو بمعنى مجدود ،ويراد به حين جدّه الحائك أيْ قطعه ،قال الشاعر:

أَبَى حُبِّي سُلَيْمى أَنْ يَبِيدَا .... وأَمْسى حَبْلُها خَلَقًا جَدِيدا

جديدا أيْ مقطوعا .[2] واستجدّ الشَّيْءُ صار جديدا ،واستجدّ الشّيءَ استحدثه وصيّره جديدا؛[3] جدّ الشّيء جِدّة فهو جديد وهو خلاف القديم و**جدّد** فلان الأمر وأجدّه واستجدّه إذا **أحدثه** فتجدّد هو،وقد يستعمل استجدّ لازما.[4]

من شواهد تاج العروس قول ابن دريد في المقصورة :

إنّ الجديدين إذا ما استوليا ... على جديد أدّياه للبلـــــى

الجديدان :الليل والنّهار ،لأنهما لا يبليان.[1]فالجِدّة إذن يقابل البالي والقديم ،وجدّد الشيء صيّره جديدا بعد البِلى .

وإنّ مصطلح التّجديد عُرف في الجاهلية ،قال زهير بن أبي سُلمى :

هم جدّدوا أحكام كلّ مضلّة .... من العقم لا يُلفى لأمثالها فصل

قال الأعلم الشّنتمري[2]:يريد بالتّجديد أنهم بيّنوا أمور الحرب ،فتجديد تقاليد الحرب والشّجاعة هو تجديد الجاهلية .[3]

ب) احتراز صارم:

---

[27] ابن منظور، لسان العرب ،ط الأولى، 1408ه / 1988 م ،دار إحياء التّراث العربي، بيروت ـــ لبنان ،2/ 201 - 202 .

[2] الجَوهري ،الصّحاح ،ت د. محمّد محمّد ثامر، 1430 هـ - 2009 م ،دار الحديث ،القاهرة ـــ مصر ،ص 166 .

[3] المعجم الوسيط، وضعه أعضاء من مجمع اللّغة العربيّة بمصر : إبراهيم أنيس ورفاقه ، ص 130 .

[4] الفيّومي،المصباح المنير ،ط الأولى ، 1421 هـ/2000م ،دار الحديث ـــ القاهرة ،ص 58 .

[1] مرتضى الزَّبيدي،تاج العروس من جواهر القاموس،ت .عبد السّلام هارون ،1415 هـ/1994 م،مطبعة حكومة الكويت،479/7 .

[2] أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى الأندلسيّ ،كان عالما باللغة والعربية ومعاني الأشعار،واسع الحفظ جيّد الضبط . السيوطي ،تحفة الأديب في نحاة مغني اللّبيب ، ط الثّانية ، 1429/2008 ،عالم الكتب الحديث ،الأردن،ص 104 .

[3] ابن بيه ، فتاوى فكرية،ص 100 .

قبل أن أبدأ بتحديد مفهوم التجديد لابد أن أشير إلى أنّ الناس قديما وحديثا اختلفت تعبيراتهم عن مفهوم التّجديد ،لما للدّين من القداسة والثبوت،فكيف يعتريه التّجديد؟وهل تصيّره الأيام قديما كما تفعل بسائر الأشياء ؟ أم للتّجديد معنى مخصوص يليق بجلال الدين وجماله ؟ إنّه إشكال عرض لكل من حاول تحديد مفهوم ذلكم التجديد .

ويمكن أن أجاري بعض من عرّفه تعريفا شرعيا ،فقال :

ج) **تعريفه في الشّرع**:"إحياء ما اندرس من معالم الدّين،وانطمس من أحكام الشّريعة،وإعادة ما ذهب من السّنن وخفي من العلوم ."[4]

هذا تعريف باحث ينتمي إلى المدرسة السّلفية،فكأنما التجديد عنده هو الرجوع إلى السنن،وإعادة الاعتبار لها ،وهي بهذا تقابل البدع في الدين ،ثمّ يعود مرّة أخرى إلى بيان ما يلحقه التّجديد،باعتبار الدين ثابتا ،وكاملا،وعصيا عن عوامل التعرية والتحريف ،فالتّجديد يكون للأمّة وأفرادها .[1]

والباحث في تعريفه ذاك قد لخّص مجموع التّعاريف التي أخذها عن السّابقين من أمثال المناوي،والسّيوطي ،وابن عساكر ،ومِن قبلهم أحمد ابن حنبل ،وهم جميعا قد مَزجوا تعريف التّجديد بالمجدّد،وهم إلى بيان صفات المجدّد أقرب منهم إلى تعريف التّجديد ،وكأنّي بهم ينشدون من الأعمال أكثر من نُشدانهم الجانب النّظري،وسأعود إلى إظهار هذا الجانب في حينه .

وتعريفه ذاك قريب من قول العلقمي :"معنى التّجديد إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسّنّة، والأمر بمقتضاهما."[2]

---

[4] محمّد بن عبد العزيز بن أحمد العلي ،تجديد الدين :(مفهومه وضوابطه وآثاره)،ط 1 ،1430هـ / 2009 م ،دار كنوز إشبيلية ـــ م ع السّعودية ،ص 28.

[1] ينظر تجديد الدين ،ص 28 .

[2] شمس الحق العظيم آبادي ،عون المعبود شرح سنن أبي داود، طالأولى ،1319ه/1997م ،دار الكتب العلمية،بيروت ـــ لبنان ، 260/11 .

وهذا المعنى يصوغه وحيد الدّين خان في عبارة مبيّنة:"إنّ تجديد الدّين لا يعني اختراع إضافة لدين الله،وإنّما يعني تطهير الدّين الإلهي من الغبار الّذي يتراكم عليه،وتقديمه في صورته الأصلية النّقية النّاصعة."[3]

والمودودي قبل أن يطلعنا على حقيقة التّجديدrevival ـــ هكذا ترجمها بالإنجليزية ـــ ،بدأ ببيان مفهوم المجدّد ،وهو يرى أنّ معظم النّاس يعرفونه بإجماله الظاهر ،فالمجدّد إذن هو كل من أحيا معالم الدّين بعد طموسها وجدّد حبله بعد انتقاضه ،أمّا التّفصيل الكامل لحقيقة التّجديد فقلّ من يدري ماهيتها ـــ على رأي المودودي ـــ ، وطرح مجموعة من الأسئلة لم يجَب عنها،ومن دون ذلك لا نصل إلى معرفة حقيقة التّجديد،والأسئلة هي : أيّ وضع من العمل يصحّ أن يعبَّر عنه بالتّجديد ؟ وكم هناك لهذا العمل من النّواحي ؟ وأيّ العمل الجليل هو الّذي يطلق عليه اسم التّجديد الكامل ؟ وما هو التّجديد الجزئي دونه؟ثمّ يدعو إلى تحديد معالم ،التجديد وماهيّته ،من دون الالتفات إلى الألقاب الفخمة التي يُحلّى بها بعض كبار العلماء ،ممّن لا نعرف مكامن قوتهم،ولا حقيقة تجديدهم.[1]

والمودودي لم يكن يهمّه التّجديد من الناحية النّظرية ،بقدر ما كان يهمه المجدّد لأنه يمثّل الناحية العملية،فكأنّنا لن نتوصّل إلى حقيقة التّجديد إلا بمعرفة المجدّد،"الّذي لا يكون نبيّا ـــــ ما في ذلك شكّ ـــــ ،ولكنه في طبعه ومزاجه أقرب إلى مزاج النبوّة .ومن الخصائص الّتي لابدّ أن يتّصف بها المجدّد هي :الذهن الصافي ،والبصر النفّاذ ،والفكر المستقيم بلا عوج ،والقدرة النادرة على تبيّن سبيل القصد بين الإفراط والتفريط ومراعاة الاعتدال بينهما .والقوّة على التّفكير المجرّد من تأثير الأوضاع الراهنة والعصبات "[2] ؛ وإلى جانب هذه الصّفات النفسية والفكرية،والعملية وغيرها ،

---

[3] تجديد علوم الدّين ،ترجمة ظفر الإسلام ،ط الأولى ،1986 م ،دار الصّحوة ،القاهرة ،ص9 ،نقلا عن عبد السّلام بن محمّد،التّجديد والمجدّدون في أصول الفقه،ط الأولى ،1424 هـ/2003م ،المكتبة الإسلاميّة،القاهرة،ص29 ،ينظر رضوان جودت زيادة،سؤال التّجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر،ط الأولى ،2004م ،دار المدار الإسلامي ،بيروت ـــ لبنان ، ص25 .

[1] أبو الأعلى المودودي،موجز تاريخ الدّين وإحيائه ،دط ،دت ،مطبعة الشّهاب ، باتنة ـــــــــــ الجزائر، ص13 .

[2] موجز تاريخ الدّين وإحيائه ، ص52 .

صفة لا بدّ من توافرها ،وهي كونه "مطمئنا قلبه بتعاليم الإسلام وكونه مسلما حقّا في وجهة نظره وفهمه وشعوره،يميّز بين الإسلام والجاهلية حتّى في جزئيات الأمور .. "[3]

أمّا محمّد الطّاهر ابن عاشور فله كلام في غاية النّفاسة عن مفهوم التّجديد ،فالجِدّة عنده مقابل الرّثاثة مستشهدا بقول الشّاعر:

قد كان رثّا هواي فأبْتَـ ... ـسَمَت فردّته جديدا [4]

"تجديد الشيء هو إرجاعه إلى حالة الجدّة ،أي الحالة الّتي كان الشّيء عليها في استقامته وقوّة أمره،وذلك أنّ الشيء يوصف بالجديد إذا كان متماسكة أجزاؤه ، واضحا رُواؤه،مترقرقا ماؤه،ويقابل الجديد الرثيث .

والرّثاثة انحلال أجزاء الشّيء وإشرافه على الاضمحلال .

فهذا الدّين قد أظهره الله ــ تعالى ــ ونصره فتكامل أمره حين قال تعالى:﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [المائدة/3] ،فكان في زمن الرّسول ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ دينا واضحا بيّنا قويّا،لا يتطرّقه تضليل ،ولا يحول دون نفوذه قويّ ولا ضئيل،وذلك الكمال في أمور :

أوّلها : العمل به وتحقيق مقاصده .

الثّاني : نصره وإقامته .

الثّالث :انتشاره وزيادته وتسهيل بثّه .

الرّابع : حراسته وحفظه من تدخّل الضلالات .

---

[3] المرجع نفسه ، ص 52 - 53 .

[4] الهداية الإسلامية ،ج 6 ،المجلد 10 ،ص 474 ؛ ينظر محمّد الطاهر الميساوي ،جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمّد الطاهر ابن عاشور ،ط الأولى 1436 ه / 2015 م ،دار النّفائس ـــــــــ الأردن ،135/1 .

تنبيه : والبيت مضبوط عند المحقّق بهذا الشّكل

قدْ كان رثٌّ هوايَ فابـــــــ ... ـسَمَتْ فرَدتهُ جديدا

نسبه إلى مهيار الدّيلمي (360 / 970 – 428 / 1036) .

الخامس: دفع نائبة حلّت بالإسلام إذا استمرّت أفضت إلى طمس معالم الدّين أو إفساد الإيمان أو ذهاب سلطانه .

وقد تمتدّ يد الرّثاثة من إحدى نواحي جدّته فهو لا يَرَثّ من جميع نواحيه ،لأنّ الله قد ضمن حفظه،ولكنّه قد تتسرّب إليه أسباب الرّثاثة من إحدى النّواحي فيشاهد الضّعف فيها فيبعث الله له من يجدّده بأن يزيل عنه أسباب الرّثاثة ويردّه جديدا ناصعا .

فالتّجديد الدّيني يلزم أن يعود عمله بإصلاح النّاس في الدّنيا ،إمّا من جهة **التّفكير الدّيني** الرّاجع إلى **إدراك حقائق الدّين** كما هي ،وإمّا من جهة **العمل الدّيني** الرّاجع إلى **إصلاح الأعمال**،وإمّا من جهة **تأييد سلطانه** . [28]

تعرّض ابن عاشور إلى مفهوم التّجديد بخلفية لغوية دقيقة ،تحت منظار ديني بحت حفاظا على جوهر المعاني الدّينية ،والمصطلحات الشّرعيّة ،حتى لا تُمسّ قدسية المباني الدّينية الّتي وجب حِياطَتها من كل تغيير طارئ ،أو تحريف جائر،أو تأويل خاطئ .

فتجديد الدّين ليس المقصود َمنه تركُ الدّين وتبديلُه بغيره،بل هو مزيد تمسّك ،بإصلاح ما غُيِّر فيه،أو باسترجاع ما غُيِّب منه ،ليعود إليه رُواؤُه ورَونقُه من جديد،كما كان أوّل مرّة على يد المبعوث به محمّد ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ .

فتجديد الدّين يتلخّص عند ابن عاشور في:

1 ــ التّفكير الدّيني بإدراك حقائقه،ولن يتأتى إلّا بعلم وفقه .

2 ــ العمل الدّيني بإصلاح الأعمال ،أي أعمال الظّاهر والباطن.

3 ــ تأييد سلطان الدّين ،ولا يكون ذلك إلّا بتحكيم شرائعه .

أمّا مفهوم "**التّجديد**" عند د. محمّد عمارة ففي مقابل "**الحداثة**" عند الحداثيين،فالأوّل فيه حفاظ على الثوابت ،أمّا الثّاني ففيه هدم لها ،يقول في تعريفه للتّجديد بأنّه يتميّز:"كسبيل إسلامي أصيل في التّطور بعالم الأفكار ..عن "**الحداثة**" ــ بمعناها الغربي ــ تلك الّتي تعني القطيعة المعرفية مع ثوابت

[28] محمد الطّاهر ابن عاشور،تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة، 1985 ، الشّركة التّومسية للتّوزيع ،تونس ، ص112 - 113 .

الدّين وأصوله ..فهي نسخ للدّين ــ بالجحود والإنكار ..أو بالتّأويل الّذي يفرغه من محتواه ــ بينما يعني "**التّجديد**":البعث والإحياء لثوابت الدّين وأصوله ،مع التّطور في فقه الفروع،مواكبة لمستجدّات الواقع المعيش،وحفاظا ــ في ذات الوقت ــ على صلاح وصلاحيّة الثّوابت والأصول الدّينية لكل زمان ومكان .. فهما ــ " الحداثة " و " التّجديد " ــ نقيضان في نظرة كلّ منهما إلى ثوابت الدّين وأصوله .. وأيضا في النّتائج الّتي يثمرها كلّ منهما إزّاء الدّين "[1]

لا يخفى على النّاظر إلى هذا التّعريف السّابق للتّجديد ــ تعريف عمارة ــ أنّه وليد صراع بين تيارين يتنازعان مصطلح " **التّجديد**"،فأحدهما يربطه بجذوره الدّينية والآخر يسلخه منها ،ومثل هذا الصّراع لم يكن على أشدّه أيام الطّاهر ابن عاشور،وإن عاش هو الآخر بداياته ،عند بزوغ أفكار طه حسين،وعلي عبد الرّازق[1]وغيرهما،ولذلك لم يحتج في تعريفه إلى تخليص المصطلح من أَوْشاب الحداثة ،بل التزم فيه بإبراز الرّوح الدّينية لمفهوم التّجديد ،لأنّها أصيلة فيه بنصوص دينية ـــــــ كما سيأتي ـــــ ،ترفع من شأن التّجديد والمجددين،وتدعو إلى "**الإصلاح**" وترفع من شأن أصحابه .

ويزيد عمارة حقيقة التّجديد وضوحا في موضع آخر،رابطا إيّاه بما عناه الرّسول ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ في حديث التّجديد ،وهو عنده "إنّما ينهض بدوره الدّائم في الكشف عن جوهر الأصول والقواعد والأركان وتجْليتها إذا علاها غبار الابتداع ،فطمس معالمها بالزّيادة أو الانتقاص أو التّحريف أو فاسد التّأويل .. ففي الأصول والقواعد ،أيضا ، تجديد ـــ بهذا المعنى ـــ وهو الّذي جعل حديث رسول الله ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ يتحدّث عن "تجديد الدّين " ،وليس فقط تجديد "فكر المتدينين بالدّين"..[2]

---

[1] محمّد عمارة،مستقبلنا بين التّجديد الإسلامي والحداثة الغربيّة ،ط 1 ، 1432 هـ /2011 م ،دار السّلام ، القاهرة ـــ مصر،ص 12 - 13 .

[1] قد انبرى له ابن عاشور في كتابه :نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم ، المطبوع سنة 1344هـ/1924م،بالمطبعة السلفية،القاهرة .

[2] مستقبلنا بين التّجديد والحداثة الغربية، ص 28 .

وصفة التّجديد الّتي أبى محمّد عمارة أن تكون حلية الحداثيين ،لأنّها صفةٌ ترعى ثوابت الدّين،فإن محمّد البهي بالعكس منه تماما،إذ يصرّ على أنّها صفة لمن تأثّر بالغرب وأفكاره،فالتجديد عنده يقابل السّلفية ،متأثّرا في ذلك بالمستشرق الإنجليزي هاملتون جيب،ليَخْلُص في النّهاية ـــــــ بعد عرض كلامه ـــــــ إلى أنّ التّجديد في رقعة الشّرق الأدنى منذ بداية القرن العشرين:"هو محاولة أخذ الطابع الغربي،والأسلوب الغربي في تفكير الغربيين ،سواء في تعبيرهم عن الدّين ،أو في تحديدهم لمفاهيمه ومفاهيم الحياة الّتي يعيشونها ،أو في تقديرهم للثّقافات الشّرقية الدّينية والإنسانية ".[3]

ثمّ أخذ يدلّل على مذهبه هذا بما صدر عن طه حسين من أفكار متفتحة على ثقافة الغرب،في كتابيه "مستقبل الثقافة في مصر " ، و " الشّعر الجاهلي"؛ولكن حينما نُنْعم النّظر في نصوص طه حسين فإنّنا لا نجد مصطلح التّجديد ،وإنّما هي أفكار وصفت بالتّجديد عند أمثال المستشرق جيب[1]،وهذا ليس دافعا لمجاراتهم،لأنّه مصطلح يحمل معنى ساميا جاءت به نصوص الدّين ،فوجب الدّفاع عنه والتّمسك به،والحفاظ عليه في محيطه الحقيقي ،ومداره الأصيل،فلا يليق التّنازل عنه،ووضعه في غير موضعه .

كما استعمل رشيد رضا مصطلح التّجديد في موقع الذّم ،حينما يحكي عن التّطور الّذي كان عليه المجتمع المصري عند بعض طبقاته ليقول في أحد مواضع تفسيره :"فطفق دعاة الإلحاد والزندقة وإباحة الشّهوات ،يهدمونها باسم " **التّجديد** " المدني والتقليد الأوربي ، ومنه السفور الّذي يعنون به إباحة اختلاط النّساء بالرّجال ، ومعاشرة الفتيان للفتيات بحجة التمهيد للزّواج عن تقارب وحبّ."[2]

---

[3] محمّد البهي ،الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الحديث، ط6 ،1973م ،دار الفكر، ص200 .

[1] ينظر كتابه دراسات في حضارة الإسلام ،ط1979،3م،دار العلم للملايين،بيروت ــ لبنان ،من ص 349 – 371 تحت "عنوان المجددون المصريون"،فإن هــ ــ جب يصرّ على استعمال مصطلح التجديد والمجدّدون.

[2] رشيد رضا ،تفسير المنار ،9 / 475 .

ومِثل تلك التصرفات الخاطئة التي توصف بأوصاف جميلة لا يمكن أن تكون جميلة،والمصطلحات الجميلة التي قد يعبّر بها عن تلك المظاهر السيئة لا يمكن أن تحمل تلك الأوصاف السيئة وتحافظ على رونقها وصفاء موردها ،والوصف الشرعي أولى بالبقاء على صفته الأولى وأصالته الثّابتة .

وقد اعترض يوسف القرضاوي على مثل هذا الإنكار عند هؤلاء العلماء والمفكرين لعبارة التّجديد في الدّين ، توجّسا من استخدامها من قِبل المنحرفين عن معالم الدّين ،وكما يقول :" فلسنا أحرص على الدّين ممّن بعثه الله به ،وقد نطق بهذه الكلمة وصحّ الحديث ،فلم يعد يَسَعُ مسلما أن يتخوّف من استعمالها . وإنّما المهمّ هو تحديد مدلولها حتى لا يستخدمها كلّ فرد أو كلّ فريق بما يحلو له . "[3]

ثمّ نبّه ـــــــ حسب رأيه ـــــــ على معنى مهم في قضية التّجديد وهو :" أنّ التّجديد لشيءٍ ما ،هُو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر ،بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد ؛ وذلك بتقويةِ ما وَهَى منه وما بَلِي ،ورتقِ ما انفتق ،حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى .

فالتّجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم ،أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدَث مبتكر ، فهذا ليس من التّجديد في شيء ."[1]

ثمّ ضرب لذلك مثلا في عالم الحسّيات ببناء أعيد ترميمه ،مع الإبقاء على جوهره وطابعه ومعالمه،دون لجوء إلى هدمه واستعاضته ببناء آخر مكانه ،ومثل هذه العملية هي التي يطلق عليها باللغة الفرنسية مصطلح restauration الّتي تقابلها في المصطلح العربي الحديث **التّحديث** ،وهذا المعنى في الحسّيات قريب معنى التّجديد في المعنويات ؛ وكذلك الدّين :"لا يعني تجديده إظهار طبعة جديدة منه،بل يعني العودة به إلى حيث كان في عهد الرّسول وصحابته ومن تبعهم بإحسان. "[2]

---

[3] القرضاوي ،من أجل صحوة راشدة تجدّد الدين وتنهض بالدنيا ط الأولى 1408هـ / 1988م ،ص 27 .

[1] المرجع نفسه ،ص 28 .

[2] المرجع نفسه،ص28 .

2 ـــــــ أصالة التّجديد في الفكر الإسلامي :

كلّ من له معرفة بتاريخ الإسلام وفكره ،لا يرتاب في وجود صفة التّجدُّد في شتّى المجالات،ودعوة مستمرة للتّجديد،من جيل إلى جيل ،من لدن القرن الأوّل إلى أيامنا هذه،مصداقا لنبوءة النّبيّ ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ ،فمن مجدّد في الجانب السياسيّ والتّسيير كعمر بن عبد العزيز،والفقه والتّشريع كالشّافعي،والأخلاق والتّصوّف كالغزّالي،والعقائد وأصول الإيمان كالأشعريّ،والتّجديد في تلك المجالات كلّها على يد ابن تيميّة ــ على ما لحقه من انتقادات ــ والقائمة طويلة ؛قام بتسجيل أسمائهم ومواقفهم،ومجالات تجديدهم عبد المتعال الصّعيدي في مؤَلفه المشهور :(**المجدّدون في الإسلام من القرن الأوّل إلى القرن الرّابع عشر**)، توخّى فيه البحث عن تاريخ المجدّدين في الإسلام،كونه تاريخ نهوض المسلمين في أمور دنياهم ،قبل أن يكون تاريخ نهوضهم في امور أخراهم ،ولا يذكر من المجدّدين إلا من يعمل لهذه الغاية .[1]

فالتّجديد ارتبط بالإسلام قبل أن يرتبط بغيره،وأخذ مساره الإيجابي والواقعي عبر عصوره،والدّعوة إلى التّجديد ترتبط بسيرورة الحركة الفكرية،فكلما نضج الفكر ونمى ،وكان قرين الواقع ورديفه ، انتقل بالناس من حال إلى حال أحسن منها ،لأنّ المجدّد بفكره الناضج ينفض الغبار المتراكم ،الذي علا بكلكله على حقائق الإسلام بفعل الغفلة أو التّغافل،أو الجهل أو التّجاهل،أو بفعل التّحريف أو التّدسية، فيغيب عندها الفهم الصّحيح للنّصوص الشرعية،حتّى تذهب السّنن والهدايات،وترسو مكانها البدع والضلالات،وتذهب الأخلاق والمروءات لتنتشر بدلها الفواحش والمنكرات ،ويسود التقليد والجمود،ويُحارب الاجتهاد والنّظر السّديد ،فكلّ هذا حدث ويحدث،وما تلك الصّفة الباهتة لأحوال النّاس عبر الأجيال المتأخّرة إلّا تراجع عن جوهر الإسلام وأصوله ،وذلك ما لم يكن خافيا على نبيّنا الموحى إليه،فكان باستكشافه الغيبَ ،قد أشار إلى حاجة كلّ قرن إلى مجدِّد.

3 ــ حديث التّجديد :

---

[1] المجددّون في ألإسلام ، دط،دت، المطبعة النموذجية ــ مصر ،ص 7 .

عن أبي هريرة ــ رضي الله عنه ــ أنّ رسول الله ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ قال :"**إنّ الله تعالى يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها** ".*

وأنا هنا أكتفي بهذا الحديث،لأنه صريح في موضوع التّجديد ،ولا أعرض للأحاديث التي تكلّمت عن المهديّ الّذي سيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا ــ على فرض أنها صحيحة ــ ،أو تلك الأحاديث التي تكلّمت عن الغرباء الّذين يصلحون ما أفسد النّاس ،أو تلك الطائفة المنصورة الظاهرة على الحقّ ، لأنّها غير صريحة في تحديد معنى التّجديد ،على الرّغم من اعتمادها عند بعض الباحثين في هذا الباب ،وهم معذورون لأنها تدور في فلك التغيير والإحياء والإصلاح ،وهي قريبة من التّجديد،وإن اختلفت أقوال الناس في هذا ،ولكنّني أقرن في بحثي بين الاجتهاد والتّجديد ، لأقول إنّ بين التغيير والإحياء والإصلاح والتّجديد عموما وخصوصا مطلقا ، فكل تجديد ــ على سبيل المثال ــ إصلاح ،وليس كلّ إصلاح تجديدا،وهاهو السيوطي يزاوج بين التّجديد والاجتهاد في أرجوزته المشهورة الموسومة بـ "**تحفة المهتدين بأخبار المجدّدين**"[29]،قال فيها:

لقد أتى في خبر مشتهِرِ.... رواه كلّ عالم معتبـــَـرِ

---

* أخرجه أبو داود في سننه :[كتاب الملاحم،باب ما يذكر في قرن المائة،رقم الحديث 4291] ، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد ،(د ط ، د ت) ،المكتبة العصرية ،بيروت ــ لبنان ،109/4 . رمز السيوطي ب (صح) أي صحيح ،كما أثبته المناوي في فيض القدير شرح الجامع الصحيح[رقم 1845] ،ط1424،2 هـــ / 2003 م،مكتبة مصر،365/2 . وذكر شمس الحق =العظيم آبادي،في عون المعبود259/11 ،أنّ الحاكم أخرجه في مستدركه،كما أخرجه البيهقي في المعرفة.وقد عُني د. القرضاوي بتخريجه،خلاصته أنّ سند الحديث صحيح ،رجاله ثقات ،رجال مسلم ،لذا صحّحه غير واحد ،وقال الزين العراقي وغيره:سنده صحيح ،وذكره الشيخ الألباني في سلسلة أحاديثه الصّحيحة (رقم 559) ،ينظر من أجل صحوة راشدة تجدّد الدّين وتنهض بالدّنيا،ط 1 ،1408هـ / 1988م ، ص10 .قال الألباني. (صحيح) . أشار الإمام أحمد إلى صحة الحديث فقد ذكر الذهبي في سير الأعلام قال أحمد بن حنبل من طرق عنه "إن الله يقيض للناس في رأس كل مائة من يعلمهم السنن وينفي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الكذب " ،قال فنظرنا فإذا في رأس المائة عمر بن عبد العزيز وفي رأس المائتين الشافعي ،ينظر سلسلة الأحاديث الصّحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، 1410هـ / 1995م ، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع ــ الرّياض،148/2،[رقم 599].

[29] ينظر فيض القدير ، 365/2 ،وعون المعبود شرح سنن أبي داود ،265/11 ،وفيه بدل "كلّ عالم " كلّ حافظ " ،265/11.

بأنّه في رأس كـــلّ مائة .... يبعث ربُّنا لهذي الأمّـــة

منّاً عليها عالما يُجـــدّدُ .... دين الهدى لأنّه مجتهـــدُ

والزاهد الكوثري حينما نظر في الحديث حدّد معنى التّجديد فيه فقال :"التّجديد في تخاطب الصّدر الأول بمعنى إعادة الجدّة والقوة إلى الشيء الّذي كاد أن يبليه الزّمن ،فيكون المعنى تقوية **التّمسك بأحكام الدّين** بعد حصول نوع من الوهن في التمسّك بها **لا استبدال أحكام بأحكام** ."[2]

وقد جاء في **"الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصر"** تعريف قائم على أساس حديث التّجديد ،شمل خصائص الفهم الصحيح للدّين في أي عصر من العصور؛ فالتّجديد إذاً هو:" إحياء وبعث معالم الدّين العلمية ،**بحفظ النصوص الصحيحة نقيّة** ،**وتمييز ما هو من الدّين ممّا هو ملتبس به** ،وتنقيته من الانحرافات والبدع النظرية و العملية والسلوكية ،وبعث معالمه العملية بالسّعي لتقريب واقع المجتمع المسلم في كلّ عصر إلى المجتمع النموذجي الأوّل من خلال وضع الحلول الإسلامية لكلّ طارئ،وجعل أحكام الدّين نافذة مهيمنة على أوجه الحياة ،**ووضع ضوابط لاقتباس النافع الصالح من كل حضارة** ،على ما أبانته نصوص الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح ."[1]

4 ــ شروط التّجديد:

ما دام أنّ التّجديد يصطبغ بالصّبغة الدّينية،فإنّ من اتّصف به من المجدّدين يأخذ تلك الصّفة،ولا يتأتّى ذلك إلّا لمن توفّر على مجموعة من الشّروط ،تقترب من شروط المجتهد لجامع يجمع بينهما،حتّى يصحّ التّجديد،وتستقيم أحكامه ،وتلك الشّروط يمكن استخلاصها من تعاريف العلماء لمصطلح التّجديد .

أبدأ بذكر بعض الأبيات من أرجوزة السّيوطي ،فقد أوجز فيها ما يراه من الشّروط ،يقول فيها:

والشّرط في ذلك أن تمضي المائة .... وهو على حياته أن تمضي الفئة

---

[2] الزاهد الكوثري ،مقالات الكوثري ،ص 203 .

[1] عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم ،التّجديد والمجددون في أصول الفقه ،المكتبة الإسلامية ،1424 هـ / 2003 م ،القاهرة ،ص 70 .

يشـــــــــــــــــــار بالعلم إلى مقـــامهْ ....
وينصر السّنة في كـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــلامـــه

وأن يكون جامعا لكلّ فـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــنٍّ ....
وأن يعمّ علمُه أهلَ الزّمـــن

وأن يكون في حديث قد رُوي .... من آل المصطفى وهْو قـــــــــــــــــــــــــــــــــــــوي

وكونه فردا هو المشهـــور
.... قد نطق الحديث والجمهـــــــــــــــــــــــــــــــــور[2]

قال المناوي عن المجدّد تبعا لمن سبق :" ولا يكون إلّا عالما بالعلوم الدّينيّة،الظاهرة والباطنة."[3]

ومن شروطه أن يساير المجدّد وقائع النّاس المتجدّدة ،"لأنّه سبحانه لّما جعل المصطفى خاتمة الأنبياء والرّسل ،وكانت حوادث الأيّام خارجة عن التّعداد ومعرفة أحكام الدّين لازمة إلى يوم التّناد،ولم تف ظواهر النّصوص ببيانها بل لا بدّ من طريق واف بشأنها اقتضت حكمة الملك العلّام ظهور قرْم* من الأعلام في غرّة كل قرن ليقوم بأعباء الحوادث ،إجراء لهذه الأمّة مع علمائهم مجرى بني إسرائيل مع أنبيائهم .."[1]

---

[2] فيض القدير ، 365/2 .

[3] المرجع نفسه،365/2 .

* قرم من الفحول ،من الرّجال العظيم .

[1] فيض القدير ،13/1 - 14 .

فالمجدّد بهذا المعنى مجتهد ،ينظر في الحوادث والمستجدّات ،الّتي تتراكم مع مرّ السنين ،ولا يَنظر فيها إلّا من قيّضه الله لهذه الصّناعة الدّقيقة من المجدّدين ،ممّن تهيّأت له أسباب التّوفيق،ويمكن أن أقول بتعبيرنا المعاصر،إنه سينبري للقضايا العالقة التي استغلقت على الخاصّة والعامّة،وتخبّط النّاس بسبب ذلك في خضخاض من التّيه البعيد .

كان الصعيدي جريئا حينما خالف منظومة أهل السنة ،فاعترض على من يقصر التّجديد على هل هذه الطائفة دون سواهم من الطوائف كالشيعة الإمامية وغيرها** ،فيرى ذلك من التعصّب المقيت،بل والغلو في التعصب ؛فمن تحقّقت فيه شروط التّجديد الّتي حدّدها فهو مجدّد سواء كان من هذه الفرقة أو تلك،ومثل ذلك التّعصب لا ينبغي ان يكون له محل في باب التّجديد والمجدّدين،والمجدّد هو من يسعى إلى نهضة المسلمين و وحدتهم.[2]

والّذي حدا به إلى مثل هذا الرّأي ،مخالفا لما كان عليه الجمهور هو ذلك الهمّ الذي كان يؤرقه وسائر تلاميذ المدرسة الإصلاحية،إنّه همُّ التّخلّف الّذي تعاني منه أمّة الإسلام ،فعلى ذلك الأساس كان يبحث تاريخ المجدّدين في الإسلام ، ويدرسه على أنّه تاريخ نهوض المسلمين في أمور دنياهم،قبل أن يكون تاريخ نهوضهم في أمور أخراهم ،ولا يهمّه في ذلك من سيكون له شرف النهضة .

وقد يكون تجديد المجدّد داخل طائفته ،معدودا ضمن أصحابه في مذهبه ،وهاهو ابن الأثير ـــــ وهو ليس من الإمامية ـــــ يعتبر الكليني من المجدّدين لمذهب الإمامية على رأس المائة الثالثة ،وأن أبا الحسن عليّ بن موسى الرضا المجدّد له على رأس المائة الثانية .[1]

وما دام البحث حول تأويل النّص القرآني، فأضرب مثالا بالشّافعي الّذي أزال إشكالا قد طُرح في زمانه يمسّ جوهر التّشريع ،فأسرع إلى وضع قواعدَ للاجتهاد ،في كتاب "**الرّسالة**"،وبذلك

** ربّما تعود مثل هذه النظرة عند الصعيدي إلى أيام كان حرص علماء السنّة على التقارب على أشدّه بين الطائفتين الشيعة والسّنة .

[2] المجددون ،ص 15 – 16 .

[1] مصطفى هبي العاملي ،بحوث في علم الرواية والدراية ،دار الهادي ،ص 289 .

وضع نهاية لفوضى التّشريع بالتّشهي،وأقام حدّا فارقا بين تأويل مشروع وتأويل غير مشروع ، فعدّه النّاس ــ منهم أحمد ابن حنبل ــ لذلك مجدّد المائة الثانيّة.[2]

وقد تتعد صورة التجديد ،وشخوص المجدّدين،فكما تكون في مجال التّشريع يكون في مجال الحكم وقيادة الجيوش ،واستنهاض الأمم الغافلة ،"قد يكون هذا المجدّد عالما مجتهدا كالشافعي مخترع علم أصول الفقه وآليات التعامل مع نصوص الشريعة ،وقد يكون ملكا عادلا كعمر بن عبد العزيز وهذا بنص العلماء الأوائل ."[3]

5 ـــــــ التّجديد عند الحداثيين : قد تفاوتت تعبيراتهم عن مفهومه وحقيقته،وهو في النهاية ما يقوم على أنقاض القديم البالي ،الّذي يطلقون عليه مصطلح التّراث،وهاهو الجابري يصبو إلى"حركة يتمّ الانتقال بها من مرحلة إلى أخرى ويتجاوز بفضلها اللّاحق السّابق ،ينفيه ويلغيه بعد أن يحتفظ منه بما يقبل الحياةَ والتّجدّد ."[4]

أ) **حقيقته** :

التّجديد عند الجابري ينطوي على فكرة الإصلاح،والإصلاح عنده لم يكتس معنى عميقا في التّراث الإسلامي كما عُرف في المرجعيّة الأوربيّة،وأنّه عانى مع الأوّل فقرا وإفقارا ــ حسب تعبيره ــ ، وهو عكس ما هو عليه الأمر في المرجعية الأوربيّة ،فكأن "**الإصلاح** "في المرجعية التّراثية يساوي "**التّرقيع**" الّذي يساوي في المرجعية الأخرى "**réparer**" ،ومعناه الرّجوع بالشيء إلى ما كان عليه،أمّا مصطلح"**réforme** " الّتي ترجمت ب "**الإصلاح**" معناه إعادة تشكيل ،أو إعطاء صورة أخرى للشّيء،ففكرة الإصلاح في المرجعية التّراثية **مكبّلة بالشّبهات** ،ذلك أنّ كلّ جديد يأتي به

---

[2] ينظر هامش الصفحة 32 من هذا البحث ففيه ذكر لقول ابن حنبل .

[3] ابن بيه ،فتاوى فكرية ،ص 100 .

[4] عابد الجابري،تكوين العقل العربي ،ط 9 ، 2006 م ،دار الطّليعة ـــ بيروت ،ص 334 .

الإصلاح يعتبر عند بعضهم شيئا مستحدَثا ،وعندهم أنّ كلّ " **مستحدثة بدعة** "،ومن هنا حصروا معنى " **التّجديد** " في " **كسر البدع**". فالخطأ ليس في النّصوص ،بل في التّعميم الّذي لا موجب له.[1]

و يرى أنْ لا سبيل إلى **تجديد** العقل العربي إلّا بالتّحرّز من العناصر الرّئيسية الّتي تتكوّن منها المرجعيّة التّراثيّة ،وهي اللّغة والشّريعة والعقيدة والسّياسة ،في الماضي وفي الحاضر.[2]

أمّا التّجديد كما يراه حسن حنفي فشديد الارتباط بالتّراث ،لذا جمع بينهما في عنوانٍ لواحدٍ من أهمّ كتبه الموسوم بِ "**التّراث والتّجديد** " الّذي فصّل فيه نظرته للتّجديد ،وشارك فيه بتحديد مفهوم التّجديد ،بشكل واضح و مباشر ،مع تقديمه للتّراث على التجديد لأنه ـــــــــ حسبَه ـــــــــ هو بداية المسؤولية الثّقافية والقومية .

وحقيقة التّجديد عنده هي: "إعادة تفسير التّراث طبقا لحاجات العصر،**فالقديم** يسبق **الجديد**.و**الأصالة** أساس **المعاصرة**،والوسيلة تؤدّي إلى الغاية . التّراث هو الوسيلة،والتّجديد هو الغاية وهي المساهمة في **تطوير الواقع** ،وحلّ مشكلاته،والقضاء على أسباب معوّقاته،وفتح مغاليقه الّتي تمنع أيّ محاولة لتطويره ."[3]

أمّا نصر أبو زيد فيعتبر **التّجديد** وليد الفكر ، تمليه السّيرورة الإجتماعية والسّياسيّة والثّقافية،فهو حاجة دائمة،والتّجديد أيضا ليس حالة فكريّة طارئة،بل هو **الفكر ذاته** في تجاوبه مع الأصول الّتي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصّة .ما ليس **تجديدا** في مجال الفكر فهو " **ترديد** " وتكرار لما سبق قوله ،وليس هذا من الفكر في شيء ،ولا يمتّ إلى الفكر بأدنى صلة من قريب أو من بعيد . بما

---

[1] عابد الجابري ،في نقد الحاجة إلى الإصلاح ،ط 1 ، 2005 م ،مركز الدّراسات الوحدة العربية ، بيروت ـــــــــ لبنان ،ص 17 ـــــــــ 21 ، بتصرف .

[2] ينظر محمّد عمارة،ردّ افتراءات الجابري،ط1 ،1432هـ /2011م ،دار السّلام ،مصر،ص 23 - 24 ؛ هنا أنبه إلى أنّني رجعت إلى "تكوين العقل العربي " للجابري في الصفحة 332 ،وما بعدها وما قبلها ،ـــ الذي نقل منه النّص ـــ فلم أجد ما عزاه إليه ،ولا أشك في صدق العزو،والأمر يحتاج إلى بحث ،مع ملحوظة أخرى أريد أن أثبتها هنا تتعلّق بالعنوان الّذي وضعه عمارة ، فإنّ فيه قسوة في حقّ الجابري ـــ عفا الله عنه ـــ . واللّه أعلم .

[3] حسن حنفي ،التّراث والتّجديد ،ط5 ،1422هـــ / 2002م ،المؤسسة الجامعيّة للنّشر والتوزيع ،بيروت ـــ لبنان ،ص13 .

أنّ قانون الحياة الطبيعي هو **التّغيير** في كلّ شيء ،سواء كان ذلك التّغيّر مدْرَكا وملحوظا أو لم يكن كذلك،فإنّ قانون الفكر هو " **التّجديد** " ،ذلك هو قانونه من حيث هو فكر في ذاته .[12]

فنصر أبو زيد من أبرز وجوه الحداثة في العالم العربي ، وعبارته صريحة في عدم إشراك الدّين في العملية التّجديدية ،مكتفيا بحركة الفكر ووسائله الخاصّة،ويقابله ترديد القديم ،وهو تكرار لا يستقيم مع ضرورة التغيير ،ومثل هذا التّجديد يزيح سابقا لا يستحق التّكرار والبقاء ،والفكر الدّيني يحتاج إلى التجديد أي الإطاحة به،لأنّه يحمل في طيَّاته تفسيرات خاطئة لكثير من المظاهر،وهو يُلحقها بمسمّى الخُرافة،ولا بدّ من إعادة النظر فيما يعتبر مسلّمات في نظر البعض،والفكر العلماني مقدَّم على الفكر الدّيني .[2]

يؤثر كثير من الحداثيين ممّن أَعدُّهم من الجيل الثّالث بعد أساتذتهم من الجيل الثّاني كأركون،وعبد المجيد الشرفي ،ونصر بوزيد ،الّذين تلمذ لهم كثير من الحداثيين الشباب كرشيد بن زين ،ومحمّد حمزة،وحمّادي ذويب ،ومثّلت بهؤلاء ـــ لا على سبيل الحصْر ـــ لأنّ كتاباتهم تدلّ على تشبُّعِهم بالفكر الحداثي يضاهون في بحوثهم أساتذتهم هؤلاء .

فرشيد بن زين يكتب بالفرنسية،وقد ألّف بهذه اللّغة كتابا وسمه بِ **Les nouveaux penseurs de l'islam** ،ولو أردت ترجمته حرفيا إلى العربية لقلت "**المفكرون الجدد في الإسلام** " ،ولكنّني أوثر ترجمته بقولي "**المجدّدون في الإسلام** "،مع أنّه لم يستعمل الكلمة الموازية لها Rénovateurs لأنّه أراد أن يعطي التّجديد المعنى العقلي ،وأن يصبغ المعبّر عنهم بالمفكرين الجدد بصبغة الفكر ،والجِدّة،وفي الآن نفسه بالإسلام ،ليفرّق بينهم وبين من وسِموا بسمة الإصلاح ،أو النهضة،أوالتّجديد كالأفغاني،ومحمّد عبده ،وابن باديس ،وهؤلاء كانوا يشتغلون بالإصلاح ـ إبان الاستعمار ـ بأدوات تناسب زمانهم وظروفهم وإشكالاتهم وتكوينَهم الفكريّ،أمّا المفكّرون الجدد كمحمّد أركون الجزائري،ونصر بوزيد المصري،وعبد المجيد الشّرفي التّونسي،وعبد الكريم سُرُوش

---

[1] نصر حامد أبو زيد ،التّجديد والتّحريم والتّأويل ،ط1 ،2010م ،المركز الثقافي العربي ،بيروت ـــ لبنان ،ص 21 ـــ 22 .

[2] ينظر المرجع نفسه ،ص 22 ـــ 23 .

الإيراني،وفضل الرّحمن الباكستاني فجاءوا بعد الاستعمار ،وهم يحملون الفكر الحداثي المقابل للفكر الدّيني ،حتى وإن كانت تفرّق بينهم أساليب التّعبير عن أفكارهم ،ومناهج دراسة الظّاهرة الدّينية ـــــ كما سيأتي ـــــــــ ولكن تجمعهم رغبة مشتركة لدراسة القرآن،والحديث ،والإسلام بصفة عامّة ،وفق التّفاسير الأكاديمية الجامعية ،والمناهج الدّقيقة ،بحثا عن المعرفة المستقلة،[1] وذلكم هو جوهر التّجديد عند هؤلاء الحداثيين تلامذة وأساتذة ،وإن اختلفت الأسماء،فالمسمّيات واحدة،تجديد أم تفكير جديد،أم حداثة فهي شيء واحد ،يراد من خلالها تفسير جديد للإسلام وأصوله،بمناهج جديدة ،يَتَمَشّى والفكرَ الأكاديميَّ الّذي يملك ـــــــــ بتقديرهم ـــــــ النتائج الدّقيقة .

ضمن **سلسلة الإسلام واحدا ومتعدّدا** ـ تحت إشراف عبد المجيد الشرفي ـ كتب محمّد حمزة بحثا حول التّجديد ،ضمّنه النّظرة الحداثية حول التّجديد ،ففرقٌ شاسع بين النّظرتين الدّينية و الحداثية ،فالأُولى منهما تحمل بذور التقليد والتخلّف،وأما الثّانية ففيها العقلانية والتّطور،فالتّجديد عنده لا بدّ أن يقطع جذوره مع القديم ،وبشكل قاطع يُطلعنا على المجدّد الّذي يعنيه في بحثه حينما يقول عنه:"هو الّذي يقطع مع **المرجعيات القديمة** ويسعى من خلال **مساءلات فلسفيّة** ووجودية عميقة إلى التّفاعل الحيّ والخلاف مع الأوضاع التّاريخيّة المستجدّة ومع المقتضيات المعرفية الحديثة.

إنّ الفكر **الإسلامي الجديد** الّذي نهتمّ به ينتمي إلى الزّمن المعاصر وذاك بدوره يستدعي منّا **الفصل** بين ما أُنتج في نطاق الفكر الإصلاحي في الفكر الحديث وإنتاج ثان نحدّد معالمه لاحقا.الإنتاج الأوّل إنتاج تحرّكه غائيّة إصلاحية ،يطرح سؤال النّهضة من قبيل كيف نتقدّم وبأيّة وسيلة ؟ هذا الإسلام تحرّكه مسلّمات من قبيل أنّ الإسلام تأخّر لمـــّا ابتعد النّاس عن دينهم وأنّ الرّجوع إلى الدّين والعودة إلى الأصول الصّافيّة للإسلام من شأنه أن يحقّق نهضة المسلمين مع الأخذ من الغرب بما يوافق الشّريعة .في هذا الإسلام تَحْضُر **مقولة** أنّ الله يبعث على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد للأمّة دينها .إنّ الإسلام الإصلاحي هو في وجه من وجوهه إسلام تجديدي غير أنّ

[1] Les nouveaux penseurs de l'islam ,Rachid Benzine ;édition Albin Michel,2008, p 16 – 18 .

التّجديد في الإسلام الإصلاحي ينضوي ضمن مفهوم الاجتهاد بالمعنى المتداول للعبارة ،فهو يسعى إلى تغيير ما هو سائد توسّلا بأنموذج قديم ثاو في تراث الأمّة ." [30]

و لم يتوان أن يذهب إلى إبراز إسلام جديد ،لأسماء جديدة هم المجدّدون ، فرّقت بينهم الأقطار ولكن جمعهم هدف واحد ،هذا الإسلام الّذي يُخالف ما عند الإصلاحيين الّذين أرادوا التّجديد في ضوء القديم ،بله ما عند غير الإصلاحيين من المحافظين المقلّدين ، إذن هو إسلام جديد بخصائص جديدة ،دعا إليها أمثال محمّد أركون ،ونصر أبو زيد،مع الإشادة بالمدرسة التّجديدية التّونسية.[2]

واستطاع محمّد حمزة أن يلخّص لنا مفهوم التّجديد في مدرسة (**إسلام المجدّدين**) بقوله :" إنّ محصّلة الثّقافة الجديدة هي تحوّل جذري على كافّة المستويات :في المعرفة،في فهم الإنسان،في تصوّر الطبيعة،وفي التّاريخ والزّمن وكذلك تجديد النّظرإلى العالم وإلى الأشياء .ثمّة إذن علاقة وثيقة قائمة بين مبادئ الحداثة وفكرة التّجديد بصفتها وسيلة للتّقدّم ،وهو ما سنرصد مدى حضوره في الفكر الإسلامي الجديد ."[313]

كما أنّ خطاب التّجديد يتوجّه بنقده ـــــــ حسب تعبيره ـــــــ "إلى الذهنيّة التّقليدية الدوغمائية* بكثير من الرّصانة ومن الإيمان بحقّ الفرد وقدرته على مراجعة ما عدّ قطعيّا وثابتا ،محاولا تفكيك مرتكزات هذه الذّهنيّة ومسلّماتها،وساعيا إلى فهم العوائق واستشراف الإمكانات الّتي يظلّ الفكر الإسلامي واعدا بها من استطاع الخروج من الأطر التّقليدية ،الّتي ظلّ حبيسا لها.

يسعى إسلام المجدّدين إلى تقديم خطاب بعيد كلّ البعد عن الرّقابة الذّاتيّة الّتي يمارسها الباحثون المسلمون طوعا أو كرها على أنفسهم ،خطاب يبشّر في جوهره بموات القيّم السّائدة التّقليديّة الّتي

---

[30] محمّد حمزة ، إسلام المجدّدين ،ط 1 ،2007م ،دار الطليعة للطّباعة والنّشر ،بيروت ــ لبنان ،ص 6 .

[2] ينظر المرجع نفسه ، ص 8 ــ 11 .

[3]إسلام المجدّدين ،ص 28 .

*Dogmatisme بمعنى وثوقية ، (عِقادة ، معتقديّة): ،أندريه لالاند ،موسوعة لالاند الفلسفيّة ، ترجمة خليل أحمد خليل ، طبعة 2008 م ، عويدات للنّشر والتّوزيع ،بيروت ــ لبنان ،المجلد الأول ص 296 .

كانت تستمدّ كلّ **وجوه المشروعية من الدّين** ويعلن عن وضع جديد يختلف اختلافا جذريّا عن القديم بما يسوده من قيّم الحرية والمسؤوليّة والمبادرة وحقوق الإنسان ."[1]

فبالنّظرة المتأنية والمتفحصّة ،سيدرك قارئ مثل هذا النّص ذلكم التّناقض الصّارخ ،بين نسبة هؤلاء المجدّدين إلى الإسلام ،وبين تلك الوصمة السَّلبيّة الّتي وصَم بها التّقليديين كونهم يستمدّون وجوه المشروعية من الدّين ،فحتّ لا تلحق المجدّدين الجدد وصمة العارّ هذه ،فلا فِكاك لهم أن يستمدوا توجّهاتهم الجديدة من جهة غير جهة هذا الدّين،وهي ـــ حسبه ـــ قيّم الحرية والمبادرة وحقوق الإنسان،وهذه هي المبادئ الّتي دعت إليها الحداثة الغربيّة[2] ،فهؤلاء المجدّدون بمثل تلك التّوجهات مقلّدون لا غير ،ولا أجازف إذا قلت ـــــــــ **باعتماد مثل هذا النّص فكأنّما يدعون إلى دين جديد** ـــــــ يضاهي الإسلام ولا يستمدّ منه ـ يقابل ذلك الدّين القديم ،لأنهم إن استمدوا توجيهاتهم من الدّين نفسه الّذي يدين به هؤلاء فهم إذن متساوون في وصمة العار تلك ،وهم لا

---

[1] المرجع نفسه ،34 .

[2] ((الثورة الصّناعية غيّرت نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى بيئته وإلى الآخرين ،ووضعت نصب عينيه مفهوما جديدا للحياة،وبهذا ظهرت " الحداثة" بكلّ مستلزماتها وآثارها ـــ من التّنوير وحتّى العلمانية ـــ فإذا كان الأنبياء العظام أصحاب رسالات متزّلة بواسطة الوحي تبشر بنجاة الإنسانيّة وفلاحها ،فإنّ بعض البشر في عصر الحداثة زعم بحمل ما يشابه هذه الرّسالات ،ونادى بفلا ح الإنسان بعيدا عن اعتبارات العالم الآخر ،بل حصر اهتمامه بالسّعادة الدّنيوية .ومثل هذا التّنافس مع الأنبياء العظام لا سابق له في تاريخ البشريّة،وهو أمر أوجد للتكلّمين مسألة جديدة.

= والثورة الثاّانية هي التّحولات المتسارعة والستمرة في تقنيّة الاتصالات الّتي ألغت الفواصل بين البشر ،الفواصل الّتي بدت قبل ذلك غير ممكنة الزّوال،وقاربت بين الحضارات ،وأفصحت عن أسرار الحضارات وخباياها ،وقارنت بين التّعيّنات الثقافية،والصّور العقيدية ،وأشكال التّديّن وأخضعتها للنّقد ....

======وإذا أثمرت الثّورة الصّناعية " الحداثة " ،فقد تمخّضت الاتصالات المتطوّرة عن " ما بعد الحداثة " .وإذا كان علم المعرفة النّقدي الكانتي ـــ البوبري،باعتباره أحد مستلزمات الحداثة ،قد أوجد تحوّلات عميقة في فهم العقلانية والعلاقة بين الدّين والعقل. فإنّ الفوضوية المعرفيّة لدى أمثال فايرابند ،والأفكار القوميّة لأضراب بول واطسون ،خلقت فضاء جديدا تماما لأذهان مخاطبي الأديان في الوقت الحاضر .)) ،ينظر عبد الجبار الرّفاعي،علم الكلام الجديد وفلسفة الدّين، ط 2 ،1429 هـ / 2008 م، دار الهادي بيروت ت لبنان ، مقال أحد قراملكلي ،التّجديد في علم الكلام ،ص 113.

محالة سيبرؤون ممّا وَصموا به غيرهم،وما تلك المبادئ الّتي يدعون إليها إلا تحرّر من تكاليف الدّين ،وهي في حكم عقولهم أغلال وآصار لا تناسب ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان من الحريّة المطلقة.

أمّا عبد المجيد الشرفي ـــــــــ وهو أستاذ في بابه ـــــــــ فكان أكثر وضوحا وواقعية إذْ فضّل مصطلح **التّحديث** على **التّجديد** ،حينما اختار لأحد أبرز كتبه ـــــــــ هو في الأصل محاضرة ـــــــــ الكلمة الأولى دون الثّانيّة مبرّرا ذلك بقوله :"و قد اخترنا عمدا أن نستعمل في عنوانها مفهوم "التّحديث" لا "التّجديد"،إيمانا منّا بأنّ المسألة ليست في الدّعوة إلى الجديد وتفضيله على القديم وفي الجري وراء التّقليعات العابرة، فكم من قديم يتحدّى الزّمن بصلاحيته ،وكم من جديد معاصر لا فائدة فيه ولا نفع ! ذلك أنّ القضيّة المطروحة بحدّة على الفكر الإسلامي في نظرنا هي مدى استجابته لمقتضيات **الحداثة بكلّ تجلّياتها الماديّة والمعنويّة** ، العلمية والتّقنيّة كما الفكريّة والفلسفيّة ،علما بأنّ هذه الاستجابة ضرورة ملحّة لا ترف ذهنيّ ." [1]

تلك هي دعوة الحداثيين جميعهم إلى جعل الدّين تابعا لمقتضيات الحداثة في كلّ شيء ،فما تمليه عليه هو الأجدى والأنفع ،والأنسب والأجدر بالواقع ،وسواء سَمَّيْتَ ذلك تجديدا كما عند محمّد حمزة،أم تحديثا كما عند الشرفي ،فالنتيجة واحدة،هي ترك الدّين تحت غطاء الحداثة ،الّتي لا يمكن أن تسير الحياة إلّا بتجليّاتها .

والباحث المعاصر حينما يريد الكلام عن التّجديد،فلا مناص من أن يعرِّج على ما قاله أمين الخولي ـــــــــ شيخ الأمناء ـــــــــ في موضوع التّجديد ومفهومه ،وهو واحد من أولئك الّذين تناولوا التّجديد فكرا وعملا، فله في مجال التّجديد نظرية ، لم يخف فيها آراءه الجريئة،له كتاب :" **المجدّدون في الإسلام**"،و"**مناهج تجديد في النّحو والبلاغة والتّفسير والأدب**"،مع ما أودعه في كتب كثيرة،ومقالات منشورة،ومقدّمات لكتب ،فكثير من رؤاه كانت تصبّ في هذا المجال ،ولذلك وجب عليّ التّعرّف على مفهومه للتّجديد،خصوصا إذا علمنا أنّ له كلاما جديدا في التّفسير وآلياته،كما له فيه محاولات ولمسات .

---

[1] عبد المجيد الشرفي ،تحديث الفكر الإسلامي، ط 2 ،2009م ،دار المدار الإسلامي ،بيروت ـــ لبنان ،ص 5 .

لم يتنكّر للفكر التّجديدي عند السّلف،بل يعتبره المنطلق لكلّ فكر تجديدي يأتي بعده،"وإذا ما أسّس السّلف لفكر التّجديد ،وسمّوا رجاله ،حُقّ لنا أن نُكْمِل الفكرة في التّجديد ومداه بالنّظر في حياة مَن سمَّوهم هُم مجدّدي المئات .." [1]

ويرى أنّ فكرة التّجديد راجت في القديم أكثر من رواجها في العصر الحديث ، وأنها ـــــ حسبه ـــــ لم يشتهر الحديث عنها عند الإصلاحيين كالأفغاني ومدرسته ،الّتي روّج لها محمّد عبده،حتّى امتدت خارج حدود مصر،في سائر بلاد المسلمين ،شرقا وغربا .[2]وهنا لابدّ أن أنبّه على أنّ فكرة التّجديد كان لها مكانتها لدى واحد من أبرز تلاميذ المدرسة الإصلاحية ،وهو ابن عاشور ،وتأثّره بمحمّد عبده معلوم ،بعد أن التقى به مرّتين،إلى جانب علاقته برشيد رضا ومجلته المنار،وقد سبق لي ـــ في هذا البحث ـــ أن ذكرت رؤيته لفكرة التّجديد .

ومثل هذا النموذج لم يكن ليكفي أمين الخولي ـــــعرفه أو لم يعرفه ـــــ ،وقد صرّح أنه لم يتتبع بشكل واسع وكاف آثار المصلحين الإسلاميين ، ليتعرّف على مدى تعرّضهم لفكرة الإصلاح،ولكنّها بالنظرة العامّة لم تشتهر اشتهارا كافيّا وواسعا ،بإفرادها بالرّسائل والكتب .[3]

ب) أوجه التّرابط بين الاجتهاد والتّجديد :

تضاربت الآراء حول العلاقة بين الاجتهاد والتّجديد،منها ما يجعل بينهما ترابطا وثيقا،ومنها ما يفصل بين دوريهما ،فيجعل لأحدهما مجالا غير مجال الآخر،ولعلّ الأقرب إلى الصّواب الرّأي الذي يجمع بينهما كما فعل السيوطي في منظومته حين قال :

بأنّه في رأس كلّ مائة ... يبعث ربُّنا لهذي الأمّة

مَنّاً عليها عالما مجـــــــــدّدا ... دينَ الهدى لأنّه مجـــــتهد

---

[1] أمين الخولي ،المجدّدون في الإسلام ،ط 1 ، 1965م ،دار المعرفة ،القاهرة ـــ مصر ، ص8 .

[2] ينظر المرجع نفسه ، ص 23 .

[3] المرجع نفسه ، بتصرّف ،ص 23 .

بذلك يكون بين الاجتهاد والتّجديد ـــــــ كما يقول المناطقة ـــــــــ عموم وخصوص مطلق ،فكلّ تجديد اجتهاد ،وليس كلّ اجتهاد تجديدا ،ويمكن مشاركة أحد الباحثين في عبارته حين قال ـــــــ بعد تعريفه لكلّ من التّجديد والاجتهاد ـــــ :" فالاجتهاد إذن جزء من التّجديد ،ومعنى من معاني التّجديد المتعدّدة ،فالعلاقة بينهما فيها عموم وخصوص ،إذ كلّ مجدّد مجتهد ،وليس كلّ مجتهد مجدّدا ،وميدان التّجديد يتسع ليشمل كلّ ما يندرج تحت اسم الدّين من العقيدة والفقه والتفسير والعبادة والأخلاق وغيرها بإحياء معالمها وتصحيح ما يطرأ عليها من انحراف ،أمّا الاجتهاد فميدانُه الأحكام العملية المندرجة تحت مُسمّى الفقه فقط ."[1]

ومثل هذا المعنى يقترب ممّا عبّر عنه القرضاوي بعبارة أخرى ،بإجمال مُقْتَضَب ،ذاهبا فيها إلى أنّ تجديد الدّين ثابت بالنّص ،"ولكنّه ليس هو الاجتهاد بعينه ،وإن كان الاجتهاد فرعا منه،ولونا من ألوانه ،فالاجتهاد تجديد في الجانب الفكري والعلمي ،أمّا التّجديد فيشمل الجانب الفكري والجانب الرّوحي ،والجانب العملي،وهي الجوانب الّتي يشملها الإسلام ."[2]

كما أنّ مفهوم التّجديد الحضاري يرتبط بمفهوم الاجتهاد الّذي يعني بذل غاية الوسع في الأمر،والمعاني الفقهية تدور في هذا المعنى ،ويكون هو ومفهوم التّغيير منظومة مفاهيم لا يفهم التّجديد إلا بها .[3]

أمّا الحداثيون فيرتبكون إزّاء هذين المصطلحين التّجديد والاجتهاد إذا ما رُبطا بالدّين ،وذلك عندهم عودة إلى الوراء ، ذلك التّخلّف الّذي يمثّله التيار الإصلاحي المحافظ ،فالإسلام الإصلاحي عندهم هو "في وجه من وجوهه إسلام تجديدي غير أنّ التّجديد في الإسلام الإصلاحي ينضوي ضمن مفهوم الاجتهاد بالمعنى المتداول للعبارة ، فهو يسعى إلى تغيير ما هو سائد في الفكر والواقع توسّلا بأنموذج قديم ثاو في تراث الأمة ."[1]

---

[1] عدنان محمّد أمامة، التّجديد في الفكر الإسلامي ،ط الأولى، رجب 1424هـ ،دار ابن الجوزي ، م ع السعودية ، ص 42 .

[2] من أجل صحوة راشدة تجدّد الدين وتنهض بالدّنيا ،ص 52 .

[3] سيف الدّين عبد الفتاح،بين التّجديد والتّحديث،ط الأولى،2006م ،نهضة مصر للطباعة والنّشر والتوزيع ،ص 19 .

[1] إسلام المجدّدين ،ص 7.

ثمّ يُظهر الباحث محمّد حمزة بعد ذلك سرّ الفصل بين التّجديد والاجتهاد ،لأن الاجتهاد بضوابطه الأصولية المعروفة وجه من وجوه الجمود والتّخلف،وهو صنعة الشّافعي الّذي كرّس للتّقليد ـــــ كما يشيع ذلك عند كلّ الحداثيين ـــــــ ، فمفهوم الاجتهاد عنده ملتبس ،"قد أحاطت به استعمالات مختلفة ومتباينة .من هنا لا يمكن اعتبار كلّ اجتهاد تجديدا خصوصا إذا كان ينطلق من المنظومة الدّينية التقليدية ويحاول إدخال ضروب من التّجديد عليها حتى تكون ملائمة لمقتضيات الحال ." [2]

6 ـــــــ ميادين الاجتهاد والتّجديد:

الاجتهاد بمفهومه الواسع دائمُ التّجدّد في أشياء كثيرة ممّا يحسب ضمن الفكر الإنساني،سواء كان في الشّريعة أو في غيرها ،ويكون فيما يعتريه النّقص أو التّحريف أو سوء الفهم ،أوما يَعْلَق به من البِلى بصفة عامّة .

والميادين التي تحتاج إلى الاجتهاد والتّجديد كثيرة ومتعدّدة ، إلا أنّني اكتفيت في بحثي هذا بما تمسّ الحاجة إلى الكلام فيه ، كونَه ذا صلة وثيقة بلبّ الموضوع الّذي أتناوله بالدّراسة؛وهنا لا بدّ من إزالة إشكال لسائل قد يسأل ؛ لماذا تتكلّم عن التّجديد في الفقه وأصول الفقه [3] والعربية وغيرها ،وبحثك حول تأويل النّص القرآني ؟وجوابي أنّ تأويل النّص القرآني لا ينفصل عن هذه العلوم ،لأن تلك العلوم من مدد تأويل القرآن كما يذكره المفسِّرون في كثير من مقدّماتهم [2] ،ولا بدّ من الاعتماد عليها في الكثير من الأحيان ، خاصّة اللّغة العربية الّتي لا يمكن فهم القرآن إلّا من

---

[2] المرجع نفسه ص 7 .

[3] يقول عبد المجيد الشّرفي عن سبب عنايته بالحديث عن الفقه والأصول من دون سائر العلوم الإسلامية في المحاضرتين اللّتين خصّهما بـــتأليف بعد إلقائهما : " ولكنّ الفقه وأصوله قد احتلا نصيب الأسد في اهتمامات القدماء من جهة ،وما زالا محلّ جدل واسع وخلاف عميق في أوساط المؤمنين والملاحظين للشأن الإسلامي من جهة أخرى ....." ينظر تحديث الفكر الإسلامي ،للمؤلّف ،ط الثانية،2009 م،دار المدار الإسلامي ،بيروت ـــ لبنان ،ص 6 .

[2] من أجلّ المقدّمات في بيان ذلك ،المقدّمات العشر لتفسير محمد الطاهر ابن عاشور " التّحرير والتّنوير "،وهو واحد من المصلحين المجددين في القرن المنصرم .

خلالها ،فالكلام عن التّجديد فيها ـــــــ لا ريب ـــــــ له تأثيره إيجابا وسَلبا على الدّرس القرآني .

وتلك الميادين الموصولة بالاجتهاد والتّجديد على الدوام هي :

أوّلا : في اللّغة

للّغة فروع كالنحو والصرف ومتن اللغة والبلاغة والاشتقاق ،وسواها من الفنون المعروفة لدى الدّارسين ،وكلّ تلك الفنون قد تمّ تحريرها على أيدي علماء أفنوا أعمارهم لخدمة هذه اللّغة،وكلّ جيل يأخذها عمّن سبقه ،أوائل هؤلاء أخذوها عن العرب العَرْباء غضّة طريّة ،ودوّنوا ذلك بأمانة متفانية ،ودام التّدوين لسنوات ،ثمّ تلاحقت قرون بعد اكتمال تلك العلوم ،واللاحق يحرّر ويدقّق،وينظر و يرجّح ،ويعيد الصياغة ويصطفي مصطلحا ويترك آخر ،ويبتكر رأيا،ويكشف مخبوءا ،ويجدّد ويجتهد ، وقد يخالف باجتهاده ذاك جمهورا من العلماء سبقوه أو عاصروه [3]،ولا يبالي مادام أنّه قد بذل في ذلك منتهى الوسع ، وهل يستقيم في الأذهان أن يترك العالم المجتهد رأيه لمداراة غيره ،هذا مالم يكن ديدن السّابقين .

لذلك فلا عجب أن نسمع بين الفينة والأخرى صيحات تنادي بالتجديد ،وإعادة النّظر في كثير من مسائل اللغة ،سواء كانت محقّة أو مبطلة ،مخطئة أو مصيبة ،فالعقول تشتغل ،والأفكار تتّسع فتارة تأتي بالجيّد وتارة تأتي بالإسفاف ،ولكن اشتغال العقول خير من تعطيلها ؛ولو تعطّلت العقول عند ما دوّنه سيبويه ،لَمَا عَرَفنا نظرية النّظم على يد العالم اللّماحة المبتكر عبد القاهر الجرجاني من خلال كتابه الماتع " **دلائل الإعجاز** ".

لو قال قائل؛إنّ عصرا من العصور لم يكن أكثر ولعا بالتجديد والدعوة إليه ،سواء في مجالات اللغة أو غيرها ،مثل ما عرف النّاس في هذا العصر لَما جانب الصواب ، فقد توالت الدّعوات لتطوير اللغة ،وتجديد نحوها ،وتغيير أساليب تدريسها ،بل تجاوز بعضهم إلى استعاضتها بالعامية الدارجة على ألسنة النّاس من العوام ،وحمل لواء هذه الدّعوات من يريد خير هذه اللغة ومن يريد

[3] كما فعل ابن مضاء الأندلسي (المتوفى سنة 592ه) في كتابه " الردّ على النحاة " ، حينما ردّ نظرية العامل .

خرابها ؛"والتحديث سرعان ما غمر الساحة الفكرية والأدبية ودعا من جهته إلى إصلاح اللغة وأساليبها على طريقته ووفق أهداف دعاته وأنصاره ومن والاهم ،فاتسعت لذلك رقعة النضال من أجل الإصلاح واحتدم الجدل حوله ،و لم تعد حدّته مقتصرة على المجال اللغوي والأدبي .."[1]

فالتّجديد وإن كان رغبة الكثير من العلماء والمفكرين ،إلا أن بعضهم قد يختلف عن بعض،لاختلاف الزاوية التي يُنظر من خلالها إلى مسألة التجديد ،خصوصا إذا تعلّق الأمر بما له علاقة بالدين ،كاللغة العربية الّتي تعدّ الجوهر من القرآن الكريم ،بها أُنزل ، وعلى أساسها يُفهم، فأيّما مساس بها فهو مساس بقدسيته ، وحسن فهمه ،فها هو أحمد أمين ـــــــ وهو عضو مجمع اللغة العربية ـــــــ يقترح مجموعة من الاقتراحات على المجمع لإصلاح اللغة العربية ،لأنه مقتنع أنّها "لغتنا فيجب أن تخضع لحياتنا تنمو بنموها وتسير مع زمننا وزمن من يأتي بعدنا ،لا أن تخضع حياتنا لها."[2]

أذكر بإيجاز أمثلة ممّا دعا إليه من التّجديد ؛

ا ـــــ التّخفيف من كثير من مفردات اللغة الّتي في المعاجم .

ب ـــــــ استبعاد كثير من المترادفات .

ج ـــــــ حذف كلمات الأضداد .

هذا نموذج من التّجديد الذي لا يمكن أن يسمّى إلّا هدمًا،كما عبّر عن ذلك هو بنفسه،ولا يمكن أن يكون بعد هذا الهدم بناء ،لأنّ أحجار البناء قد تلاشت وزحزحت ،وهل بناء العربية العتيد إلا بمثل تلك المفردات،والمترادفات ،والأضداد ،الّتي جعلت من اللغة العربية موضع غنى،ومضرب أمثال في سعة المعاني ،التي يجدر بأهلها أن يحفظوها ويحفّوها برعايتهم ،لا أن يضيّعوها ،ويُشيحوا بوجوههم عن فضائلها ،فاللغة العربية ليست مأوى الكسالى ،وموئل

---

[1] لحسن بوتيبا ،القراءة الأدبية ص 37 .

[2] مجلة مجمع اللغة العربية / القاهرة ،87/6 .

الحيارى،بل هي مصرع العاشقين الذين لا يهيمون بشيء كهيامهم بها ،إذ كلّما ولجوا فيها أزدادوا بها تعلُّقا ،وهل بعد صفاء المورد من مزيد ؟ .

كأنّه بذلك يكون ـــــ حسب تعبيره ـــــ قد دعا إلى " فتح باب الاجتهاد في اللغة العربية وضبط الفوضى فيها ،وهذا لا يكون إلا بالاعتقاد بأنّ اللغة ملكنا لا أنّنا ملك لها نتصرف فيها كما يتصرّف الملّاك في أملا كهم بالهدم والبناء والتّغيير والتّبديل ،إنّما يجب أن يكون التّصرّف تصرّف العقلاء لا السفهاء ،فتربط جديدنا بقديمنا ،ولا نبني إلا ونحن في حاجة إليه ،ونبنيه على خير وجه يحقّق الغرض المطلوب ونختار في بنائه خير البناة ."[1]

ولكنّ خضر حسين ـــــ وهو أيضا عضو المجمع ـــــ يعترض عليه ،حين لا يوافقه على غلق باب الاجتهاد في اللغة،ويضرب له أمثلة بعلماء القرن السادس ،والسابع ،والثامن ،مثل ابن مالك ،وأبي حيان ،وابن هشام ،وغيرهم من الذين ناقشوا الأوائل ،وذهبوا مذاهب اجتهادية يخالفونهم فيها؛ثمّ يواصل مناقشته بإظهار قيمة الاجتهاد اللّغوي الّذي إذا فُقد في عصر أو في موطن فلأنّ همم طلاب اللّغة قعدت بهم عن أن يبلغوا مرتبة الاجتهاد في نحوها وصرفها .[2]

كما يردّ عليه في موضع آخر حين يقول :"ليست اللّغة ملكا لأفراد ولا لجماعات قليلة العدد ،وإن رأوا في أنفسهم الكفاية للتّصرّف معها بالهدم والبناء والتّغيير والتّبديل ما رأوا ،وإنّما هي ملك للأمّة الّتي تنطق بها ،والنّاطقون باللّغة العربية شعوب يبلغ عددهم نحوا من ستين أو سبعين مليونا ، ومن بين هذه الشعوب علماء درسوا اللّغة دراسة ملأت نفوسهم بالإعجاب بها والحرص على سلامتها ،وإنما يطمحون إلى تكميل حاجاتها بنحو وضع مصطلحات لما يتجدّد من العلوم والفنون ووضع أسماء لِما يتجدّد من مقتضيات المدنية إلى نحو هذا ممّا تسعه مقاييسها وييسّر طرق تعليمها ..."[1]

---

[1] المرجع نفسه ، 92/6 .

[2] ينظر المرجع نفسه ، 6 / 94 .

[1] المرجع نفسه ، 6 / 106 .

حينما تحدّث إبراهيم مدكور عن لطفي السيّد ،وعن فكره التّجديد والإصلاحي ،سلك به الحديثُ إلى ذكر ما لهذا الرّجل من فضل في الدّعوة إلى تجديد اللغة وأساليبها ،وسبل تطويرها،وكيف كان حرصه على ذلك ومدى تعاونه مع أهل الخبرة والاختصاص في هذا الميدان الشّائك ،وهي نهضة فرضت نفسها ،ولا بدّ من إدراك أنّ هذه النّهضة اللّغوية الحاضرة "ليست بنت القرن العشرين ،بل تصعد إلى القرن الماضي ،تزعّمها في البداية رفاعة الطهطاوي ،ودفعها الأستاذ الإمام من بعد دفعة قويّة ،ودعا إلى إنشاء مجمع لغويّ شبيه بالمجامع الغربية ،و لم يتردّد عام 1892 في أن يشترك مع الشّنقيطي* في مجمع البكري الّذي لم يعمّر طويلا ،والّذي عُني بألفاظ الحياة العامّة ،وفي أوائل القرن أثيرت في حماس مشكلة المعرب والدّخيل ،وعقد لها حفني ناصف عام 1908 ندوة خاصّة في نادي دار العلوم ،وقد دامت أسبوعين كاملين ،وألقيت فيها بحوث مختلفة ،نذكر منها بحثا لفتحي زغلول أظهر فيه (ضرورة مسايرة اللغة لحاجات التّطور ومقتضياته)،وآخر لمحمّد الخضري في (تعريب الأسماء الأعجمية) ،وثالثا لطهطاوي جوهري في (العامية والفصحى) ،ورابعا لحفني ناصف في (الأسماء العربية لمحدثات الحضارة والمدنية).وانتهت هذه النّدوة إلى قرار يقتضي بضرورة قيام مجمع لغوي يرعى حركة التّعريب ويشرف عليها .

في هذا الجوّ عقد لطفي السّيد في (الجريدة) سبع مقالات لمحاربة الجمود اللّغوي ،ودعا إلى تطوير اللّغة والنّهوض بها ،لأنّها ظاهرة اجتماعية تخضع لظروف المجتمع وأوضاعه ."[2]

ويتحدّث إبراهيم مدكور أيضا عن حركة تطوير اللّغة لمجمع اللغة العربية ،الّذي أنشئ بالقاهرة في أوّل العقد من هذا القرن[ق**20**] **، من أجل نهضة المصطلحات العربية المعاصرة ،ومن أهمّ أغراضه أن يجعل اللّغة وافية بمطالب العلوم والفنون ،"***وقد شُغل بذلك منذ قيامه محاولا إحياء*

---

* محمّد محمود بن التلاميد ،التركزي (.... – 1322 ه / .... – 1904 م)،انفرد في المشرق باللغة والأنساب ،ورحل كثيرا ،وجمع مخطوطات كثيرة في اللغة والأدب . أحمد بن الأمين الشنقيطي ،الوسيط في تراجم أدباء شنقيط ،ط الرابعة ،1409 ه – 1989 م،مكتبة الخانجي ،ص 381 ؛ومعجم الأعلام ص 794 .

[2] مجلة مجمع اللغة العربية /القاهرة،118/11 .

** صدر مرسوم إنشاء المجمع عام 1932 .

المصطلح القديم إن كان ثّمة سبيل إلى إحيائه أو البحث عن مصطلح جديد يكون أنسب للمعنى وأدلّ عليه
".

يواصل كلامه في هذا السياق إلى أن يضرب أمثلة على ذلك التّجديد بما كان من "توسُّع في الاشتقاق والقياس ،فأجاز مثلا الاشتقاق من أسماء الأعيان والجواهر ، فيقال مكهرب،وممغنط من الكهرباء والمغنطيس ،كما قيل قديما مفضّض ومذهّب ، وقال بقياسية المصدر الصناعي ،وكان مقصورا من قبل على السماع ،فيقال المثالية والكانطية ،كما قيل قديما الجبرية والقدرية ،وحاول أن يقيس أوزانا فيما لم يُقَل بالقياس فيه لأداء دلالات خاصّة ،كالحرفة والدّاء والصّوت ،وأجاز النّسب إلى جمع التكسير ،وكان مقرّرا ألّا ينسب إلّا إلى مفرد ،ودخول (**ال**) على (**لا**) النافية كاللّاهوتي ،واللّامائي .."[1]

طه حسين وهو من عمالقة الأدب العربي لا يمكن أن تمرّ عليه مسألة التّجديد في اللغة دون أن يُدلي فيها بدلوه مع الدّلاء ،بل يمكن القول إنّه كان رأسا في التّجديد ،حمل لواءه مبكرا ،لا في ميدان اللغة فحسب بل في ميادين متعدّدة ،كان له فيها الأثر على من جاء من بعده ،ففي مجال النّحو يقول :" ليس بدّ من تيسير النحو أو إن شئتم ليس بدّ من إنشاء نحو جديد يضبط قواعد الغة العربية دون أن يمسّ جوهرها ـــــ من قريب أو من بعيد ـــ ولكنّه يتيح للشّباب أن يتعلّم هذه اللّغة في يسر و في عمق ."[2]

وما احترازُ طه حسين عن المساس بجوهر اللّغة العربية ،إلّا شكل من أشكال التّوقي من الضربات الّتي قد يتلقّاها من الرّافضين لمثل هذه الدّعوة التجديدية ،لذلك نجده في موضع آخر يبرّر لرأيه ذلك بخطاب يوجهه إلى هؤلاء حين يقول لهم :" فلا تطلب إلى أهل القرن العشرين أن تكون عقولهم كعقول القرن التّاسع أو العاشر للمسيح .ومعنى هذا أنّ النحو لا بدّ أن يتغيّر .

---

[1] إبراهيم مدكور ،مقال بالإنجليزية معرّب :"المصطلحات العلمية المعاصرة "،مجلة مجمع اللغة العربية / القاهرة ،ص9 .

[2] مجمع اللّغة العربية/القاهرة ،99/11 .

والمطالبة بتغيير النّحو قديمة كالمطالبة بإصلاح الكتابة العربية . ولكن الكارثة الكبرى تأتي من أنّ الّذين يتعلّمون اللّغة العربية ويعلّمونها يوشكون أن يحتكروها . هؤلاء السّادة المحتكرون جمدوا فجمدت معهم اللّغة ،وجمد معهم النّحو . " إلى أن يقول :" ولكنّ محتكري النّحو ،أو محتكري اللّغة العربية قرّروا ـــــــ فيما بينهم ذات يوم ـــــــ ***أنّ إصلاح النّحو إفساد للقرآن وأنّ من مسّ النّحو بسوء فقد أساء إلى القرآن وأعترف بأنّي حاولتُ أنْ أفهم هذا فلم أجد إلى فهمه سبيلا .***

فعندما أنزل القرآن لم يكن النّحو العربي موجودا ،وحينما تُلي القرآن طوال النّصف الأوّل من القرن الأوّل لم يكن النّحو موجودا ،وإنّما وجد النّحو بعد ذلك ،فلم يكن ملازما للقرآن ،وجد القرآن دون أن يوجد النّحو ." [32]

من حقّ طه حسين أن يدافع عن فكرته ،وأن يحيط رأيه بأسوار من الأدلة والبراهين التي تردّ هجوم الخصم ،ولكن ليس بمثل ما فعل هنا ،كيف يقول إن النّحو لم يكن موجودا إبان نزول القرآن أو بعده ،فالمسألة ليست هذه ،فمثل هذا الكلام فيه مغالطة صارخة ،فالنّحو لم يكن موجودا بقواعده المصطلح عليها بعد القرن الأول ،ولكنّ حقيقتها وجوهرها كان مبثوثا في ثنايا الكلام العربي ،ولولا الخوف من ضياع ذلك الجوهر بعد ذهاب أصحاب السليقة لما فكّر أبو الأسود الدّؤلي ومن جاء بعده في تدوين قواعد تحفظ روح تلك اللغة من الضياع ،لأنّ هؤلاء الأوائل أدركوا الأمر نفسه ،والاحتياط في العصور المتأخّرة التي ابتعد فيها الناس عن التّدين أوّلا ,وعن العناية باللغة العربية ثانيا كما كان الناس في القرون الأولى ،الاحتياط فيها من باب أولى، وإن لم يمنع هذا من تيسير اللّغة بقدر الحاجة ،ولكن عند إرادة فهم الشّريعة والاجتهاد لا بدّ من التّعمق في كلّ فنّ يُعيننا على إدراك الحقائق بصورة مكتملة غير منقوصة .

طه حسين أراد أن يزيل تلك الحواجز النفسية التي تحول بين كثير من الناس واللّغة العربية،ولو رجعنا إلى عصر ما قبل النهضة التي أذكى أوارها الأفغاني ومحمد عبده بعده لوجدنا أساليب الكتابة ركيكة ،لم ترقَ إلى الأساليب العربية الجميلة،فكان من الواجب على كلّ طامح إلى الرّقي بهذه الأمّة أن يرقى بلغتها ،فكانت الدعوة إلى تجديد أساليب الكتابة ،فكان للصحافة الحظ الوافر في تحقيق ذلك ،حينما كانت الأقلام أقلام أدباء رقّ طبعهم ،وصفت قرائحهم ،وكانت دعوة طه

[32] طه حسين ،مقال :(مشكلة الإعراب)،مجلة مجمع اللغة العربية /القاهرة ،97/11 ــ 98 .

حسين موفقة وصائبة حين دعا إلى تيسير الكتابة لتكون سهلة على عامّة الناس ، ولا بدّ من إصلاح الكتابة العربية ،"بحيث يستطيع القراءة دون أن يكدّ نفسه أو يكلّفها مالا تطيق ليستطيع أن يَفرغ للفهم والتّأمّل ،وأن يتعمّق ما يقرأ ،وأن يمتزج هذا الّذي يقرؤه بقلبه ونفسه ،وأن يدفعه إلى الشّعور ثمّ إلى العمل ثمّ إلى الإنتاج . "[1]

لم تكن اللّغة العربية بمنأى عن التّغيرات الحاصلة في العالم العربي ،إذ انعكس عليها بعمق الفكر ،فكان أن تأثّرت بعمق أساليب التّفكير والتّعبير كالّذي حدث في الصّحافة ـــــــ وهي لغة جديدة على حدّ تعبير محمّد الكتاني ـــــــ ؛ وقد قاد هذا التغيير محمّد عبده من خلال صحافته ونقل ذلك إلى علماء الأزهر ، فصارت لغة الكتابة والحديث على غير ما كانت عليه ،فظهرت مصطلحات ومفاهيم *لم يسبق أن عرفها المسلمون في عهودهم الأولى .[2]

من المفكرين العرب الّذين شغلتهم مشكلة التّجديد زكي نجيب محفوظ ، عَرض لإشكالية غياب الفصحى عن واقع الناس ،وكونها تحلّق في سماء غير سمائهم ،وتسبح في بحر غير بحرهم،فكأن اللّغة الفصحى إنّما هي لطبقة خاصّة ،لا يرمي إليها عوام الناس ودهماؤهم ،واللغة في حقيقتها وسيلة تخاطب المجتمع ،ولا يتمّ رقيُّها إلا حين تصبح في متناول النّاس جميعا يتخاطبون بها،ويفهم بعضهم عن بعض ،واللغة الفصحى الّتي ألفها الناس في العصور الأولى لا بدّ أن تطالها نهضة القرن العشرين ، " فذلك أمر محتوم في دورات التّطور لا مفرّ منها ،لكنّني ألاحظ أنّ النّهضة اللّغوية قد أخذت مجريين مختلفين : أمّا أحدهما فطريق سلكه فريق من النّاهضين أرادوا باللّغة أن تنافس العاميّة في وسيلة أدائها ،وأمّا الطريق الآخر فهو الّذي سلكه فريق ظنّ أنّ النّهوض باللّغة إنّما يكون بإحياء

---

[1] المرجع نفسه ،95/11 .

* هذا يذكرنا بما كان عليه المسلمون الأوائل من التّأثير في غيرهم ، فكان الناس يترجمون علومهم معارفهم الّتي كانت يُعبَّر عنها بمصطلحات لم يكن عند غيرهم ما يساويها أو يماثلها ،فكانت تلك اللغات ـــــ بما فيها اللاتينية ـــــ عاجزة عن ترجمة تلك المعارف العقلية خاصّة .

[2] محمّد الكتاني ،جدل العقل والنّقل ،ص 43 ــ 44 .

القديم ." إلى أن يقول : "وعندي أنّ الأمل المنشود هو أن تتطور اللغة بحيث تحقق شرطين : أن نحافظ على عبقريتها الأدبيّة أولا ،وأن تكون أداة للتوصيل لا مجردّ وسيلة لترنّم المترنّمين ثانيا ."[1]

تجديد اللغة ومحاولة تطوير ألفاظها من المعضلات ،أدّى في بعض الأحيان إلى تغيير ملامح بعض الألفاظ والمصطلحات ،وألقي عليها بعض الغيوم ،حادت بها عن المعاني الّتي ألفها النّاس إبّان الحضارة الإسلامية ، وقد استبدلت بألفاظ ألفاظا مستعارة من لغة الغير ،فانزاحت معان عن مواضعها كانت تعبّر عن قيّم معروفة لدى الخاصّ والعام ،وانْماعت حتى حادت عن أصالتها فتشوّهت ،ولم تعد الألفاظ الّتي استبدلت بها بذات البعد الأصيل ،وذلك نوع من التحريف الّذي طال قيّما تاريخية لا يصح المساس بها ،لأنّها تعبّر باللّفظ والمعنى كليهما عن مرحلة زمنية تعدّضمن التّاريخ الّذي لا يقبل التّشويه بحال ،وهذا هو عين ما تنبّه له مالك بن نبي حين أعطانا نموذجا من رواية لأحد كبار الرّوائيين العرب توفيق الحكيم ـــــ وهو ممّن لا يجهل التّراث ولغته الأصيلة ـــــ وهو الّذي أراد أن يعبر عن عظمة أحد الشخصيات الإسلامية الّتي عرفت بعدالتها وصرامتها في الحفاظ على مضامين الشّرع من خلال وظيفة القضاء ،فاستعمل كلمة لا تعبّر عن تلك المعاني الشّرعية ،وها هو مالك بن نبي يعبّر عن ذلك بعمق حين يقول :" لكن الشخصية الّتي طرحت المعضلة ليست عادية ،إنها القاضي العزّ بن عبد السلام الّذي سيبقى دائما نموذج القاضي الّذي لا يهادن في أداء الواجبات الملقاة على عاتقه .

لكن الشّريعة من جهة أخرى لها مصطلحاتها الخاصّة ،وكلّ مصطلح له أكثر من معناه اللّغوي ،إنّ له شخصيّة عاطفية وأخلاقية ارتسمت فيه عبر تاريخ الثقافة .

لذا فإنّ مفهوم (**القانون**) على لسان قاض في مترلة العز بن عبد السّلام يجب أن يُتَرْجم مصطلح (**الشّريعة**) لنجد وزنها الكامل في المشكلة الأخلاقية ."[1]

---

[1] زكي مجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، ص 223 .

[1] مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ص 144 .

وهذا النوع من التّرجمة الناتجة عن الازدواجية اللّغوية ،يُحدث نوعا من التّجنِّي على التّاريخ وصفائه ،بل ويضع رجُلا في قامة العزّ بن عبد السّلام كأدنى رجل من رجالات القانون في هذا العصر ، وذلك ما أدهش بالفعل رجلا كمالك بن نبي ،وهو المفكّر البارع يرى أبعاد الأشياء وخَفِيَّاتِها ،ويدرك ما خلف السُّطُور والسُّتُر .

النقد لِما تركه الأسلاف ليس أمرا جديدا ،بل هو قديم في الحضارة الإسلامية ،فكم من متقدّم انتفض على أخطاء من سبق ،إنْ في طريقة التأليف ،أو في طريق استثمار العلوم ،أو في ضبط المصطلحات والحدود ،ولا يضير ذلك السابق إذا كان النّقد لبناء ما قدّم ،وقد ضرب لنا الأستاذ الزعبلاوي في كتابه القيم (مع النّحاة) مثلا بعبد القاهر الجرجاني ،وانتقاده لطريقة النحويين في تناولهم لمسائل النّحو ،إلى أن أتى على ذكر إبراهيم مصطفى ،فأشاد بكتابه (إحياء النّحو" ،لما فيه من آثار التّجديد لمسائل النّحو ،وما فيه من اختطاط لنهج جديد في فهمه و إساغته ،وفي معالجته وتعليمه ،وقد نادى بانتهاج طريقة الجرجاني .[2]

لا يُنكر قدرَ هذه اللُّغة أحد ،وما على أهلها إلّا رعايتُها بما تستحقّ ،وتجديدُ ما يحتاج فيها إلى تجديد لا يَنْأَى بنا بعيدا عن واجب "إحيائها وتعميمها وتفجير معين قواعدها الّذي لا ينضب،وغرس شجرتها الّتي لا تذوي ـــــ انطلاقا من غناها ،وثرائها في المفردات والتعبير والاشتقاق والأوزان والجموع ؛فلنا في لغتنا العربية ثلاثون جمعا ،يقابلها في اللّغة العبرية الّتي تَعلَمت نحوَها وصاغت لغتها وأحدثت الشكل والنّقط اقتباسا من العربية في القرن الثامن الميلادي بالأندلس،فهل يغلب جمعان ثلاثين جمعا ."[3]

لا يمكنني أن أخرج من هذا المبحث دون أن استجلب رأي واحد من أبرز الحداثيين المعاصرين عبد المجيد الشّرفي ،داعية من دعاة التّجديد وبالأحرى التّحديث باصطلاحه هو ،ورأيُه سيمثِّل ما تسير عليه مدرسته التّجديدية ،ومِن خلفه تلاميذه النّجباء الّذين يسلكون سبيله في بحوثهم

---

[2] صلاح الدّين الزعبلاوي ،مع النحاة ،ص 25 .

[3] محفوظ بن بيه الشنقيطي ،فتاوى فكرية ،ص 104 ــ 105 .

ودراساتهم مؤكّدين على جلِّ آرائه ، والرّأي المستجلب يستجلي فيه الشّرفي رؤيته عن حقيقة اللّغة ـــــ وإن لم يكن متخصّصا فيها كما صرّح هو بنفسه ـــــــ الّتي غابت عن السّابقين ،وإنما يصدر عمّن لا يرى بدّا من الأخذ منهم ،أصحابِ المعرفة المعاصرة ، وذلك "أنّ اللّغة لا تدلّ على معنى ما في حدّ ذاتها إلّا بقدر ما يشارك القارئ في إنتاج ذلك المعنى ،فليس النّص في حدّ ذاته إذن هو الدّال على المعنى ،وإنّما القارئُ يكسب النّص والكلام واللّغة معنى من المعاني.وهذا اختلاف جوهري يجعل تطبيق المنهج اللغوي القديم في حدّ ذاته غير ممكن برُمَّته ،لأن وظيفة اللّغة اليوم اختلفت،وكذلك علاقة اللغة بالمعنى ـــــــ ونحن هنا في صلب قضية المعنى ـــــ فهذه اللغة ليست لغة يمكن أن نقوّلها كلّ شيء ،ذلك أنّها تخضع للقواعد الّتي وضعها الأصوليون ،والّتي ما زال العديد منها صالحا ،ورغم ذلك فإنّنا نساهم أيضا في إنتاج المعنى الّذي تعبّر عنه تلك اللّغة وهذا ما أهمله القدماء .فحتى على هذا المستوى نحن في حاجة إلى تحديث النظرة بدون خوف في مواجهة النّتائج المترتبة على ذلك البحث ،ولا شكّ أنّ هذه المقاربة اللّغوية هامّة جدا في كتب أصول الفقه،لكنّها في حاجة إلى إعادة نظر من هذه الزّاوية ." [1]

ثانيا : في الفقه

الفقه واحد من أهم العلوم الّتي تفخر بها الأمّة الإسلامية ،تنامى عبر عصور الحضارة الإسلامية ،واستطاعت الشريعة الإسلامية بسعتها ومرونتها أن تستوعب مدارس فقهية كثيرة بعضها قد اندرس وبعضها الآخر لا يزال باقيّاً إلى يوم الناس هذا ،يتوزع أقطار البلاد الإسلامية،ولكن أصاب هذه المذاهب الفقهية ركود كما يصيب الجسم أدواء بعد طول عافية،نمت هذه المذاهب في أحضان حضارة كانت نامية ،نمت شيئا فشيئا كما ينمو كل جسم حي على طبيعته ،يراعي حياة الناس العامّة والخاصّة ،يحلّ معضلاتهم لا يتلكّأ ولا يعجز ،فالفقه حَيِيَ بحياة المجتمعات الإسلامية التي كانت تتحرّك حركتها الطبيعية في بسط حضارتها شرقا وغربا،ولكن أفول الأشياء المتنامية مهما

[1] تحديث الفكر الإسلامي ،ص71 .

علا شأنها وتطاول مداها سنة من سنن الله الماضية في الحضارات،وهكذا كان أفول الفقه الإسلامي بركود حركة التاريخ ،فتراجَعَ الاجتهاد ليخلُفه التّقليد القاتل الّذي عَرَفنا حقيقتَه وأسبابَه ومجالاتِه .

وهذا الرّكود في مجال الفقه هو الّذي دعا أهل النّظر والفكر إلى تجديد نفَس الاجتهاد ،وإنما يتحقّق تجديد الفقه ـــــــ حسب تعبير أحدهم ـــــــ بتحقُّق مرونته ،وسعة أفقه ،وتنوّع دلالته وتوسّع نطاق أدلّته الإجمالية في ضوء الزمان ،لتحقيق مقولة هي بالتّأكيد حقّ ؛إنّ الشريعة صالحة لكلّ زمان ومكان ،ذلك بتسليط الاجتهاد على الرباط الموصول بين الزّمان وبين الشّريعة نصوصا ومقاصد وأصولا وقواعد ،انطلاقا من مبدأين (**العقل والمصلحة**) وترجمة لثلاثة مقاصد :الضروري الحاجي التّحسيني .وتطبيقا لخمس قواعد :

1 ـــــــ **إلغاء الشّك باليقين .**

2 ـــــــ **تحكيم أعراف الزمان .**

3 ـــــــ **إزالة الضّرر وضرورة الإنسان .**

4 ـــــــ **رفع المشقّات وإحلال اليسر في التكليف محل العسر .**

5 ـــــــ **الحريّات في التّكليف على المقاصد لا على الصّور إلخ ...** [1]

تطوّرت نظرة بَن بَيَّه التّجديدية إلى الفقه بعد الممارسة الحقيقية لعملية الاجتهاد ،ومعاناته مع واقع النّاس شرقا وغربا ،ومعايشته لظروفهم المتطورة من حين إلى حين ،والمختلفة بين كون وكون ،ذلك الّذي دفع به إلى الاهتمام البالغ بفقه الواقع والمتوقَّع ،فألّف فيه كتابا يعتبر بحقّ خِطّة طريق للاجتهاد المعاصر ،شرح فيه مدلول تحقيق المناط ،وأظهر مراميَه ومجالاته ،ورسم حدوده التي تأخذ بخطى المجتهد إلى فقه حيّ يحلّ المعضلات كلَّها الواقع منها بل والمتوقّعة ،والتجديد هو تحقيق للمناط ،والعكس بالعكس،فتحقيق المناط :"هو عبارة عن **تجديد أو تحديث للفقه أو تحيين actualisation والتّحيين يعني مراجعةَ العديد من الأحكام على مرّ التاريخ لتلائم الزمان** ،كما جدّد المالكية تحت قاعدة "**جريان العمل** " مئات المسائل فعدلوا عن القول المشهور والرّاجح إلى القول الضعيف بناء على

[1] المرجع نفسه ،ص 103 ـــــ 104 .

مصلحة زمنية وتغيّرات في الإنسان والمكان ؛ولهذا تعدّدت صور العمل من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان ،لهذا كان العمل بالأندلس على جواز إحداث الكنائس خلافا لصحيح المذهب المالكي بناء على ظروفهم المكانية والزّمانية ."[1]

وكلامه هذا يعني أن الفقه متجدّد في كلّ أطواره لا يعرف الجمود إلا إذا جمد أهله ورضوا بالركود وقنعوا بالتقليد .

توالت الدّعوات في هذا العصر لرفع لواء الاجتهاد ،الّذي صار عند الكثير أمرا ممكنا لتوفر إمكاناته في هذا العصر،كالحجوي الّذي رفع الحجاب عن حقيقة الجمود لأنّه لا يرى له مبرّرا مع إمكان الخروج إلى بحبوحة التّطور والازدهار لتوافر أدوات الاجتهاد ،وأنّ مَن وُصف به من العلماء صار من أهل لاجتهاد ،وهي رتبة ممكنة متيسرة سهلة الآن أكثر ممّا قبل الآن ؛ لأنّ شروط الاجتهاد ليست بصعبة ،ورأى بعض العلماء من معاصريه أنّه لا مانع من توفّر تلك الشروط فيهم،وفضلُ الله غير مُحجّر،بل يجب عليهم رفع همّتهم ،والنهوض لإدراك هذه المرتبة ،ونفض غبار الذّلّ عن رؤوس أهل العلم .[2]

ولهج بمثل ذلك الطّموح كثير من علماء ومفكري هذا العصر ،من بينهم صبحي الصّالح الذي يؤكّد بقوّة ما ذهب إليه سابقوه ،ويسيغ لنفسه ان يقول :"إنّ شروط الاجتهاد المطلق أمست في عصرنا أكثر توافرا ممّا كانت عليه في الحال في الأجيال السّابقات .فلقد يسّرت الطباعة،وأساليب التّعليم المختلفة ،ونشر المخطوطات النّفيسة في الشّريعة والقانون والفلسفة والاجتماع ،لكثير من العلماء **أن يستجمعوا لما تجدّد من الوقائع والمسائل أو لِما ينبغي تجديده من مناهج البحث والنّظر ، كلّ ما يتّصل بها من آيات وأحاديث ،وشروح وتأويلات،ودراسات ومقارنات،وأقوال العلماء والفلاسفة، وأوجه**

---

[1] بن بيه ، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع،ط الأولى ،2014 م ، مركز نماء للبحوث والدراسات ،بيروت ــ لبنان ،بالشراكة مع دار التّجديد ــ جدة ،ص 34 .

[2] الحجوي ،الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي،2009م /1430هـ ،المطبعة العصرية ،ص 748 .

من القياس ، وشواهد من اللغة ،وهذه الأدوات كلّها تيسّر بدورها للباحث النّظر المستقلّ في القضية ،المدروسة بدون تعصّب لرأي معيّن أو مذهب خاصّ ."[1]

لامناص من الرّجوع إلى أقوال المذاهب في كثير من المسائل الّتي لا تقبل اجتهادا آخر،و للناس فيما سبق سعة ،أما إذا طرأ على الناس ما ليس للسابقين فيه اجتهاد ،فما المانع منه إن كان من أهله ،وقد أحسن البشير الإبراهيمي في إظهار ما للاجتهاد القديم من فضل التّقدّم وحسن تنظيم الأحكام في زمانه ،ثمّ إظهار مدى حاجة هذا الزّمان إلى اجتهاد متجدّد يخدم قضايا النّاس المتجدّدة ؛وكلامه كان ميزانا وافيا ،أحكم فيه القول دون شطط :"أمّا المذاهب الفقهية فحدوثها ضروريّ وطبيعيّ ما دامت السّنة لم تُجمع ،وبعد جمعها لم تكن وافية بالتّنصيص على الوقائع الجزئيّة، ومتونها وأسانيدها بعد خاضعة للتّزكيّة والتّجريح لأنّها لم تنقل بطريق التّواتر . وما دامت مدارك المجتهدين الذّين هم المرجع في هذا الباب متفاوتة بالقوّة والضّعف في الاستنباط ووجوه القياس الّتي تناط بها الأحكام لا تنضبط ،وقد **استحدث العمران أنواعا جديدة من المعاملات الدّنيوية لا عهد للإسلام الفطري بها ،وصورا شتّى من المعايش ووجوهِ الكسب لم تكن معروفة** .فمن سماحة التّشريع الإسلامي ومرونته أن **تتناول هذه المستحدثات الجديدة بأنظار جديدة وتستنبط من أصوله أحكام بفروعها** وكلّ هذا لا حرج فيه وليس داخلا فيما نشكوه بل نحن أوّل مَن يقدّر قدر تلك الأنظار الصّائبة والمدارك الرّاقية وبقيمها دليلا على اتساع التّشريع الإسلامي لمصالح النّاس وصلاحيته لجميع الأزمنة وينكر على من سدّ هذا الباب على الأمّة فزهّدها في استجماع وسائله،ونحن أوّل من يقدّر أولئك الأئمّة العظام الّذين هم مفاخر الإسلام ."[2]

وفعلا قد عرف النّاس في عصرنا هذا ،وكذا في القرنين السّابقين قضايا كثيرة ،شائكة ومعقّدة،خاصّة وعامّة ،ومحلّية ودولية ،مستحدثات متعددة الجوانب ، منها مسائل قد تمتزج فيها جوانب سياسية واجتماعية واقتصادية وصحية وغيرها ،وهي حالات قد تستعصي على جماعة من

---

[1] صبحي الصّالح ،معالم الشريعة الإسلامية ،ط الرّابعة 1982 م ،دار العلم للملايين ،بيروت ــ لبنان ،ص 34 ــ 35 .

[2] آثار البشير الإبراهيمي ، الشّركة الوطنية للنّشر والتّوزيع ، الجزائر ، 1/ 95 .

العلماء المتخصصين في جوانب علمية شتّى ،بلْهَ العالِـــمَ الواحد ذا التّخصص المحدّد ، هذا أمر لفت أنظار كثير من أولي الألباب ذوي الرّوح التّجديدية من أمثال ابن عاشور,والبشير الإبراهيمي وسواهم ،فكانت صرختهم واحدة بوجوب الاجتهاد الجماعي عن طريق مجامع متخصّصة،وقد ذهب رشيد رضا إلى أنّ الآية من قوله تعالى: "**لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ** " [النساء/ 83] أناطت الاستنباط بأولي الأمر،وأن يكون لهم "**مجمع معروف** عند الأمّة لتردّ إليهم فيه المسائل المتنازع فيها والمسائل العامّة من أمر الأمن والخوف ليحكموا فيها ،والظاهر أنّ طاعتهم تجب على الحكومة وأفراد الأمّة إذا هم أجمعوا وأنه يجب على الحاكم والمحكوم ردّ المسائل العامّة والمتنازع فيها إليهم سواء اجتمعوا بأنفسهم أو بطلب الأمّة أو بطلب الحكومة بشرط أن يكونوا هم هم ..."[1]

فكانت بذلك المجامع الفقهية ،كمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشّريف ،والمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي ، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدّة ،ناهيكم عن مجالس الفتوى، والمجالس العلمية ،ومجالس البحوث الفقهية، الموجودة لدى الدّول الإسلامية وخارج الدول الإسلامية لخدمة المستجدّات الفقهية ، وفقه الأقليات الإسلامية ،وكلّ ذلك يدخل ضمن اجتهاد العصر الّذي خطا خطوات جليلة ،وهي في تطور مستمر ،وتحمل في طيّاتها دائما بوادر "تجديد الثّقافة الإسلامية ،وتجريدها من الفضول والشّوائب وآثار التّعصّب السياسي والمذهبي،وتجليتها في جوهرها الأصيل الخالص ،وتوسيع نطاق العلم بها لكلّ مستوى وفي كلّ بيئة ..."[1]

تلك هي رؤى الإصلاحيين ،في مقابل ما نجده عند الحداثيين الّذين يحتكرون صفة التجديد لأنفسهم ،إنهم يتنكرون لصنيع الفقهاء سواء الأقدمين منهم أو المعاصرين لأنهم ـــــــ في نظرهم

---

[1] شعبان محمّد إسماعيل ،الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه ، ط الأولى ، 1418 هـــ /1998 م ،دار البشائر الإسلامية ، بيروت ـــ لبنان ، ص 139.

ـــــــ رمز التحجّر والتّقهقر،كما يفرّقون بين الدّين و الفقه ،و"لا يعلن **الإسلام التّجديدي*** القطيعة مع الدّين، ولكنّه يعلن ومن دون وجل القطيعة مع **إسلام الفقهاء**،إسلام المؤسسة الدّينية ،الإسلام الّذي تشكّل في التّاريخ باعتباره إمكانا وليس مصيرا حتميّا .."[1]

فمثل هؤلاء الفقهاء ليسوا أهلا لأن يقودوا حركة الحياة الرّاهنة ،ف**إسلام المجدّدين** يرفض "مقولة الإسلام الواحد والينابيع الصّافية للشّريعة لأنّها رؤية إيديولوجية لا يزال يقتات منها **الفقهاء** الذين فقدوا كلّ مصداقية في فهم واقع الحياة الرّاهنة و لم يبق أمامهم سوى تجييش الوهم بوجودِ مثلٍ أعلى يجسّده عصر ذهبي وأبطال أسطوريون ،وبالإمكان علاج كلّ أزمات الحاضر بواسطة الإسلام الواحد الصّافي ،إسلام العصر الأوّل الّذي هو (دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين) ."

" في مقابل ذلك يجسّد **الإسلام التّجديدي** دفاعا عن حقّ الخلف في فهم الإسلام وممارسة التّأويل والاجتهاد في فهم الشّريعة وفق وضعيته التاريخية ووفق أحلامه ورؤاه وانتكاساته وآلامه ؛إنه إسلام الضمير الفردي لا إسلام الجماعة ." [2]

فمثل هذا الاجتهاد لا نرى له قيودا أو حدودا ، وهل يعيب الفقهَ أن يكون له جذور وقيود ؟ فالفقهاء في القديم والحديث حينما وضعوا قواعد الاجتهاد إنما وضعوها من أجل انضباط الأحكام والبعد عن التسيّب والفوضى ولذلك جاءت الشّرائع كلّها ،وهذا ما يفرضه الاجتهاد حتّى في القوانين الوضعية ،والفرد له سلوكه الخاصّ الذي لا يجد له تَماسا مع غيره ،وهو ما لا يلومه عليه أحد ولا يسأله عنه أحد ،أما غالب تصرفات الأفراد فتكون لها مجارٍ مشتركة بين هؤلاء بعضِهم مع بعض فإذا لم توضع لهم حدود وأحكام فإنّه سيحدث تقاطع سَلبي بين هؤلاء

---

* يقصد هنا الحداثيين ،فكأنما دينهم دين آخر مختلف عن دين السابقين ،فبمقتضى التاريخ فإنّ الفقهاء هم مَن كان يمثّل جموع المسلمين،وكلّما حزبهم أمر لم يجدوا أمامهم إلا هؤلاء الفقهاء يحلّون معضلاتهم ،ولا يأنسون إلى أحد كأنسهم بهم ،ولا يثقون بأحد كثقتهم بهم، لأنهم يمثّلون الدّين والعلم .

[1] إسلام المجدّدين ،ص 40 .

[2] المرجع نفسه ،ص 42 ــ 43 .

الأفراد،فيحلّ الشقاق بدل الوفاق،والتنازع بدل التعاون،والتقاتل بدل الوئام ،والحرب بدل السّلام،وهل جاءت الشريعة إلا لضبط حياة النّاس لتضمن سعادتهم ،وتنفي عنها كلّ أسباب النّزاع ،فهل هذا هو إسلام الجماعة الّذي يلام عليه الفقهاء ؟..

ولكن الجديد مطلوب وفق ضوابطه ،وهاهو واحد من دعاة تجديد الفقه الإسلامي سليم العوّا ـــــــ جمع في تكوينه العلمي بين الشّريعة و القانون ـــــــ يتعامل مع مثل هذه المسألة بوسطية وموضوعية حين يقول:"ولست ممّن يقولون بإهمال الفقه المدوّن على أصول المذاهب الإسلامية كلّها ،بثرائها وتنوعها ،بل أنا ممّن يرونه ثروتنا القانونية الّتي لا تماثلها ثروة أمّة أخرى . ولكنّني أقول كثيرا من المسائل التي تقع للناس اليوم تحتاج إلى اجتهاد جديد يؤدّي دوره في تيسير تطبيق الشّريعة الإسلامية على واقع الناس .....ولا يكون ذلك إلا باستصحاب قواعد الاجتهاد الأصيلة ومن أهمها قاعدة **ضرورة المعرفة بالواقع مع المعرفة بالنصوص** ،حتى يكون تنزيل النصوص على الواقع تنزيلا عن بيّنة وبصيرة ،يلائم بين حاجات الناس وبين الرّأي الفقهي أو التّشريعي .....

وحاجتنا إلى فقه جديد وقيام المؤهّلين من العلماء بالتّجديد الفقهي ،ضرورتان تظهرهما النّظرة العابرة إلى بعض الموضوعات الّتي تتناولها أقلام الكاتبين وألسنة المتكلمين تناولا يظهر الفقه الإسلامي بمظهر (**التّراث**) الجامد الّذي لا يتطوّر ولا يتغير ،ولا يفكّر أصحابه في مواجهة حقائق الواقع بقدرات العقل واحتمالات الوجوه المتعدّدة لكلّ نصّ ." [1]

إن الحداثيين الّذين يَنشدون التّجديد ،ويطمحون إلى كلّ جديد ، يلمِزون الفقهاء بأشنع الصّفات ،وأنّهم رمز الظلام والقدم ،والعجز التام عن مواكبة تغيرات العصر ،وأنّ ما يحملونه من فِكر لا مبرر لبقائه ـــــــــــ لأنه استنفذ ما فيه ـــــــــ لا لشيء إلا لأنّهم ارتبطوا بتراثهم وفقه أئمتهم ،وإنْ وُجد منهم فئام يَنْشُدون تجديدا ،لكنّه مشدود إلى ضوابط أُحكمت لديهم تستدعي العقل وتراعي الشّرع ؛ ومِن عَجبٍ أنّ القانون الفرنسي الّذي يُعجَب به كثير من المغرمين

[1] سليم عوّا ،الفقه الإسلامي في طريق التّجديد ،ط الثانية ،1419 هـ / 1998 م،المكتب الإسلامي ،بيروت ـ لبنان ،ص 14 ـ 15 .

بما عند غيرهم،بل ويستمدون منهم حبال الفكر برضى وتسليم ، القانونَ الفرنسي الّذي استمدت منه بعض الدول العربية قوانينها ،قد اعتمد "في واقعه على كثير من الأحكام الفقهية المدوّنة في مذهب الإمام مالك، لم يحل دون اقتباسه والأخذ به والإعجاب به ،لأنّه عندما قُدّم إلى العالم إنّما قدّم على أنّه **إبداع جديد** فرض نفسه في أعقاب الثّورة الفرنسية ،و لم يقدَّم إلى العالم على أنّه يحوي طائفة كبيرة من الأحكام الفقهية الإسلامية في كثير من مسائل العقود والمعاملات المالية ."[1]

تلك هي الأحكام الفقهية الّتي يَعدُّها هؤلاء الحداثيون ضمن القديم الّذي لا يستحق البقاء، وتلك هي موازين من تجذبهم إليها **منطقة الجاذبية الغربية** ـــــ بتعبير سعيد رمضان البوطي ـــــ،فهم ينظرون إلى هؤلاء المتشرّعين من المسلمين على أنّهم مقلّدة ،ونسوا أنفسهم أنّهم **مُقلِّدة المتأخّرين** ـــــ بتعبير طه عبد الرّحمن ـــــ أي يقلّدون المتأخرين من غير المسلمين .[2]

كان الفقيه القانوني عبد الرّزاق السّنهوري عالما بكوامِن الفَرق وخباياه بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي ،و لم يخْفِ حرصه على إظهار تلك الفروق حينما صرّح بسرّ ذلك كلّه بقوله "حتى يحتفظ الفقه الإسلامي بطابَعه الخاصِّ ،ولن نحاول أن نصطنع التّقريب ما بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي على أسسٍ موهومةٍ أو خاطئةٍ ،فإنّ **الفقه الإسلاميَّ نظامٌ قانونيٌّ عظيم ،له صنعة يستقلّ بها،ويتميّز عن سائر النظم القانونية في صياغته ،وتقضي الدّقة والأمانة العلمية علينا أن نحتفظ لهذا الفقه الجليل بمقوّماته وطابعه ،ونحن في هذا أشدّ حرصا من الفقهاء المحدَثين ،فيما يُؤْنَسُ فيهم من ميل إلى تقريب الفقه الإسلامي من الفقه الغربي ،فإنّ هذا لا يكسب الفقه الإسلامي قوّة ،بل لعلّه يبتعد به عن جانب الجدّة والابتداع ،وهو جانب للفقه الإسلامي منه حظّ عظيم** ."[3]

شهادةٌ بمثل هذه القوّة لا يمكن أن تَصدُر إلّا عن مثل هذا العلّامة ، علّامة القانونيين العرب في زمانه ، فكلامه حُجّة على كلّ من يريد أن يذهب بالمسلمين بعيدا عن منابع شريعتهم،بحجة ضحالة فقهه ،بل وتاريخيته ،وبعده عن روح العصر ،وتحجّر أصحابه ،وما إلى ذلك من ألفاظ

---

[1] سعيد رمضان البوطي ، الظّلاميون والنّورانيون ، 1432هـ / 2011 م ، دار الفكر، دمشق ـــ سوريا ،ص 100 .

[2] طه عبد الرّحمن ، روح الحداثة ،ط الأولى ،2006 م ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ـــ المغرب ،ص 11 .

[3] عبد الرّزاق السنهوري ،مصادر الحقّ ،ط الثالثة،معهد الدّراسات العربية ،2/1 - 3 .

القاموس الحاوي لألفاظ النّبز واللّمز ،الّتي يكيلها الحداثيون جزافا وبصفة مطلقة للفقهاء سواء المحدثين منهم والأقدمين ،وليس ذلك من إنصاف الحقيقة،ولا سبيل من سبل الموضوعية ، على ما في الفقه الإسلامي من مآخذَ يستحقّ عليها النّقد ،إلّا أنّه يحمل مزايا العظمة ،وخصائص الجلال كما وصفه به السّنهوري بل وأكثر ، ومع ذلك لا أحد من أصحاب المذاهب ادّعى لنفسه العصمة أو الكمال ،ولكنْ يكْفي الواحد منهم أنّه بذل وُسعه في إدراك وجه الحقِّ بما يملك من الإمكانات النّفسية والذّهنية ،وكما قال عليّ ـــــــ كرّم الله وجهه ـــــــ :"**ليس من اجتهد في الحقّ فأخطأه كمن اجتهد في الباطل فأصابه .**"

وكان طموح السنهوري بعيدا ،وقد جهر به غَيرَ واجل وهو يتمنى أن يفتح باب الاجتهاد والاهتداء إلى "طريقة جديدة لدراسة الشّريعة الإسلامية ،ومقارنتها بالشّرائع الأخرى حتى يتيسّر فتح باب الاجتهاد في تلك الشّريعة الغرّاء ـــــــ ذلك الباب الّذي أغلق منذ أمد طويل ـــــــ وحتى يتيسر ذلك ـــــــ بعدما تتخطّى الشّريعة أعناق تلك القرون الماضية ـــــــ ان تؤثّر تأثيرا جيّدا في القوانين المستقبلية للأمّة .. أسأل الله أن يحقّق ذلك الأمل .." [1]،إنّه طموح مَن يعرف قدر الشّريعة ،ومدى حاجة النّاس إليها .

ثالثا : في أصول الفقه

لم تكن نشأة هذا العلم مبكرة مقارنة بالفقه ،وإن كانت حاضرةً معالمه في فِطر وعقول من مارسوا الاجتهاد والتّشريع من الصّحابة ومن جاء بعدهم ،إلى أن أدرك الإمام الشّافعي أنّ الفقه بحاجة إلى تدوين قواعده وأصوله ،تُحكم النّظر في النّصوص الشّرعية ،وتعرّج على أدلّة التّشريع الّتي تصلح للاستناد إليها عند إرادة الاستنباط ،والتّرتيب بينها حتى لا يقدّم ما ينبغي تقديمه ،وتأخير ما يستحقّ التأخير،ووجوب تقديم دليل النقل على دليل العقل ،فالسنة تقدّم على القياس ، ثمّ بيان شرائط الاجتهاد،وما إلى ذلك من التّفاصيل التي حَوَتها رسالة الشّافعي ،أمّا الغاية الّتي كان يسعى إليها من خلالها إنّما هي صدّ كلّ من كانت تسوّل له نفسه ولوج حصون الفقه من غير استجماعه

[1] محمد عمارة ،إسلاميات السنهوري باشا، ط الأولى ،1426 ه / 2006 م ،دار الوفاء ،مصر ،147/1 .

للمؤهّلات علمية ،فالخائض في هذا المضمار لا بدّ أن تتوفّر فيه شروط منضبطة وضابطة للاجتهاد وإلّا مُنع من ذلك وعُدّ من أهل الأهواء الخائضين في شريعة الله بغير علم .

بدأ علم أصول فَتِيًّا على يد الشّافعي ،ثمّ اكتمل ونضج على يد مَن جاء بعده ،وصار له أعلام قد تخصّصوا فيه ،وعمّقوا من مباحثه ،ودقّقوا التّأمُل في خباياه ،وفكان نُموُّ هذا العلم كما قال الزَّركشيُّ في بحره :" وجاءَ مَن بَعْدَهُ فَبَيَّنُوا وَأَوْضَحُوا وَبَسَطُوا وَشَرَحُوا حتّى جاء الْقَاضِيَانِ قَاضِي السُّنَّةِ أبو بَكْرِ بن الطَّيِّبِ وَقَاضِي الْمُعْتَزِلَةِ عبد الْجَبَّارِ فَوَسَّعَا الْعِبَارَاتِ وَفَكَّا الْإِشَارَاتِ وَبَيَّنَا الْإِجْمَالَ وَرَفَعَا الْإِشْكَالَ وَاقْتَفَى النّاس بِآثَارِهِمْ وَسَارُوا على لَاحِبِ نَارِهِمْ فَحَرَّرُوا وَقَرَّرُوا وَصَوَّرُوا فَجَزَاهُمْ اللَّهُ خَيْرَ الْجَزَاءِ وَمَنَحَهُمْ بِكُلِّ مَسَرَّةٍ وَهَنَاءٍ ثُمَّ جَاءَتْ أُخْرَى من الْمُتَأَخِّرِينَ فَحَجَرُوا ما كان وَاسِعًا وَأَبْعَدُوا ما كان شَاسِعًا وَاقْتَصَرُوا على بَعْضِ رُءُوسِ الْمَسَائِلِ وَكَثَّرُوا من الشُّبَهِ وَالدَّلَائِلِ وَاقْتَصَرُوا على نَقْلِ مَذَاهِبِ الْمُخَالِفِينَ من الْفِرَقِ وَتَرَكُوا أَقْوَالَ من لِهَذَا الْفَنِّ أَصَّلَ وَإِلَى حَقِيقَتِهِ وَصَّلَ فَكَادَ يَعُودُ أَمْرُهُ إلَى الْأَوَّلِ وَتَذْهَبُ عنه بَهْجَةُ الْمُعَوَّلِ فَيَقُولُونَ خِلَافًا لِأَبِي هَاشِمٍ أو وِفَاقًا للجُبَّائي وَتَكُونُ لِلشَّافِعِيِّ مَنْصُوصَةً وَبَيْنَ أَصْحَابِهِ بِالِاعْتِنَاءِ مَخْصُوصَةً وَفَاتَهُمْ من كَلَامِ السَّابِقِينَ عِبَارَاتٌ رَائِقَةٌ وَتَقْرِيرَاتٌ فَائِقَةٌ وَنُقُولٌ غَرِيبَةٌ وَمَبَاحِثُ عَجِيبَةٌ ."[1]

اعترى أصول الفقه ما يعتري سواه من العلوم من الرّكود والجمود ، و لم يكن له مِن التّأثير ما كان له في أوّل أمره ،بل صار بعيدا عن دوره في صناعة الفقه ،بل صار إلى الترف الفكري أقرب منه إلى وظيفته الحقيقية ، و لم يشهد نوعا من التّجديد والتّطوير إلا على يد أبي إسحاق الشّاطبي،حينما طوّر علم المقاصد ،واعتبره من الأدوات الأساسية في صناعة الفقه،ومضى على ما ابتكر قرون إلى أن جاءت مدرسة الإصلاح فتنبه أصحابها إلى ما فات مَن قبلهم ،فكان صنيع محمّد عبده أن سعى في طباعة (**الموافقات**) ،ثمّ تبعه تلميذه رشيد رضا الّذي عُني بالكتاب الثّاني للشّاطبي (**الاعتصام**)،ثمّ تتابع المصلحون كالخضر حسين ،وعبد الله دراز بعد ذلك في عنايتهم بكتاب

[1] الزّركشي ،البَحر المحيط في أصول الفقه ،راجعه عمر سليمان الأشقر،دار الصّفوة ،الغردقة ــ الكويت ، ط الثّانية ، 1413 هـــ / 1992 م ،6/1.

الموافقات الحاوي لعلم المقاصد،إلى أن كانت النُّقلة الثانية لعلم المقاصد على يد العالم الزيتوني محمّد الطّاهر ابن عاشور الّذي ألّف كتابه الجليل (**مقاصد الشريعة الإسلامية**) ،فكان مفتاحا لهذا العلم الجليل ،ضمن علم أصول الفقه ،وإن اعتبره ابن عاشور علْما مستقلا ؛لأنّ فطامه لا يعني استقلاله التّام عن أصول الفقه ، وإفرادَه بالتأليف لا يمنح هذا العلم حقَّ الإنفراد بالاجتهاد،ولو أردت أن أسلك مسلك من يتوسط بين الرؤى المختلفة ،ويرجح ما يراه راجحا،لذهبت في هذه المسألة مذهب بن بيه ،المجدّد الثالث لعلم الأصول في أعظم أفنانه ،وهو فنن المقاصد الشرعية ،الذي شرح مداركه أو محائره أو أكنسته ـــــ بتعبيره ـــــ ،فبلغ بها إلى ثلاثين منحى من مناحيه ،ثمّ خلُص "إلى أنّ المقاصد هي أصول الفقه بعينها "[1] ليصل بعدها إلى القول الفصل بِ :"ان للمقاصد أصولا كبرى فوق علم الأصول ،وأصولا عامّة مشتبكة بمباحث الأصول،وأخرى أخصّ من ذلك إلا أنّها في خدمتها مفصّلة لها مبيّنة تارة،ومكمّلة تارة أخرى."[2]

ثمّ يواصل بيانَ ما للشريعة من سعة ،فهي الّتي لا يغيب عنها حُكم ولا حِكمة ،كما أنّ "بحر المقاصد لا يزال زاخرا يتجدّد عطاؤه وبخاصّة في القضايا المتجدّدة ..."[3]

حتى يكون بن بيّه أكثر دقّة ،وأقرب إلى الواقع منه إلى التّحليق في عالم المثال ، وضَع للمقاصد إطارها ،ومعالَم استثمارها ،و حدّد مجالات الاستنجاد بها الّتي حصَرها في ثلاثٍ :"

أولا : في تفعيل أصول الفقه على ضوء إعمال المقاصد في بنيتها؛ لتوسيع دائرة الاستحسان و الاستصلاح واستنباط الأقيسة ومراعاة المثالات والذّرائع .....

ثانيا : في ضوء هذا التّفعيل سياج تقديم اجتهاد مستقلّ في القضايا الجديدة من خلال آليات الاجتهاد ،الّتي ستكون قادرة على استيعاب كلّ المشكلات الاقتصادية والاجتماعية ،بعد تحقيق المناط الّذي ينطلق من دراسة الواقع بكلّ تعقيداته .

---

[1] بن بيه ،علاقة مقاصد الشّريع بأصول الفقه ،ط الثانية ،2006 م ،مطابع المدني ، القاهرة ــ مصر ،ص 103.

[2] المرجع نفسه ،ص 134 .

[3] المرجع نفسه ، ص 137 ــ 145 .

ثالثا : اختيار الأقوال المناسبة الّتي تحقّق المقاصد الشرعية ،حتى ولو كانت مهجورة ،ما دامت نسبتُها صحيحة،وصادرة عن ثقة ،ودعت إليها الحاجة . "[4]

كثيرون هم من يدعو إلى تجديد أصول الفقه ،ولكنهم لم يصلوا إلى شيء ذي بال ،فأما ابن عاشور ومن بعده بن بيّه فقد أصاب كل واحد منهما المحزّ ،وتنبه إلى لبّ التـــّجديد الّذي لن يتجاوز شذب بعض مباحث أصول الفقه ،الّتي لا تجدي نفعا في عملية الاجتهاد ،وحدّد ابن عاشور هدف تجديد أصول الفقه في "أن ندوِّن أصولا قطعيّة للتّفقه في الدّين حُقّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة ،وأن نعيد ذوبها في بُوتَقة التّدوين ،ونعيّرها بمعيار النّظر والنّقد ، فننفي عنها الأجزاء الغريبة الّتي غلثت* بها ،ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنّظر ،ثمّ نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه (**علم مقاصد الشّريعة**)،ونترك علم أصول الفقه على حاله نستمدّ منه طرق تركيب الأدلّة الفقهية ،ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير مُنَزَوٍ تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشّريعة ،فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل (**علم مقاصد الشّريعة**) ."[1]

فأنظار هذين العلمين ابن عاشور وبن بيّه توجهت مباشرة إلى إثراء علم المقاصد وتطويره،ووضع الضوابط والحدود اللازمة لحسن استثماره حتى يحافظ على صفة الشّرعية ، فهما وإن استقلا بأنظارهما في المسائل العلمية إلا أنهما لم يَسْبَحا خارج مسطور من سبق من الفقهاء أو الأصوليين ،وهذا لن يلحق بهما صفة التّقليد ،بل يكون اجتهادهما تتمّة وتكميلا ،فما لم يصل إليه الأولون قد يصل إليه الآخرون،وما لم يترل بالسابقين قد يترل باللاحقين ،وهل من مقتضى العقل أن يُترك ماجَدّ من النوازل دون بيان،بحجّة أن السّابقين لم ينظروا في مثلها ،فهذا ليس ديدنَ من كان يسعى إلى تجديد ما اندرس من علوم الأمّة من أمثال ابن عاشور ،والّذي ما ألّف كتابه في

---

[4] علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه ،ص 137 ـــ 143 ـــ 144 .

* غلِث بالشّيء أي لزمه ،غلِث الذّئب بالغنم أي لزمها .. ينظر المعجم الوسيط ص 690 .

[1] محمد الطاهر ابن عاشور ،مقاصد الشريعة الإسلامية،ت الحبيب ابن خوجة ،1425هـ / 2004م ،طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـــ دولة قطر ، 22/3 .

المقاصد إلى للتّصدي لنوازل زمانه ،بل ووضعِهِ نِبراسا لكلّ متفقّه ومجتهد يأتي بعده ينحو نحوه، من دون أن يحجُر عليه سبُل الاجتهاد والتّجديد .

لم يتوقّف طموح ابن عاشور عند حدّ ما كُتب ،بل كان يسعى إلى خطوة أكبر تصير فيها قواعد الأصول أو قواعد المقاصد قطعية تيسّر عمل المجتهد ،وتقلّل من بوادر الخلاف ،هذه الخطوة كما يعبّر عنها ولده الفاضل ابن عاشور: " ترجع في نظره إلى أنّ دراسة القواعد الكليّة للأبواب الّتي هي كليّة باعتيار ،وجزيئية باعتبار آخر ،ينبغي أن تنتهي إلى الدّرجة الضّرورية القطعية كما حاول الشّاطبي ،الّتي بتفق عليها الفقهاء حتى تصبح تلك القواعد التي هي مستخرجة من استقراء خلاف المتقدّمين متحكّمة فيما يسير عليه المتأخرون في مناهج الفتوى ؛بحيث إنّ الفتوى في المعضلات الّتي تحدث في العصور الحاضرة والعصور المستقبلة ينبغي أن تكون مبنيّة على أمور كليّة لم يصرّح بها الفقهاء المتقدّمون ،ولكنّها مأخوذة بالاستقراء ممّا صرّحوا به .

وهو لا يرى أنّ هذا العمل لا يمكن أن يتفرد به الأفراد ،وأنّه لا يمكن أن يكون عملا جماعيا."[33]

ممّا سبق يدرك كلّ ناظر أنّ الرّوح النقديّة قد راجت لدى المفكّرين المسلمين ،وبتعبير آخر عند رعاة التّجديد في الفكر الإسلامي،وأنهم حينما نظروا في أصول الفقه وجدوا ثغرات نبهوا عليها واقترحوا بدائل تناسب روح التّشريع ،وتُقيم من صُلبه ، لتناسب أحكامه قضايا العصر المتجدّدة ،وكان ابن عاشور رائد هذا الفكر التّجديدي بعد أبي إسحاق الشاطبي ،وقد جاءت اقتراحات ابن عاشور متميّزة فيما يتعلّق بعلم مقاصد الشريعة ،وقد حقّق بذلك قفزة نوعية في ميدان التّشريع ،بعد أن تقاعس عنه علم أصول الفقه ،ولكنّنا نجد عَلَما من أعلام الحداثة عبد المجيد الشّرفي يغضّ الطّرف عن ذلك الإنجاز الذي كان له ما بَعده عند دارسين كُثْر ،وهو لا محالة يجهل أو يتجاهل قدْرما أنجزه ابن عاشور ومن جاء بعده،وينتقد طريقة القياس في الاستنباط وَوَصفها بما يطلق عليه في المصطلح الفرنسي (étude de cas) أي دراسة العيّنة ،أي تأخذ حادثة وتقيس عليها

33 الفاضل ابن عاشور ،محاضرات ،1999 م ،مركز النشر الجامعي ـــــ تونس ، ص 366 .

أخرى ،وقد يكون محقّا في انتقاده لمثل هذه الطريقة ،لقوله :" وهذه الطّريقة في استنباط الأحكام ليست هي الطّريقة المثاليّة إذ ينبغي أن نتجاوز هذه الأوضاع المفصولة بعضها عن بعض ،وهذه الأحداث المنفصلة ،وذلك لبناء نظرية شاملة بالنسبة إلى الأحكام الفقهية . تاريخيا ،كانت أصول الفقه عبارة عن تقنية للاستنباط ،تقنية موجهة بصفة ملزِمة ،ونحن اليوم في حاجة إلى فلسفة للتّشريع لا إلى التقنية فقط."[34] أليس هذا هو لبّ ما دعا إليه الفقيهان الشاطبي وابن عاشور ،ألم يسْعَ كلّ واحد منهما من خلال علم المقاصد إلى تلك الغاية ،أم المشكلة في المصطلح ،ف(**فلسفة التّشريع**) هي نفسها (**مقاصد الشّريعة**)،وإن كان المتشرّعون يفضّلون المصطلح الأوّل ،وإن كنت أجزم أن الحدود التي يقف عندها المتشرِّعة في توخّي تلك المقاصد أو في فلسفة التّشريع غيرُها عند الحداثيين ،لأنهم لا يؤمنون **بالثّوابت والمقدّسات** ،بالخلاف من المتشرّعة فإنهم لا يطلقون العِنان لأنفسهم وعقولهم،فهم يسيرون وفق المنظومة التّشريعية والعقدية والأخلاقية الّتي سار عليها المسلمون خلَفا عن سلف بالنّظر إلى أصولها وكلّياتها ،لا بالنّظر إلى فروعها وجزئياتها لأنّ هذه الأخيرة لا يمكن القطع بها،والتّنازلُ عنها عند إرادة التّطبيق محتمل وسائغ حسب ما يقتضيه الواقع وتدعو إليه المصلحة،والظروف الطارئة والاستثنائيّة ،وراعي حياتهم دوما وحيُ* ربّهم ،يقول الشّاطبي :" فأنزل

---

34 تحديث الفكر الإسلامي ،ص 62 - 63 .

*يقول عبد الوهاب النّجار :نسب إلى المعتزلة ـــــ على وجه التعسّف ـــــ ما لم يقولوا به من أنهم يثبتون للعقل شريعة عقلية ملزمة موازية لشريعة الوحي أو مناقضة لها،وظلّ ذلك يتردّد في كتب كثير من القدماء والمحدثين،وليس ذلك بحقّ ،وإنّما إيجاب العقل عندهم مختص بحال عدم ورود الشرع ـــ فإذا ورد الشّرع كان هو الموجب والعقل ليس إلّا معرِّفا بذلك الإيجاب ،وقد صحّح عبد العليّ الأنصاري من متأخّري الماتُريدية هذا الغبن للمعتزلة في كتابه :(فواتح الرّحموت) ،ونقل قوله :" لا حكم إلا لله بإجماع الأمّة،لا كما في كتب بعض المشائخ أنّ هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم [أي الموجب] العقل ،فإنّ هذا ممّا لا يجترئ عليه أحد ممّن يدّعي الإسلام ،بل إنما يقولون :إنّ العقل معرّف لبعض الأحكام الإلهية ورد به الشّرع أم لا " . وكما ظلم المعتزلة بنسبة هذا القول إليهم ظلموا أيضا في مقابل ذلك بما يُنسب إليهم اليوم من قبل العلمانيين القائلين بشريعة العقل المستقلّ من أنّ مرجعهم في هذا فرقة المعتزلة ،ولم يقل المعتزلة بشيء من ذلك كما بيّنا ،فظلمهم جاء من خصومهم مرّة ومن أنصارهم أخرى . يُنظر هامش كتابه :مقاربات في قراءة التّراث ،ط الأولى ،1422 ه / 2001 م ،دار البدائل للطباعة والنشر ،بيروت ـــــ لندن ،ص 144؛ينظر فواتح الرّحموت ،ط الأولى ،1423 ه / 2002 م ،دار الكتب العلمية ،بيروت ـــــ لبنان ،26/1 .

الله ـــــــ تعالى ـــــــ ما يبيّن لهم كلّ ما احتاجوا إليه بغاية البيان ،تارة بالقرآن ،وتارة بالسّنّة فتفصّلت تلك المجملات المكيّة ،وتبيّنت تلك المحتملات وقيّدت تلك المطلقات وخصّصت بالنّسخ أو غيره تلك العمومات ليكون ذلك **الباقي المحكم قانونا مطّردا** ،**وأصلا مستنا**،إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها،وليكون ذلك **تماما لتلك الكلّيات المقدّمة** ،**وبناء على تلك الأصول المحكمة** .. "[1]

ثمّ يُبرز حقيقة عمل الفقهاء وما يتوخّونَه من مصالح المكلّفين "بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات الّتي هي مظانّ التّنازع والـــمُشاحّة والأخذ بالحظوظ الخاصّة ،والعمل بمقتضى الطّوارئ العارضة .وكأنهم واقفون للنّاس في اجتهاداتهم على خطّ الفصل بين ما أحلّ الله وما حرّم ،حتى لا يتجاوزوا ما أحلّ الله إلى ما حرّم ،فهم يحقّقون للنّاس **مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصّة**،حين صار التّشاح ربّما أدّى إلى مقاربة الحدّ الفاصل ،فهم يَزَعونهم ،عن مداخلة الحمى،وإذا زلّ أحدهم يبيّن له **الطريق الموصل إلى الخروج عن ذلك في كلّ جزئيّة** ،آخذين بحُجزهم تارة بالشّدة وتارة باللّين فهذا النّمط هو كان **مجال اجتهاد الفقهاء** ،وإيّاه تحرّوا،وأمّا سوى ذلك ممّا هو من **أصول مكارم الأخلاق** فعلا وتركا فلم يفصّلوا القول فيه،لأنّه **غير محتاج إلى تفصيل** ."[352]

وقد أدرك السنهوري ـــــ وهو الخبير بأعماق التّشريع ـــــــ القوّة الكامنة في الشريعة الإسلامية،ومدى صلاحيتها ،وما تحمله من أسباب التّطور ومزاياه ،والأحكام عنده هي "الّتي تتغير بتغيّر الزّمان والمكان ،بينما المبادئ والقواعد والأصول ،في الشريعة الإسلامية ،ثوابت لا تغيير فيها ولا تبديل ...وبذلك تجمع الشّريعة بين الثبات والتّطوّر ،بين الخلود والتّجديد ..فالمرونة ـــــــــ كوصف للشّريعة ـــــــ هي قابليتها لأن تستنبط منها(الأحكام) المتغيّرة ،وليس **حدوث التغيير في مبادئها** وقواعدها وأصولها وفلسفتها في التّشريع ."[3]

---

[1] أبو إسحاق الشّاطبي ،الموافقات ،235/4 – 236 .

[2] الموافقات ،237/4 .

[3] إسلاميات السنهوري باشا ،150/1 .

ولكنّ الشّرفي بقوله السّابق لم يُشِرْ إلى مثل تلك الأفكار ذات المقام العالي في عالم التّشريع وغيره ،بل ونفى عن المفكرين المسلمين مثل تلك الفتوحات الفكرية الّتي ألمع إليها ليقول على وجه الأسف :"لكنّنا لا نجد عند المفكرين المسلمين فلسفة جديدة في التّشريع الإسلامي،وإنما نجد اجترارا فقط لهذه المنظومة التي هي في حاجة إلى مراجعة جذرية ،لأنها تكرّس نوعا من المحافظة الاجتماعية ..."[36]

رابعا :في التفسير

يؤكّد تاريخ التّجديد الدّيني أنّ النّص القرآني كان هو الأساس القويّ الّذي حاول المجّددون أو مدّعو التّجديد دعم موقفهم به ،فحيثما هبّت رياح الزندقة وموجات الإلحاد كان المفسّرون والمجدّدون يهبون لمواجهتها مستخدمين تفسير النّص القرآني في الرّدّ عليها ،بل إنّ القرآن ظلّ قاعدة ثقافية مهمّة في الحضارة الإسلامية على مرّ العصور ،فالمفهومات المختلفة في المجتمع الإسلامي مستمدّة من القرآن الكريم وقائمة على قاعدتها الرّوحية ،ولقد كان القرآن بذلك المرجع العام لنشاط الحضارة الإسلامية من جميع جوانبها .[2]

يمكن القول بأنّ التّفسير من العلوم الّتي ظهرت على يدّ المسلمين لارتباطه بالقرآن بشكل مباشر،وذلك أوّلا على يد من أُمر ببيانه ثمّ على يد من سمع القرآن من في رسول الله ـــــ عليه الصّلاة والسلام ـــــ وهم صحابته ،الّذين أتقنوا حفظه ،وتعلّموا علومه،وأعملوه في واقعهم سلوكا وأخلاقا ،وكان أبرعهم في تفسيره بعد علي ـــــ كرّم الله وجهه ـــــ،عبد الله ابن عباس ـــــــ رضي الله عنه ـــــــ ترجمان القرآن، وأستاذ المفسرين من التّابعين ،مجاهد ،وعكرمة ،وعطاء بن أبي رباح ،وسعيد بن جبير ،ومن جاء بعدهم ،فابن عباس هو مَن أعطى للتفسير منظارا جديدا ينظر من خلاله إلى معاني ودلالات ألفاظ القرآن ،فإلى ما كان يحفظ من الأثر في تفسيره ،كان يلجأ إلى

---

[36] تحديث الفكر الإسلامي ،ص 63 .

[2] عفت محمّد الشّرقاوي ،الفكر الدّيني في مواجهة العصر، 1976 م ،مطبعة الشّباب ،القاهرة ،ص 105 – 106 ؛ نقلا عن اتجاهات التّجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر ،ص 185.

المادّة اللّغوية التي يستقيها من أشعار العرب ،ثمّ ما يستقيه من المعلومات التّاريخية التي يستفيدها ممّن عايش أقوامُهم أحداثها في الماضي القريب أو السحيق،وذلك كما يقول الفاضل ابن عاشور :"لون آخر من التّفسير يقبل اختلاف الأفهام ،واختلاف التّقادير،**واختلاف الاجتهاد في استنباط المعنى**،تبعا لاختلاف ما يرجع إليه الاستنباط : من فهم لغوي ،أو معرفة تاريخية ،لم تؤثر في السّنة النّبويّة ."[1]،فهذا إقرار منه أن التفسير خطا خطوة أولى في حقل الاجتهاد ،وأن العصر بمعارفه الجديدة قد يجد مكانه في عمل المفسّر ،ممّا يضفي عليه جِدّة ،وكذلك ألفينا كلّ العلوم قد امتزجت بالتّفاسير،قد يكون في بعضها تجديد واجتهاد ،وفي أخرى جمود وتقليد ،ويجوز أن يُوصف بعضها بالتّبديد ،لأن أصحابها لم يحظَوا إلّا بتبديد جهودهم في غير ما طائل ،وتبديد الصّحف في أقوال وأساطير إلى الوضع والخرافة،أقرب منها إلى الصّحة والحقيقة كتفسير الخازن على سبيل المثال .

فمسألة الأثر والرّأي قد أخذت من كلام المحدَثين والأقدمين ،من العلماء والباحثين كثيرا من أوقاتهم ،واستُنفذت فيها الآراء بين قابض وباسط ،فمن ارتضى الأثر ردّ كلّ نظر ،و صاحبه لا محالة قد سلك مسالك الخطر،أمّا من ارتضى الرّأي فقد ردّ كلّ خبر،وصاحبه حاد عن جادة أهل الفِكر ،ومَن توسّط بينهما فقد قبض بحُجز الحقّ ،ووقى علمه من مهاوي الشّطط والغلط ،فما رضي من الأثر إلّا ما صحّ عند أهل الفنّ خبرُه،ولا من الرّأي إلّا ما وافق قواعد اللّغة ومُحْكمات الشَّرع ومقاصده.

« وقد دار جدال بين المفسرين ،حول إمكانية الذّهاب إلى أكثر مما جاء بالمأثور أو ما تمليه قواعد اللّغة من الفهم ،فذهب البعض ،وهو جيل المتقدّمين ،إلى الاقتصار عليه واعتبار ما يزيد على ذلك من التفسير بالرّأي الموجب للنّار .في حين ذهب الأكثر ،وهو جيل المتأخرين إلى ضرورة الاجتهاد في التفسير وإعمال الرّأي المراعي لجملة شروط وقواعد مشروعة ،مستندين في ذلك كما قال السيوطي ،إلى أنّ البحث والنّظر العقليين ،كانا متبعين زمن الصحابة ،يقول السيوطي:" أمّا دقائق باطنه فإنما كان يظهر لهم بعد البحث والنّظر مع سؤالهم النّبي في الأكثر ومعلوم أن تفسير

[1] محمّد الفاضل ابن عاشور،التّفسير ورجاله ،ط الثّانية ،1972 م ،دار الكتب الشّرقية ،تونس ،ص 29 .

بعضه يكون من قبل الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها وبعضه من قبل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض ." »[2]

التزام الجيل الأوّل بالموروث النبوي في تفسير القرآن الكريم لهُ ما يبرّرُه في تلك الآونة ،أمّا العصور المتأخرة حين تطورت المعارف ،أضحى إعمال العقل في فهم النص ذا مبرر أقوى ،"فالجيل الأوّل كان مشبعا ومستهلكا بما تركه النبيّ في الذّاكرة والوعي وعادات السّلوك ،بحيث لمْ يكن هنالك حاجةٌ للتّفسير أو إبداء الرّأي ،بل يكون هذا السّلوك وفق ذلك الأفق مستهجنا وغريبا ومستنكرا .إلّا أنّ تعميم هذا التّحرّج وإطلاقه على باقي الأجيال ،كما فعل بعض المفسرين ،وهم ليسوا قلّة ،لا يحمل مسوّغه الكافي .بحكم أنّ تراكم المستجدّات وحجم المتغيّرات ونوعيتها ،لا يقتصر أثرها على أجواء الوعي والسّلوك ،بل يتسرّب إلى فضاء التفكير العام وبنية العلاقات ،الّتي لا تستدعي بدورها التّوسّع في المعنى الّذي فهمه السّلف من النّص القرآني والبناء عليه لتوليد مفاهيم ودلالات جديدة ، **بل تستدعي شروط تلقٍ واستجابة مختلفة للنّص ،وإعادة بناء دلالي جديد في توليد المعنى الدّيني ،توقيفية زمن السّلف ليست إلّا خدعة معرفية لسلب باقي الأزمنة حقّها في ابتكار تجربة معنى جديد مع النّص الدّيني ."**[1]

فالباحث وجيه قانصو يمثّل وجهة نظر حداثية إزّاء عمل المتّشرعين في جميع مجالاتهم سواء في الفقه أو أصوله أو القرآن وعلومه ،وتفسيره ،وغير ذلك من علومهم الّتي اشتهروا بها، فطالما يردّد الحداثيون أنّ هؤلاء ينطلقون من مؤسّسة تجمع بين أفكارهم ونظرياتهم سواء كان ذلك من وحي أنفسهم ،أو من وحي الحاكم ،وتلك المؤسسة بنوعيها وقفت عائقا أمام أفق التّطور الفكري لدى الأجيال المتعاقبة ،ذكر ذلك بوضوح تام بعدما تكلّم عن تشبّث جلّ التّفاسير بالمأثور وإيثاره على التّفسير بالرّأي ،بل وتشديد النّكير على من سلك سبُل الرّأي ،والوقوف في وجه من يبتكر رأيا جديدا ،بحجة أن القديم يحمل معالم الحق في طياته أمّا الجديد فمرَكَبه الهوى ،ليقول :"نحن أمام

---

[2] وجيه قانصو،النّص الدّيني في الإسلام ،ط الأولى ،2011 م ،دار الفارابي ، بيروت ــ لبنان ،ص 436 .

[1] النّص الدّيني في الإسلام ،ص 433 - 434 .

تضامن معرفة وسلطة اجتماع أو حكم سياسي خاصّين ،يشكّلان معا (المعرفة والسلطة)قواعد للمراقبة والمحاسبة والعقاب ،تشرط من خلالها **أهلية المفسّر وتحدّد مشروعية التفسير** وتتحكّم في عملية التّفسير نفسها ،وتمنعها من توسيع دوائرها،قامعةً أيّ مسعى في ابتكار **آليات جديدة في فهم النّص** أو السّعي للكشف عمّا لا يزال مختبئا أو عن الجديد الّذي يمكن أن يقوله النّص لو تمّت قراءته **وفق شروط تلق جديدة**؛ بل أصبحنا أمام إرث كبير من التّفاسير ،يغلب عليه التّكرار والإعادة والشّروح والتعليقات يُلقي بثِقله على النّصّ من جهة ويسدّ عليه منافذ **المعنى اللّامُفكّر فيه أو الدّلالة الكامنة اللّامكتشفة ،ويُكبّل القارئ الجديد ويُملي عليه أُطُر فهم سابقة ونظام معان يقلّص صلاحيته في الكشف ويحُدّ من مسعاه في الاكتشاف ."**[1]

مثلُ هذه الرّؤى هي التي تفتح المجال أمام تجديدٍ للتّفسير من نوع آخر غير الّذي نجده عند بعض المتشرِّعين من الإصلاحين والمجدِّدين ـــــــ دون الالتفات إلى من يُراوح مكانه من الخاملين ـــــ لأنهم لا يخرجون عن الإطار الصحيح والجادّة السّالكة ،ما يميّز الأمّة عن سائر الأمم ،أمّة تعتقد أنّ كتابها منزل من عند ربّ العالمين ،على محمّد ـصلّى الله عليه وسلّم ـ،تواتر نقله بلسان عربي مبين، لم يتعرّض لتحريف ولا تبديل ،يتلقّاه جيل عن جيل،يحوي من المحكمات والثوابت ما لا يمكن أن يختلف حوله المسلمون،وإن اختلفوا في كثير من الجزئيات التي لا تأتي على عقائدهم بالبطلان ، وإلّا فأي قيمة لدين لا يحافظ على وتيرته الأولى ،فلا يمكن أن يكون في الدّين شرك وتوحيد،أو ظلم وعدل ،أو حلال وحرام ،أو كافر ومؤمن ،سعيد وشقي ،في آن واحد على سبيل المساواة،فالدّين إنما يختاره الله لعباده لأنهم لا يعلمون الغيب ،و يغيب عنهم السّير الصحيح في الوجود ،ويجهلون حقائق الوجود الإنساني فلا يمكن أن يتركهم هملا ،والله أراد من المؤمن أن يعيش في هذه الحياة وفق الحلال والحرام ،ولا بدّ أن يعيش وفق طاعته وطاعة رسوله،ولولا هذه الثوابت وغيرها لما احتاج الإنسان إلى وحي ودين وعبادة وشرع ،وكلّ هذا جاء به الإسلام فكيف يكون التّشكيك في هذا إسلامًا وإيمانًا ،المسائل الفكرية يمكن مناقشتها إذا لم تمسّ دينا ثابتا واضحا قاطعا ،فالحضارة

[1] النّص الديني في الإسلام ،ص 448 .

الإسلامية عاش أبناؤها أفكارا كثيرة وفلسفات مختلفة ومقولات متباينة ،ولكنَّ الدّينَ بثوابته المعروفة عبر القرون لا يَقْبَل الخرق .

فالحداثيون يزعجهم أن يوصف إنسان بالزيغ إذا ما أوّل شيئا من القرآن قد لا يقبله العقل ولا اللغة ولا قواعد الدّين ،كيف لا يكون فاعل هذا زائغا وقد حرّف المعنى الحقيقي للآية ألم يصفه منزِّل القرآن بهذا الوصف :"فأمّا الّذي في قلوبهم زيغ ..." [آل عمران /] ،فلكلّ فن أصحابه ورواده وعلماؤه ،فلو وقف من يكون أهلا للتّفسير إزاء المؤوِّل بغير علم ،وبغير احترام لقواعده وضوابطه وقفة ناقد وموجّه ،هل ينكر على هذا ولا ينكر على ذاك فهل يترك الحبل على الغارب؟،إذن لا بدّ من بيان خطورة التّعدي على الدّين .

لا يخفى على أيّ دارس أن الأمّة الإسلامية لم تعرف حراكا قويّا نحو التّجديد كما عرفته في العصور المتأخرة ،وذلك ما يصطلح عليه بعصر النهضة ابتداء برفاعة الطّهطاوي الّذي سافر إلى فرنسا وتأثّر بحجم التقدم الحضاري في شتى المجالات آنذاك ،وعند عودته جاء محمّلا بأفكار جديدة،كان لها ما بعدها ،ثمّ انطلق جمال الدّين الأفغاني بحركته الإصلاحية التي هزّت العالم الإسلامي الغاطّ في سباته فنهض نهضة ألهمت واحدا من أبرز تلاميذه فكرا تجديديا استلهم بعض أفكارها من الفكر الغربي الذي عايش بعضه بفرنسا وباحتكاكه المستمر بالمفكرين الفرنسيين من خلال أفكارهم،فولّد فيه إعجابا سيكون في بعض الأحيان سَلبيا على بعض تفاسيره التّجديدية،وقد أثار كثير من الباحثين ظاهرة التّأثّر بالفكر الخارجي لدى المسلمين،ففي إبّان حضارتهم القويّة كان أخذهم من الحضارات الأخرى انتقائيا ،وقد ساعدهم الكثير مما أخذوه من الأمم الأخرى على نيل أسباب التّطور ،أمّا في أزمنة تقهقر المسلمين فكان الأمر مختلفا لأنّ موازين القوى اختلفت،فالغالب دوما هو صاحب التّأثير ، "من هنا كانت الصّعوبة التّي واجهت أصحاب التّجديد من المفسرين ،لأنّهم يقفون من المدنيّة موقف المعجب المشوق،وهم يحاولون في شتى المناسبات البرهنة على موافقة النّصّ القرآني لما يسايره من آثارها ،ولم يكن يسيرا أن يتجاهل المفسّر الحقائق السياسية والثّقافية للقرون الأخيرة التي حتّمت أن يكون للغرب ولتصوراته صدى في كلّ محاولة لتجديد النّظر في

الإسلام رغم ما يشعر به القائمون بالمحاولة من خصوص وانعزال ، فالأسئلة الّتي تثار والقيّم التي يهتدى بها تمتد جذورها دائما إلى النقد الأوربي واقعيا او مفترَضا ."[1]

تكلّم جولد تسيهر بإسهاب عن حركة محمّد عبده وعناصرها التّجديدية خصوصا ما تعلّق منها بالتّفسير ،وعزا عوامل تأثّرها إلى ثلاثة منها:"نزعة ابن تيمية المحافظة المتطرّفة ،وفهم الغزالي للدّين فهما خلقيا تهذيبيا ؛ومقتضيات النّمو التّقدّمي المطّرد ."[2]

ومن أمثلة ما استقاه إمام المدرسة الإصلاحية تلك الأساليب في مناقشة الأفكار الدّينية ومعتقدات أصحابها ،ما برع فيه علماء الفكر الغربي،الّذين جدّدوا آليات الحِجاج والمناظرة،وطرقوا أبوابا من الفلسفة والبراهين العقلية ممّا لم يسبق للمسلمين معرفتُه ،بعد توقّف العقل العربي وبالأحرى العقل المسلم ، وتعطّله في مجال العلوم العقلية والفلسفية بعد ابن رشد،كما في سائر المجالات ،وهل يملك المرء أمام الفكر الغربي الجارف آنذاك إلّا التّأثر،ولكن قد يكون حجم التأثّر مختلفا ومتفاوتا بمقدار ما يملكه المتلقي من عوامل المناعة ،والوعاء الفارغ ليس كسواه ،فمحمّد عبده قبل أن يتصل بالفكر الغربي الغريب كان عامر الوفاض من الفكر الإسلامي بفروعه الثلاث العقدي والفقهي والصّوفي ،وهو الّذي تلقّى العلوم الحِكمية عن شيخه الأفغاني ،ثمّ تعمّق في ذلك كلّه من خلال مطالعاته للكتب الرّصينة في فنون الثّقافة الإسلامية ، يتناولها بعقل العالم الذكيّ الواعي ،مستصحبا روح التنقيح والتمحيص بعيدا عن التقليد والتسليم ،ومن كان هذا ديدنه مع الفكر الّذي ينتمي إليه فمن باب أولى مع الثقافة الوافدة ،وإن لم تمنع تلك القدرة الفكرية لدى هذا الإمام أن تعلق بذهنه بعض الشّوائب من ذلك الفكر الغربي ـــ ممّا سنطرقه في محلّه من هذه الدّراسة ـــ ،يقول جولد تسيهر :"وقد تعمّق محمّد عبده وجماعته تعمّقا جادّا في مسلك الدّراسات الدّينية الغربية .وهم يستخدمون مسائل نقد الكتب المقدّسة ،في التّصويب والتفسير للطّعن الّذي وجّهه

---

[1] محمّد إبراهيم شريف،اتجاهات التّجديد في تفسير القرآن الكريم ، ط الأولى،1402هـ/ 1989 م ،دار التراث ،القاهرة ، ص 57 ؛ ينظر محمّد خلف الله أحمد ،الثّقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ،1955 م ،طبع ،النهضة ،ص 188.

[2] جولد تسيهر ،مذاهب التفسير الإسلامية ،ترجمة عبد الحليم النّجار ،2003 م ،دار ومكتبة الهلال ، 369 .

محمّد[صلى الله عليه وسلّم]*،وهو أنّ نصوص الكتب المقدّسة الّتي في أيدي أهل الكتاب ليست هي الكتب الّتي جاء بها الأنبياء والمرسلون ."[1]

التّجديد في التفسير عند الإصلاحيين ليس مُرُوقا مِن القديم ،وخروجا عن ضوابطه،وتمرّدا عن أصوله ومنابعه ،بل التّجديد محاولة منهم تسخير وسائلهم فيه لإظهار مدى امتلاك الإسلام عوامل القوة والنهوض ،وإلّا فلا يَصْدُرون إلا عن أصول دينهم ؛ والشّرقاوي يثير ـــــ وهو الخبير بأسرار هذه المدرسة ـــــ هذه الحقيقة في قوله :" فعندما نتحدّث عن التّطوّر اللّاهوتي والعقدي لا ينبغي أن يتوقّع القارئ تجديدا في التّفسير يشابه ما حدث في الفكر الغربي خلال القرنين التّاسع عشر والعشرين .... ولقد يخاطر المفسِّر أحيانا ،فيشير ـــ في مسائل غير رئيسية ـــ إلى أمر مستحدَث،أو ينقل عن مؤلّف أوربي ،ولكن يبدو أن نزعة التّجديد الّتي حاول أن يتصف بها كثير من هؤلاء المفسرين المعاصرين ليست إلا نقابا سطحيا يخفي خلفه موقفا أشدّ تطرّفا وتعلّقا بالماضي ،فالتّقدّم عندهم إنما يكون بالرّجوع إلى الماضي المرموق مع الاعتراف بضرورات الوقت الحاضر."[2]

الحداثيون ينتقدون طرق التفسير القديمة،ويرونها من قبيل التّاريخ الذّي مضى ولا جدوى منه،كمالم يبق له مبرّر البقاء ،وانتقادهم للتّفسير بالمأثور سمة بارزة،لأنهم لا يرون أي قيمة للآثار،والعقل قد يستقل بفهم ما يحمله القرآن من مفاهيم ،وقد يستعين المفسّر بعلوم العصر حتى يفهمه فهما وإلا فقراءته للقرآن عرجاء لا يستقيم حالها مع روح العصر،وذلك ما يؤكّد عليه عبد المجيد الشرّفي ،ولا يرى تفسيرا يستحق من الاحترام ما عليه تفسير الرّازي الّذي استعان بعلوم عصره مع جرأة في طرح آراءه ،ويلخّص موقفه منه بقوله :" فإن التّفسير كان مكوّنا من مكوّنات منظومة كاملة يشدّ بعضها بعضا ولا يمكن سحب أحد عناصرها منها من دون أن يهتزّ البناء برمّته ،وهو ما بفسّر المقاومة الشّديدة الّتي يبديها أصحاب الثّقافة التّقليديّة كلّما ظهر موقف لا ينسجم

---

* هذه الصّلاة من صنع المترجم .

[1] المرجع نفسه ،ص 370 .

[2] عفت محمّد الشّرقاوي ،الفكر الدّيني في مواجهة العصر، ،ص 67 ؛ نقلا عن اتجاهات التّجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر ،ص 84 .

وتلك المنظومة،جهلا منهم بصبغتها التاريخيّة وبارتباطها بأوضاع وقيّم بعيدة عن أوضاع المسلم المعاصر وقيمه .**وهو ما يسرّع في الآن ذاته لتفسير قرآني جديد يأخذ مكتسبات العلوم الإنسانيّة بعين الاعتبار ويباشر على غير الأسس الّتي التزم بها المتمسّكون بهذه المنظومة الّتي أصبحت اليوم عبئا ثقيلا يرزح تحت كلكل الفكر الإسلامي .**"[1]

بعد أن اختار الشّرفي نماذج تفسيرية كالمنار لرشيد رضا،والظلال لسيد قطب ، والجواهر لطنطاوي جوهري ، تناولها بشيء من التفصيل أظهر مزاياها ،أمّا غيرها من التفاسير فمرّ عليها باقتضاب شديد ،فعلى الرّغم ممّا تحمله كلّ تلك النماذج من الجدّة إلا أنه يرى أنها امتداد للطرق القديمة ،مع الحفاظ على الانتماء الإسلامي ،وبعد ذلك أظهر بعض التجارب الجزئية المنفصلة،وكان منها تجربة مالك بن نبي في الظاهرة القرآنيّة ،ثمّ أشاد "بالمحاولات العميقة والجزئية التي يقوم بها محمّد أركون في الاستفادة من العلوم الإنسانية الحديثة في قراءة النّصوص الدّينيّة التأسيسية ."[2]

ولا يغيب عنه أن ينتقل بنا إلى محمّد أحمد خلف الله مؤلف كتاب (**الفن القصصي في القرآن الكريم**) ،الّذي أثار ببحثه هذا إبَّان ظهوره ضجة ألّبت عليه المحافظين ،لِما يحويه من التشكيك في القصص ،وكأنّ لمحمّد عبده اليد في حبك خيوطها ؛ وكلّ تلك الجهود التّفسيرية لم تُرضِ الشُّرفي بما فيها تلك الّتي تصبّ في خانة الحداثة .

وقد صرّح بذلك قائلا : "ولئن استجابت التفاسير القرآنية الحديثة استجابة جزئيّة لتطلّعات القرّاء العرب إلى ما يثبّت هويتهم ويدعّم ثقتهم في نفوسهم ،فإنها لم توفّق التّوفيق المرجوّ في بلوغ الغاية التي رسمتها لنفسها.ولعلّ من أهم عوامل فشلها عدم مطابقة الوسيلة للهدف ،والتّمسّك بربط التّفسير بعلم الكلام . لا نأمل تفسيرا حديثا بحق إلا اليوم الّذي يخضع فيه فنّ التفسير للمنهج العلمي النّقدي والتاريخي غير التبريري ،ثمّ يقبل المتكلّم نتائج التفسير بدون مواربة **ويوظّفها بحسب مقولات ملائمة للعقلية الحديثة ،حريصا على الوفاء للمقصد القرآني بحسب ما يقتضيه التماسك الدّاخلي**

---

[1] عبد المجيد الشّرفي ،الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ ،ط الأولى ،2001 م،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت ــ لبنان،175 – 176.

[2] عبد المجيد الشّرفي ،الإسلام والحداثة ،ط الخامسة ، 2009 م ،دار المدار الإسلامي ،بيروت ــ لبنان ،ص 85 .

للنّص المقدّس وبعيدا عن التّشبث بحرفيته ،ويبقى ضمير المسلم في النّهاية هو معيار الصّحة والدّليل كما يقول إقبال :

دع الرَّازي في تفسير آي ... فإنّ ضميرَنا نِعْمَ الدَّليل "[1]

كان أحمد خان الهندي (**1818 ـــــ 1898**) ،صاحب دعوة تجديدية للفكر الإسلامي ،يقترب من تلك الأفكار الحداثية في التعامل مع التّراث الإسلامي ،وقد انتقده جمال الدين الأفغاني وعدَّه ضمن الدُّهريين ،لأنّه دعا إلى تقريب العقائد الإسلامية من العلوم الحديثة ومبادئها ،كما طالب بإعادة تفسير القرآن تفسيرا حديثا ،وفهمه فهما يتفق مع حكم العقل ،ويقصد بذلك مسايرة الفكر المعاصر ، اعتمادا على روح القرآن لا على حرفيته .[(2)]

لا يمكن السير إلى الأمام ما لم تسبقها خطوات من الماضي ،وهذا ما يسري على كلّ فكر ؛ وليس المسلمون بدعا حتى يتخلصوا من ماضيهم ليحقّقوا التّجديد المرغوب فيه ،لذلك نبّه بن بيّه ـــــ وهو من روّا الاجتهاد والتّجديد في عصرنا ـــــ وهو يتكلّم عن المجدّدين الذي يُظنّ أنهم محصورون في بعض علماء الشافعية ابتداء من الشافعي ،أو أن التجديد يخصّ الفقه وحده أو العقيدة وحدها كالّذي فعله الأشعري ،كما أضيف إليهما علوم القرآن والتفسير ،وعنده أيضا أن التجديد لا ينفصل عن الماضي بل يبقى حبله مشدودا بالمستقبل ليبقى العمل على التجديد مستمرا كلّما احتاجت الأجيال القادمة ،أما أنْ يقطع حبل الماضي ،ثمّ سبل التجديد عن مستقبل المسلمين وحاضرهم فذاك ما لا يؤيِّدُه هذا المفكِّر بل يصدّه ،بقوله :«ولا شكّ أن الالتزام بهذه القائمة سيقصي جِلّة من العلماء ،أصحاب مشاريع كبيرة شاركوا في البناء المعرفي لهذه الأمّة ،وكون المجدّد هو من أبدع كلّ مشروعه جعل **جون ستروك** وهو يُعرف بفكر **جان لا كان** في كتابه " **البنيوية وما بعدها** " يقول:**المجدّد الحقّ يُتوقّع منه أن يصنع كلّ شيء بنفسه** ،لكنّنا إذا مضينا خلف فرضية كهذه فقد نشعر بحرج إزاء مفكّرين يقدّمون أنفسهم لنا بفخر واعتزاز باعتبارهم قارئين شرّاحا للأعمال

---

1 المرجع نفسه ، ص 89 .

(2) ينظر طارق البشري ،ماهية المعاصرة ، ط الثانية ،1426هـ/ 2005 م ،دار الشّروق ، مصر القاهرة , ص 28- 29.

الفكريّة الكبرى الراهنة ،لكن ما أكثر الأدلة الّتي تشير إلى أنّ التّفكير الّذي يجري في ظلّ مفكّر سابق يثير الإعجاب قد يكون تفكيرا يتّصف بقدر كبير من الأصالة في أمثال هذه الحالات إلى قدر من الجهد يفوق ما قد نكون اعتدنا عليه ؛فما أنجزه كلّ مفكّر لاحق قد لا يفهم إلا إذا كنّا مستعدّين للعودة إلى أعمال المفكّر السابق ،ولتتّبع كلّ التحوّلات والتّشوّهات الخلاقة التي طرأت عليها بالتّفصيل .وبحث كهذا[يقصد الكتاب الذي أنقل هذا النصّ] قد يكون بحثا مثيرا:**فقد نبهنا لا إلى طرق الوصول إلى الأصالة الّتي تغفل عنها مسلّماتنا الحديثة فحسب ،بل أيضا إلى الدور الكبير الّذي تؤدّيه إعادة التفكير وإعادة الكتابة حتى في أعمال أولئك الّذين لا يعترفون بسابقين ويقدّمون أنفسهم وكأنهم استثناءات لكلّ القواعد ما عدا تلك التي يستثنونها هم أنفسهم .**"[1]

فطرق الوصول إلى الأصالة التي أشار إليها في كلامه السّابق هي ما لخّصه في قوله :"أمّا التّجديد الّذي يكون مفتاحا لتغيير أوضاع الأمّة فسيكون في كلّ مناحي الحياة وميادين العلوم ليكون انطلاقا من القوى المعنويّة والتاريخيّة للأمّة عبر معادلات ومرتكزات جديدة تنشيء فكرا خلاقا مستوعبا ومضِيفا مُتجاوزا الاستجابة والتّكيّف إلى الاختراع والإبداع ،والأخذ والعطاء،والشّراكة الحضاريّة والندّية .

إنّه تطوّر نابع من عبقريّة الأمّة وحاجتها ،شامل لكلّ ميدان على مستوى المجد التّاريخي،مبلوِرا المشروع الحضاري الواعد الواعي ،**مدمجا القيّم والتاريخ في بوتقة الحاضر والمستقبل ،في تناغم وتناسق،بخطاب قديم في مضامينه ،جديد في أطاريحه ،أصيل في مقارباته** ،ولهذا فهو الجديد بالنّوع القديم بالجنس ،الّذي يجعل من التّراث حافزا ،ولا يقيم منه حاجزا ،إنّه سيكون بمثابة " **التنوير**" للغرب مع فارق في المرجعية ، حيث يقوم ميزان العدل ويقام الوزن بالقسط ،وتنفض الأمّة غبار التّخلّف وصدأ الإهمال ،وتلبس حلل الحداثة منسوجة بخيوط الأصالة والتاريخ المجيد ،" **ولباس التّقوى خير**".))[2]

---

[1] إثارات تجديدية ،ص 128 .هذه النسخة التي أعتمدها بعث بها إليّ نجل الشيخ بن بيّه ـــــ جزاه الله خيرا ـــــ عن طريق الإميل،ولعلّها النّسخة التي اعتمدَها دار التّجديد بجدة ،في إصدار الكتاب ،ولكنّني بحثت عنه كثيرا فلم أجده إلى حدّ الساعة .

[2] المرجع نفسه ،ص 133 – 134 .

أمّا أركون فهو ضمن المفكرين الجدد(*) وبالحري من المجدّدين الّذين يمثّلون التّيار الحداثي بأوسع معانيه ،يَعتبر نفسه رائد الإسلاميات التّطبيقية ،ينادي بالتّجديد وإزالة القديم ، وزحزحة المفاهيم النّابعة من الوحي حتّى عند غير المسلمين في الدّيانات السّماوية الأخرى،معتبرا **déplacement** إيّاه إشكالا بل يفتعل فيه "**الأشكلة**" **problématisation** ، ليقترح ما لا يرى له قبولا في المجتمعات المتديّنة حينما يقول :"إنّ التجديد المعرفي والإبستمولوجي الّذي أقترح مَدَّهُ لكي يشمل التراث الإسلامي كان قد طُبّق سابقا على التّراث اليهودي ــ المسيحي ،ولكن هذا التّجديد لا يزال يؤجّل ويرفض بل ويحرّم عندما يتعلّق الأمر بإدراج الوحي نفسه داخل برنامج البحث ."[1]

(*) الباحث المغربي رشيد بن زين ــ أستاذ بالسوربون ،وواحد من أبرز تلاميذ أركون ــ ألّف كتابا بالفرنسية وسمه ب: les nouveaux penseurs de l'islam ،ذكر فيه من سمّاهم المفكرين الجدد ،عدّ منهم محمّد أركون الجزائري إلى جانب فضل الرحمن الباكستاني،وأمين الخولي ،ونصر حامد أبو زيد المصريان،وعبد المجيد الشرفي التونسي،وفريد إسحاق من الأقلية الهندية ــ الباكستانية في جنوب إفريقيا .

[1] محمّد أركون ،**القرآن** : من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ترجمة وتعليق هاشم صالح ،ط الثانية، 2005 م،دار الطّليعة،بيروت ــ لبنان ، ص 29 .

الباب الثّاني

تَأْوِيلُ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ بَيْنَ الْإِعْمَالِ وَالْإِهْمَال

تمهيد

قد يسأل سائل لِم جلبتَ الكلام عن التّأويل في بحثك هذا؟وهو تساؤل وجيه يستحقّ الإجابة الوافية المتمثِّلة فيما يأتي من النّقاط ،قد تسهم في رفع الإشكال وتجلو الغموض عن المقال.

ـــ ممّا لا بدّ منه معرفة الإشكالية الّتي يحوم حولها هذا البحث ،وهي تأويل النّصوص والمجال المسموح به وغير المسوح به ،المقبول منه والمرفوض ،وهل يُعمل بالتّأويل أم يُهمل؟فإن كان يجري عليه القول وفق هاتين المرتبتين ،فما هي الضّوابط الموجِّهة لكلّ مَن أراد تأويلَ النّص الدّيني ـــــــــ على وجه العموم ـــــــــ والنّص القرآنيّ ـــــــــ على وجه الخصوص ـــــــــ ؟

ـ وأيضا للجواب عن الفوارق الجوهريّة ،والاختلافات المتناقضة عند التّأويل ،مع كون النّص واحدا ،هذا عند الأقدمين كالّذي نجده في نصوص ومقالات الفرق الإسلامية ،وحتّى عند غيرهم من الأديان الأخرى ؛وكذا ما نجده من التأويلات الحداثية عند المعاصرين ،وهي التي يسمّونها (قراءات) تصطدم مع الموروث إلى حدّ التّناقض ،إن لم نقل إلى حدّ الخروج عن النّص نفسه حقيقة ومجازا.

ـ ما هي الآليات الّتي تعصم المؤوِّل من الخروج عن مراد النّص أو ما يقارب المراد ؟

ـ هل يصح أن نطبّق القواعد التّأويلية (الهرمونيطيقا) على النّص القرآني كما طبقت من قبلُ على نصوص التوراة والإنجيل ؟،أم لا يصح ذلك مع النّص القرآني الّذي يعتبره المسلمون مختلفا عن سواه من الكتب لصِدقيته ،وحفاظه على لفظه الّذي أُنزل به ،من غير أن يَطاله التّحريف لا في قليل ولا كثير .

ـ عرَف المسلمون على مرّ القرون قواعد ومناهج اعتُمدت في تفسير القرآن ،حدّدها أهل التفسير في مقدّمات تفاسيرهم ،وضعوها لتكون سياجا لهم من الوقوع في الزلل ،فهم يحرصون تمام الحرص على التزام تلك القواعد والحدود ،لا يخالفونها لأنّهم يدركون خطورة القول على كتاب الله بغير علم ،فهل بالإمكان الاستعانة بمناهج جديدة ،وقواعد جديدة أخرى في تأويل النّصّ القرآنيّ ؟كعلم الِإناسة وعلم الاجتماع وعلم النّفس واللّسانيات ،وما إلى ذلك من علوم العصر ،أم هي

علوم غربية بحتة وُجدت في واقع يختلف عن واقع القرآن ومعاني القرآن التّي لا يمكن تحويلها عن وجهتها الحقيقية أو خلط الثّوابت بالمتغيّرات،والمحكمات بالمتشابهات .

ـ هل يُعقل أن يبقى التّأويل رهينَ تلك القواعد التّقليدية ـــ بتعبير الحداثيين ـــ دون أن يستفيد من التّطور الحاصل في شتّى مجالات الحياة ،خصوصا الجوانبَ العلميّة الّتي تتطوّر بسرعة كبيرة ،ألا يمكن أن يستفيد المؤوِّلون منها ،لتُفتح لهم مغاليق من المعاني والمفاهيم لم تكن لتُفتَح لهم لولا تلك الاكتشافات العلميّة؛لا سيما وأنَّ الاستغلالَ العلميَّ لتلك المناهج الحديثة الّتي تَستَند إلى العقلانية قد أثبت نجاعته في الفكر الغربي الحديث .

ـ إنّما اخترت مصطلح "تأويل" بدل "تفسير"لأن التّأويل أخصّ ،فكلّ تفسير تأويل،وليس كلّ تأويل تفسيراً،فقد يزيد عليه معنى آخر مستوحًى من النّص قد لا يقبله مسمّى التّفسير عند من يرفض التّأويل ـــ كما سيأتي بعدُ ـــ ،فالتّفسير الأصل فيه القبول،أمّا التأويل فقد يقبل حينا ،ويرفض أحيانا أخرى ،والعلماء ـــ كالسّيوطي ـــ حينما أخذوا يقارنون بين اللفظين قالوا إنّ التفسير ما كان راجعا للرواية ،والتّأويل ما كان راجعا إلى الدّراية ،وذلك لأنّ التفسير معناه الكشف والبيان،والكشف لا يمكن الجزم به إلا إذا جاء به أثر صحيح ،وأمّا التّأويل فملحوظ فيه ـــ كما سيأتي ـــ ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدّليل والتّرجيح يعتمد على الاجتهاد .[37]

ـ كما أنّني فضَّلتُه على المصطلح الآخر "قراءة"(*) المتداول على ألسنة الحداثيين ،وأسنّة أقلامهم،وهم الّذين أحدثوه ليساوي كلمة lecture في اللّغة المقابلة ،وقد تستعمل في بعض الأحيان

---

[37]ينظر محمد حسين الذّهبي ،التّفسير والمفسرون ،ط 8 ،1424هـ / 2003م ،مكتبة وهبة ،القاهرة ـــ مصر ،18/1 ؛ وينظر ما جاء فيهما من الفروق إلى الكتاب المنسوب إلى السيوطي ،مقاليد العلوم والحدود والرسوم ، ط2 ،1428هـ / 2007م،مكتبة الآداب ،القاهرة ـــ مصر ،ص 53 .

(*) يقول علي حرب:"أصبح مصطلح القراءة من أكثر المفردات شيوعا وتداولا،بعد أن تعدّى المجال الذي وضع له أو تشكّل معه في الأصل اللغوي :القراءة في الكتب عامة أو نقد النصوص بصفة خاصة ." ينظر للمؤلّف مابعد التفكيك،ط الأولى،2005 م ،دار الفارس ،عمّان ـــــ الأردن ،ص 6 .

كلمة "تفكيك"(**) ،أو تحليل الخطاب الدّيني بلغة أركون ،ولكنّني جنحت إلى الكلمة الأكثر استعمالا وهي كلمة "تأويل" لتوافق الطرفين على استعمالها ،المتشرّعين والحداثيين،كما أنّ هذه الكلمة أدقّ من غيرها وأعمق ،باعتبار المعاني الاصطلاحية المتواردة عليها ،فهي تحمل معنى سبر أغوار النّص وفهمه بعمق مع معنى الشرح والتفكيك بما يتناسب مع ثقافة ومنهج كلّ مؤوّل؛أمّا كلمة "قراءة" فتصل إلى فهم المعنى السطحي أو العميق للنّص ،ولكنها لا تحمل في ثناياها معنى إظهار تلك المفاهيم المستخلصة من النّص والإبانة عنها ، أي ليس فيها معنى التّفسير ـــ بمفهومه اللّغوي ـــ ،فذلك المعنى لا يحمله لفظ "قراءة" في أصله اللّغوي ،والأصل المعلوم من الصناعة الاصطلاحية ،أن الكلمة إذا كان لها مدلول لغوي ،ونُقل هذا اللفظ إلى مجال الاصطلاح ـــ في أيّ فن كان ـــ فإن معناه اللغوي ينتقل معه إلى ذلك المصطلح ،لأن الناقل له يراعي ذلك المعنى اللغوي ولو من طرْف خفي ،وهذا ما يفرق بين الكلمتين "قراءة" و"تأويل" ،وبيان ذلك سيأتي لاحقا .

(**) ويقول أيضا:" التفكيك قد يكون في أبسط أشكاله وأفعاله مجرّد فكّ للحرف لدرك المعنى .وقد يكون اشتغالا على المعنى بتفكيك بنيته وأصوله ،أو تعرية مسبقاته ومحجوباته ،أو تبيان خدعه وألاعيبه أو فضح سلطته وتحكماته ....."المرجع نفسه،ص 26 . الباحث كميل الحاج وهو يتكلّم عن أنواع القراءات ومنها القراءة الكشفية التحليلية التي تحتاج إلى حفر وتفكيك يقول:"بعض الباحثين يستعمل مصطلح "الحفر" بدل مصطلح "التحليل" والبعض الآخر مصطلح "التفكيك"،ولكن المقصود هو التّحليل .فالمنهج التّحليلي يشتمل على الحفر والتّفكيك معا ." تصدّع العقل العربيّ المعاصر،ط الأولى ،2010 م ،دار الحداثة ،لبنان ،ص 44 .

الفصل الأوّل

التّأويل

مَفَاهِيمُ واحْتِرَازَات - رَوَافِدُ وَضَوَابِط

تمهيد

من أخطر المسائل التي خاض فيها النّاس سواء في الحضارة الإسلامية أم في غيرها من الحضارات الأخرى ـــ وهي مستمرة إلى يومنا هذا ـــ هي مسألة التّأويل التي أسالت كثيرا من الحبر،وتضاربت فيها الآراء ،بل وتناكرت فيها الأصوات ،وتعلّق بها كثير من الأحكام بين راض وساخط ،وتناثرت فيها الأوراق بين مُكثِر ومُقِلّ،وبين موسِّع ومضيِّق؛ارتبط اسم التّأويل بالنّصوص الدّينية ـــ على وجه الخصوص ـــ لسبب واحد مشترك بينها ،وهو وجه الشّبه فيها بين تلك النّصوص،لِمـــا يعرِض لألفاظها(*) من الإشكال ، أو الغموض ،أو الإبهام ،أو التّشابه،على اختلاف في درجة ذلك كلِّه ، إنّها ظاهرة مشتركة بين تلك النّصوص ،فإذا ما قرأها القارئ انطبعت في ذهنه معانٍ ،غيرُ ما ينطبع عند غيره ،فالخطاب واحد ولكنّ المفهوم متعدّدٌ،والدّلالةَ على المعاني مختلفةٌ إلى حدّ التّناقض في كثير من الأحيان.

إلى جانب التّشابه ـــ بمعناه الخاص ـــ يأتي أيضا الاشتباه الّذي يقابله الإحكام ،وهما معا في حيز المتشابه في اصطلاح القرآن ،وهذه من أعظم المعضلات ،الّتي اختلفت حولها آراء العلماء في الطائفة الواحدة ،بلهَ الطوائف المختلفة ،ابتداء من الآية السّابعة من سورة آل عمران،التي اختلفت آراؤهم في مكان الوقف منها، أفي قوله "**إلّا اللّهُ** " أم في قوله "**والرّاسِخُونَ**"،والمتشابه ـــ كما يقول أحد الباحثين ـــ مجال التّأويل ومناطه .

فالقرآن باعتباره نصوصا توزّعت بين دفتيّ المصحف ،فمِن حيث ثبوتُها فهي قطعية لأنّ القرآن متواتر،أمّا دلالاتها فتختلف وتتعدّد ، فمنها ما هو قطعيُّ الدّلالة لا مجال فيه لاختلاف الأنظار،أمّا غيرها من الآيات ـــ فهي بالعكس منها ـــ فتحتمل معانٍ كثيرة حسب تأويل المتأوّلين ، واختلاف بصائر المفسِّرين ،لاختلاف مناهجهم وأدوات تأويلهم،بل وتَبَعا لأهواء أصحاب المذاهب

(*) قسّم ابن فارس الكلام إلى مراتب،منها واضح يفهمه كلّ سامع عرف ظاهر كلام العرب ،ومشكل وهو الّذي يأتيه الإشكال من غرابة لفظه ،أو أن تكون فيه إشارة إلى خبر لم يذكره قائله على جهته ،أو أن يكون الكلام في شيء غير محدود،أو وجيزا في نفسه غير مبسوط ،أو أن تكون ألفاظه مشتركة .ينظر الصّاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها ،ت فاروق الطباع ،ط الأولى ،1414 هـــ /1993 م،مكتبة المعارف،بيروت ـــ لبنان،ص74.

العَقَدية،على وجه الخصوص،السِّياسية،والدّينية،والفَلسفية،والفِكريّة(**)،أمّا أصحاب المذاهب الفقهيّة فتحكمهم قواعد أصوليّة ، وضوابط أُحكمت سواء العقلية منها أو النّقلية ، وفَوْق ذلك كلِّه لغةٌ نزل بها القرآن،بأساليب وسنَن لا بدّ من مُراعاتها في هذا الخطاب،منها "ما كان من المعاني العربيّة الّتي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظّاهر، فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل عنها عن ظاهر القرآن.."[38] ؛لذلك "فمن أراد تفهُّمه فمن جهة لسان العرب يفهم،ولا سبيل إلى تطلّب فهمه من غير هذه الجهة ."[39]

فالمقصود بكون القرآن عربيّ اللّسان أنّه تركَّب من ألفاظها الخاصّة ،وأساليب معانيها،تخاطب بالعامّ يراد به ظاهره ،كما يراد به العام في وجه ،والخاصّ في وجه،ويراد به الخاصّ ،والظاهر يراد به غير الظاهر[40]،وعلى ذلك المنوال باقي الأساليب في التّعدد والتّنوع الذي لا يخرج ممّا أَلِفَته سليقتُهم.

ورعايةً لتلك القِيَّم اللّغوية في النّص القرآني ،جاء تعريف ابن رشد للتأويل سياجا لها ،ليمنع التلاعب بمعاني الآيات ومقاصدها ،فلن يكون التّأويل قرآنيّا إلا بمراعاة ما حدّده في قوله :"ومعنى التّأويل هو إخراج دلالة اللّفظ من الدّلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازية ،من غير أن يُخل ذلك بعادة لسان العرب في التّجوّز ،من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء الّتي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي ." ثمّ يقول:"ونحن نقطع قطعا أنّ كلّ ما أدّى إليه البرهان ،وخالفه ظاهر الشرع ،أنّ ذلك الظّاهر يقبل التّأويل على قانون التأويل العربي.وهذه

(**) أقصد بالدّينيّة ،ما يُؤَوِّله أتباع كلّ دين ما عند غيرهم من النّصوص الدّينية ،فقد يكون التّأويل في هذه الحالة منافيا لتأويل أصحاب ذلك النّص،فلا بدّ من الرّجوع إلى أصحاب تلك الأديان لمعرفة تأويلات نصوصهم ،فلكلّ دين مصطلحاته ، وأسرار تحملها ألفاظ كتبهم المقدّسة لديهم.

[38] الموافقات،386/3 .

[39] المرجع نفسه ،64/2 .

[40] الموافقات ،65/2 .

القضية لا يشكّ فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن .وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول ."[41]

المبحث الأول:التّأويل،مفاهيم واحترازات:

1 ـــــ تعريف التأويل:

أ) تعريفه في اللّغة :

فهو في الأصل من أول وهو الرجوع، آل الشيء يؤول مآلا رجع. ألت عن الشيء ارتددت وفي الحديث "**من صام الدّهر فلا صام ولا آل**" [42]، أي لا رجع إلى الخير؛ومنه الموئل للموضع الّي يرجع إليه وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية المراد منه علما كان أو فعلا [43] ؛ أوّل الكلام وتأوّله، دبّره وقدّره، وأوّله: فسّره. وألت الشيء أَوْلا وإِيالا أصلحته وسُسْته. والإيالة السّياسة ،آل الرّعية يؤولها إيالة حسنة وهو حسن الإيالة، ويقال أَوَّلَ الحكم إلى أهله ردّه إليهم.[44]

يوجّه الزركشي كلا المعنيين – في كلمة التأويل– توجيها حسنا بعد أن يضيف إليها معنى المآل وهو العاقبة والمصير، وقد أوّلته فآل أي صرفته فانصرف فكأنّ التّأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني. وقيل أصله من الإيالة، وهي السياسة، فكأنّ المؤوِّل للكلام يسوّي الكلام، ويضع المعنى في موضعه.[45]

أمّا في القرآن فقد جاءت كلمة "التأويل بمعان متعددة حسب السياق الّذي وجدت فيه،فهي كالتالي :

---

[41]ابن رشد ،فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ،ط الثالثة ،2002 ،مركز دراسات الوحدة العربية،لبنان،ص 97 – 98

[42]النهاية في غريب الحديث والأثر ، لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري بن الأثير ، ت أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناجي ، دار إحياء الكتب العربية ، ج 1 / 81 .

[43]الراغب الأصفهاني ،مفردات ألفاظ القرآن ،ت عدنان داوودي،ط2 ،1418 هـ / 1997 م ،دار القلم ،دمشق ، مادة أول،ص 99 .

[44]الزمخشري، أساس البلاغة، ت عبد الرحيم محمود، دار المعرفة لبنان. دت، ص 12 .

[45]البرهان 148/2 ــ 149.

- التفسير والتعيين كما في قوله تعالى :﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ ﴾ [آل عمران/ ٧]
- العاقبة والمصير كما في قوله تعالى :﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء/ ٥٩]
- وقوع المخبر به كما في قوله تعالى :﴿ بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ﴾ [يونس: ٣٩]
- نفس مدلول الرّؤيا كما في قوله تعالى:﴿ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ ﴾ [يوسف/ ٣٧]
- تأويل الأعمال لا الأقوال كما في قوله تعالى :﴿ قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾ [الكهف: ٧٨]

يتحصّل من استقراء موارد اللّفظ في القرآن الكريم أنّ التّأويل فيها يستعمل بالمعاني التالية:

1. وقوع الرّؤيا وتحقّقها في الواقع بعد العلم بتحويلها من صور مرئية متخيلة إلى حوادث واقعية .
2. تحقّق ما جاء في القرآن من الأمور ووقوعها يوم القيامة أو قبل ذلك بأقدار وكيفيات لا يعلمها إلا الله ــ عزّ وجلّ ــ
3. عاقبة بعض الأفعال المخصوصة ومآلاتها الحقيقية المتضمّنة للمصلحة والخير في الدّنيا والآخرة .

انطلاقا من هذه المعاني الجزئيّة يمكن استخلاص المعنى الكلي الّذي جمعها ويشكّل بذلك تعريفا للتّأويل ،وهو أن يقال :

ب)التّأويل في الاصطلاح القرآني الخاص :

هو ما يصير إليه القول أو الفعل من عاقبة وتحقّق في عالميّ الغيب أو الشهادة .[46]

ج) التّأويل في الاصطلاح الشرعي العام :

انقسم الناس إلى فريقين حول معنى التأويل :

---

[46]فريدة زمرّد ،مفهوم التّأويل في القرآن الكريم :دراسة مصطلحية ،ط 1، 1434 هـ / 2013 م ،دار الأمان للنّشر والتّوزيع،الرباط ،ص 132 .

الفريق الأوّل: وهم السّلف ، التّأويل عندهم ذو معنيين :

أحدهما: هو تفسير الكلام وبيان معناه ، وهو مرادف لكلمة تفسير ، وقد أكثر ابن جرير الطبري[47]في تفسيره من استعمال عبارة :" القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا " وهو يريد معنى التفسير .وذلك ما أشار إليه ابن عاشور حين قال :" وهو يطلق على تفسير اللفظ الذي خفي معناه تفسيراً يُظهر المعنى ، فيَؤُول واضحاً بعد أن كان خفياً، ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ** ﴾ [آل عمران/ **7**].وهو بهذا الإطلاق قريب من معنى التّفسير."[48]

ثانيهما: هو نفس الكلام المراد ، فإن كان الكلام طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا ،كان تأويله نفس الشيء المخبر به.[49] والفرق بين المعنيين ـــ كما يرى ابن تيمية ـــ أنّ تفسير الكلام ليس هو نفس ما يوجد في الخارج ، بل هو بيانه وشرحه وكشف معناه فالتفسير من جنس الكلام بكلام يوضحه . أما التأويل الذي هو فعل المأمور وترك المنهي عنه ، وكذا وقوع المخبر به ، فليس هو من جنس الكلام[50]؛كما جاء عن عائشة أن الرسولﷺ يقول في سجوده سبحان ربي الأعلى[51]تأول قوله تعالى: ﴿**سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى** ﴾ [الأعلى/ **1**] وقوله:﴿ **يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ** ﴾ [الأعراف/ **53**]من قبيل تأويل الخبر.

واستعمال التأويل بالمعنى الأول مبثوث في ثنايا التّفسير كالّذي يوجد في تفسير ابن عاشور«**التّحرير والتّنوير** » ،كقوله في سورة الفجر : وقال بعض أهل التأويل ، وله في ذلك سلف

---

[47]محمد بن جرير الطبري بن يزيد (224 هـــ ـــ 310 هـــ) المؤرخ المفسر الإمام . معجم الأعلام ص 669

[48]التحرير والتنوير 11 / 172 .

[49]التفسير والمفسرون 1/ 19 . ينظر مجموع فتاوى ابن تيمية ، المغرب دار المعارف ، دت ، المجلد الثالث ص 288 - 289

[50]مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار ، مفهوم التفسير والتاويل والاستنباط والتدبر والمفسر ، ص92 ؛ ينظر التفسير والمفسرون 9/1 .

[51]متفق عليه رواه البخاري في كتاب التفسير قول الله "إذا جاء نصر الله .." (308/6)،ورواه مسلم في كتاب الصلاة :باب ما يقال في الركوع والسجود ص 250.

من أقوال ابن عطية الأندلسي وغيره من المفسّرين ناقلا إيّاها أحيانا نحو: قال ابن عطية: " لا خلاف في ذلك بين أهل التأويل"[52]ويعني أهل التّفسير ..

الفريق الثاني: المتأخّرون من الفقهاء والمحدثين وأهل الكلام والمتصوفة، معناه عند هؤلاء جميعا هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح لدليل يقترن به[53]،يقول ابن عاشور معلّقا على مثل هذا المعنى " ومن التأويل ما ظاهر معنى اللفظ فيه أشهر من معنى تأويله ولكنّ القرائن أو الأدلّة أوجبت صرفَ اللّفظ عن ظاهر معناه فهذا حقيق بأن يُعدَّ من المتشابه"[54] ويقول في موضع آخر من تفسيره :" ويطلق التّأويل على اتّضاح ما خفي من معنى لفظ أو إشارة ، كما في قوله تعالى: ﴿ **هَـٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَـٰيَ مِن قَبۡلُ** ﴾ [يوسف/100]"[55]وتفصيل مثل هذه المسألة يكون بالرجوع إلى مظانّها.

وقد استعمل ابن عاشور لفظ التأويل بالمعنى الثاني ، كما في قوله في موضع آخر من تفسيره: " وهذا صرف للفظ عن ظاهره ، فهو من التأويل "[56]، "وهذا تأويل بعيد"[57]، " وهو هنا مستعمل في معناه من الحال بدون تنزيل ولا تأويل " [58]، ونظائر هذا في تفسيره كثير.وقد أحصيتها فأربت على المئين في كلا القسمين فلا يتّسع المقام لذكرها،وذلك ما نجده عند كثير من المفسرين قبله عند أهل السنة أو غيرهم .

وقد يراد بالتأويل كلا المعنيين في موقع واحد كما قال ابن عاشور في تفسير قول الله ـــ عز وجلّ ـــ ﴿ **وَلَمَّا يَأۡتِهِمۡ تَأۡوِيلُهُۥ** ﴾[يونس/ 39]:" والتّأويل الّذي في هذه الآية يحتمل المعنيين ولعل كليهما مراد ، أي لمـــّا يأتهم تأويل ما يدَّعون أنهم لم يفهموه من معاني القرآن لعدم اعتيادهم بمعرفة أمثالها، مثل حكمة التشريع، ووقوع البعث، وتفضيل ضعفاء المؤمنين على صناديد الكافرين، وتنزيل القرآن

---

[52]ينظر التحرير والتنوير ، 57/29 ، و30 / 57 .

[53]التفسير والمفسرون 1/ 19 .

[54]التحرير والتنوير 3 /167 .

[55]المرجع نفسه 11/ 172 .

[56]التحرير والتنوير 3 /47

[57]المرجع نفسه 5/ 46

[58]المرجع نفسه 5/ 46 .

منجَّماً، ونحو ذلك. فهم كانوا يعتبرون الأمور بما ألفوه في المحسوسات وكانوا يقيسون الغائب على الشاهد فكذبوا بذلك وأمثاله قبل أن يأتيهم تأويله."[59]

وذلك التقسيم الثلاثي لمعنى التّأويل ،وربطُ بعضه بالمتقدّمين وآخَر بالمتأخّرين ،سبق إليه ابن تيمية في تصانيفه وتابعه فيه من جاء بعده ،خصوصا من العلماء أو الباحثين المعاصرين ، وكلّ مرّة يضفي على ذلك التقسيم جديدا مُوضِحا يتّضح به مذهبه فيه ،فمن المواطن التي جاء فيه كلامه عن التّأويل بتقسيمه الثلاثي (**الإكليل في المتشابه والتأويل**) قال فيه :"فإنّ **التّأويل** في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدّثة والمتصوّفة ونحوهم هو صرف اللفظ عن المعنى الرّاجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به ،وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ،ومسائل الخلاف ،فإذا قال أحدهم هذا الحديث أو هذا النص مؤوّل أو هو محمول على كذا ،قال الآخر هذا نوع تأويل ،والتّأويل يحتاج إلى دليل .والمتأوّل عليه وظيفتان بيان احتمال اللفظ للمعنى الّذي ادّعاه ،وبيان الدليل الموجب للصّرف إليه عن المعنى الظّاهر وهذا هو التّأويل الّذي يتنازعون فيه في مسائل الصفات إذا صنّف بعضهم في إبطال التّأويل ،أو ذمّ التأويل ،أو قال بعضهم آيات الصفات لا تؤوّل ،وقال الآخر بل يجب تأويلها، وقال الثالث بل التأويل جائز يفعل عند المصلحة ويترك عند المصلحة أو يصلح للعلماء دون غيرهم ، إلى غير ذلك من المقالات والتنازع .

وأمّا **التأويل** في لفظ السَّلف فله معنيان :

أحدهما : تفسير الكلام وبيان معناه ،سواء وافق ظاهره أو خالفه ،فيكون التّأويل والتّفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا ،وهذا ـــ والله أعلم ـــ هو الّذي عناه مجاهد أنّ العلماء يعلمون تأويله ومحمّد بن جرير الطبري يقول في تفسيره القولُ في تأويل قوله كذا وكذا ،واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك ،ومراده التّفسير .

---

[59] التّحرير والتنوير 11/ 172 .

والمعنى الثاني : في لفظ السلف ـــ وهو الثالث من مسمى التأويل مطلقا ـــ هو نفس المراد بالكلام،فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب ،وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر عنه ."[60]

وأوضحُ من كلامه ذاك وأجلى ما قاله في كتابه (**نقض المنطق**) ـــ وهو يعترض على طريقة الفلاسفة والباطنية والكلاميين ومن ادّعى نهج السّلف من الأشاعرة في تعاملهم مع النّصوص:"وذلك أن لفظ **التأويل** قد صار بسبب تعدّد الاصطلاحات ،له ثلاث معان :

أحدها : أن يراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام ،وإن وافق ظاهره ،وهذا هو المعنى الّذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة ،كقوله تعالى﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ ﴾[الأعراف/53] ،ومنه قول عائشة "كان **رسول الله** ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ **يكثر من أن يقول في ركوعه وسجوده :سبحانك الله ربّنا ولك الحمد اللهم اغفر لي،يتأوّل القرآن** ."

والثّاني : يراد بلفظ التأويل **التّفسير** وهو اصطلاح كثير من المفسرين ،ولهذا قال مجاهد ـــ إمام أهل التفسير ـــ إنّ "**الرّاسخين في العلم**" يعلمون تأويل المتشابه ،فإنّه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه،وهذا ممّا يعلم الرّاسخون .

والثالث : أن يراد بلفظ **التّأويل** صرف اللفظ عن ظاهره الّذي يدلّ عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك لدليل منفصل يوجب ذلك ،وهذا التّأويل لا يكون إلا مخالفا لما يدلّ عليه اللّفظ ويبيّنه.وتسمية هذا تأويلا لم يكن في عرف السّلف ،وإنّما سمّى هذا وحده تأويلا طائفة من المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام ،وظنّ هؤلاء أن قوله تعالى:"**وما يعلم تأويله إلا الله**"يراد به هذا المعنى ،ثمّ صاروا في هذا التأويل على طريقين :قوم يقولون إنّه لا يعلمه إلا الله،وقوم يقولون: إنّ الراسخين في العلم يعلمونه ،وكلا الطائفتين مخطئة، فإن هذا التّأويل في كثير من المواضع ـــ أو أكثرها وعامتها ـــ من باب تحريف الكلم عن مواضعه،من جنس تأويلات القرامطة والباطنية ؛وهذا هو التّأويل

[60] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ،288/13 - 289 ؛ ينظر مجموع الفتاوى 5/ 34 - 35 .

الّذي اتّفق سلف الأمّة وأئمتها على ذمّه،وصاحوا بأهله من أقطار الأرض ورموا في آثارهم بالشّهب ."[61]

ويجزم في فتاواه بأن التأويل بمعناه في القسم الثّالث ما كان متداولا في القرون الثّلاثة الأولى،"فهذا الاصطلاح لم يكن بعد معروفا ،بل ولا التابعين ،بل ولا الأئمة الأربعة ولا كان التكلّم بهذا الاصطلاح معروفا في القرون الثلاثة ،بل ولا علمتُ أحدا منهم خصّ لفظ التّأويل بهذا،ولكن لما صار تخصيص لفظ التأويل بهذا شائعا في عرف كثير من المتأخرين فظنُّوا أن التّأويل في الآية هذا معناه...."[62]

بحث أديب الصالح أيضا بإسهاب عن معنى التأويل في اللغة ،وعند السّلف ،وعند مَن أسماهم العلماء الأولين كالشافعي والطّبري ،وخلُص ـــ من خلال ما ساقه من الأمثلة والآثار ـــ إلى أنّ هؤلاء جميعا:"كانوا يستعملون التأويل في ضوء معناه اللغويّ ؛فإمّا تفسير وكشف لمعنى اللفظ ،أو حمله على معنى من معاني يحتملها .وكلا الطريقين ذات نسب إلى المعنى الأول الّذي هو الكشف والتفسير،والرجوع والمصير إلى ما ذكره الأوّلون في إيضاح معنى التّأويل واشتقاقه في اللغة ،ومن أين كان نسب الاشتقاق ."[63]

وبعد ذلك مباشرة أخذ في التعريف بالتأويل اصطلاحا بتفصيل كالّذي تعرضت له من قبل،حتّى وإنْ أخذ التّأويل معانيَ جديدة من النّاحية الاصطلاحية إلا أن خيطا رفيعا يربط بينه وبين معناه اللّغوي،ومن دقيق صنيع أديب صالح أن أظهر ـــ قبل الخوض في التفاصيل ـــ الفرق الكامن بين التأويل والتفسير الّذي استمده من كلام السابقين من المفسرين والأصوليين،فالتأويل الّذي يصرف فيه اللفظ إلى معنى آخر لا يفيد القطع بل يسير في ساحة الظّن ،أمّا التفسير فيكون فيه تبيين المراد من الكلام على سبيل القطع،عكس التأويل تماما ،ولهذا يحرم التّفسير بالرّأي دون التّأويل .[64]

---

[61]ابن تيمية ،نقض المنطق ،ت محمّد عبد الرّزاق حمزة و سليمان الصنيع ، مكتبة السنة المحمدية ـــ مصر ، ص 57 - 58 .

[62]مجموع الفتاوى،401/17 .

[63]تفسير النّصوص في الفقه الإسلامي،محمد أديب صالح،ط الثالثة،1404ه/1984م،المكتب الإسلامي ـــ بيروت،365/1

[64]المرجع نفسه ،366/1 .

عرض بعد ذلك لأقوال الأصوليين حول معنى التأويل اصطلاحا ،وناقشها وحاول الترجيح بينها،مظهرا الفروق التي تميّز بعضها عن بعض،ولم يعرض إلا لخمسة منها للجمهور ثمّ أردفها بتعريف آخر للزيدية :

أولها تعريف الجويني :"ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول،وإنّما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقا أو مفهوما "

ثانيها تعريف الغزالي :"احتمال يعضده دليل ،يصير به أغلب على الظّن من المعنى الّذي يدل عليه الظاهر ."

ثالثها تعريف الآمدي : 1 ـ " أمّا التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النّظر عن الصّحة والبطلان:فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر ،مع احتماله له."

2 ـ "أمّا التّأويل المقبول الصحيح فهو:حمل اللّفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله ،بدليل يعضّده."

فهاتان الصورتان من التعريف إنما بناهما على هذا المنوال ردّا على تعريف الغزالي،باعتبار صحة التأويل أو عدم اعتباره الصحةَ فيه ،وهو ملمح دقيق لا بد من اعتماده خصوصا إذا تعلق بنص ديني يوجب الاحتراز أكثر .وأديب صالح وإن اعترض عليه في بعض الأشياء إلّا أنّه يرجّحه على تعريف الغزالي.

رابعها تعريف ابن الحاجب :"هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحا."

وبعد عرضه لهذه التعاريف يعلّق عليها قائلا :"وفي اعتقادنا أنّ منهج بحث التّأويل ؛في تعريفه لغة،ثمّ اصطلاحا ،ثمّ التعرض بعد ذلك إلى وضع الموازين للحكم عليه صحة أو فسادا،قربا أو بعدا،كاف لاعتبار أنّ التأويل المقصود في الاصطلاح إنّما هو التّأويل الصحيح."[65]

وحريٌّ بهذا المقام أنْ أدعمه بمناقشة نفيسة لمثل تلك التعريفات وما أقيم عليها من الاحترازات بما نقله الزّركشي ـــ بعد أن أتى بتعريفات الغزالي والرّازي ـــ عن صاحب "**شرح الإلمام** " ابن دقيق

[65] تفسير النّصوص في الفقه الإسلامي،369/1 .

العيد القائلِ:"اعلم أنّ التّأويل صرف اللّفظ عن ظاهره،وكان الأصل حمله على ظاهره ،فالواجب أن يعضّد التّأويل بدليل من خارج ،لئلّا يكون تركا للظّاهر من غير معارض،وقد جعلوا الضابط فيه مقابلة الظاهر بالتّأويل وعاضِدِه ،وتقديم الأرجح في الظّن ،فإن استويا فقد قيل بالوقف ،وإن كان ما يُدْعى تأويلا لا ينقدح احتماله فهو باطل.

واعلم أن تقديم أرجح الظّنين عند التقابل هو الصّواب ،غير أنّا نراهم إذا انصرفوا إلى الظّن،تمسّك بعضهم بهذا القانون .ومن أسبابه اشتباه الميل الحاصل بسبب الأدلة الشّرعية بالميل الحاصل من الإلف والعادة والعصبية ،فإن هذه الأمور تحدث للنفس هيئة وملكة تقتضي الرّجحان في النفس بجانبها ،بحيث لا يشعر النّاظر بذلك ويتوهّم أنّه رجحان الدليل،وهذا محل خوف شديد وخطر عظيم يجب على المتقي الله أن يصرف نظره إليه ويقف فكرَه عليه ."[66]

يخرج بقول أديب صالح السّابق "**التّأويل الفاسد**" الّذي لم يستوف الشروط المستوحاة من قواعد اللغة وروح الشّرع ومبادئه العامّة ،والبداية تكون بعدم الجنوح إلى التّأويل ،"لأنه خلاف الأصل،ولا يعدل عن الأصل إلى خلافه إلا بدليل .

وعلى هديِ هذا الأصل ،وحفاظا على نصوص الشريعة من نزعات الهوى ،وضع الأئمة شروطا دلّهم عليها الاستقراء وما تمليه روح الشريعة والحفاظ على سلامة الخطاب كما يدركه أهل اللسان وأئمة الاستنباط ؛فهذه الشّروط لا يعتبر التّأويل صحيحا مقبولا إلا بتوفرها.فما استوفى شروطه فهو المقبول ،وإلا فهو الفاسد المردود ."[67]

وكما عبّر عن ذلك الزركشي بقوله : "وشرطه أن يكون موافقا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشّرع .وكلّ تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل .وقد فتح الشافعي الباب في التّأويل فقال :الكلام قد يحمل في غير مقصوده ،ويفصل في مقصوده ."[68]

---

[66]الزّركشي ،البحر المحيط في أصول الفقه ،ط الثانية ، 1413 هـــ / 1992م ،دار الصفوة ،القاهرة ،438/3 .

[67]المرجع نفسه ،380/1 .

[68]البحر المحيط في أصول الفقه ، 443/3 .

لا يرى ابن تيمية أيّ حَجر على من يريد تفهّم النّصوص ،ثمّ تأويلها على الوجه الّذي يجلو فيه المعنى المراد ،بما لا يصطدم مع قواعد الشرع وأصول العربية ،وفهوم السّلف ، فتأويل القرآن ـــ محكمه ومتشابهه ـــ بابه مفتوح أمام كلّ عالم راسخ ،وهو أبدا لا يَنسى أن يحدّد التأويل بمعناه الصحيح الّذي يساوي التّفسير الحامل لمعنى الكشف والبيان ،"وأمّا التّأويل بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه فهذا لم يكن هو المراد بلفظ التأويل في كلام السلف ،اللهمّ إلا أنه إذا عُلم أن المتكلّم أراد المعنى الّذي يقال إنه خلاف الظاهر جعلوه من التأويل الّذي هو التفسير لكونه تفسيرا للكلام وبيانا لمراد المتكلم به ،أو جعلوه من النوع الآخر الذي هو في الحقيقة الثابتة في نفس الأمر التي استأثر الله بعلمها لكونه مندرجا في ذلك لا لكونه مخالفا للظاهر.

وكان السلف ينكرون التأويلات التي تُخرج الكلام عن مراد الله ورسوله ،التي هي من نوع تحريف الكلم عن مواضعه ،فكانوا ينكرون التأويل الباطل ،كما ننكر قول من فسر كلام المتكلّم بخلاف مراد المتكلم ،وقد ينكرون من التأويل الذي هو التفسير ما لا يُعلم صحته،فننكر الشيء للعلم بأنّه باطل أو لعدم العلم بأنه حقّ ، ولا ينكرون التأويل الذي هو تفسير الكلام بما يبيّن مراد المتكلّم كما لا ينكرون ترجمة الكلام لمن لا يحسن اللغة ،وربما أنكروا من ذلك ما لا يفهمه المستمع أو تضرّه معرفته ،كما ينكرون تحديث الناس بما تعجز عقولهم عن معرفته أو تضرهم معرفته .."[69]

2 ـــــــــ تداخل ما بين التأويل والتّفسير:

كلّما بحث العلماء عن معنى التّفسير،أردفوه بالبحث عن معنى التّأويل،والعكس صحيح،وهذا اللفظان قد يتماثلان حينا ويتمايزان أحيانا أخرى ،والخلاف في ذلك مشهور.وهنا لا أتعرض لمعاني التفسير بشكل مفصّل ،بل باقتضاب شديد من خلال بيان الفروق الّتي ستؤكّد صحة اختياري لمصطلح التأويل بدل التفسير .

لم يرد لفظ "تفسير" في القرآن الكريم إلّا مرّة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [الفرقان/33]، بمعنى بيان ،على خلاف لفظ "تأويل" الّذي تكرر في سياقات متعدّدة

[69] ابن تيمية ،الرسالة الصفدية ،ط الأولى ،1423هـ / 2002م ،دار ابن حزم ـــ لبنان ،ص 290 .

ـــــــــ كما سيأتي ذكره أثناء البحث ـــــــــ ،وقد تعددّت معانيه ؛ولا شكّ أنّ الناظر في استعمالات القرآن لهذين اللفظين سيدرك الفروق بينها ،وأن أهمّ ملحظ في لفظ "التأويل" أنه ورد في مواضع "هي في الحقيقة بحاجة إلى الرّوية وإعمال الفكر ،وبحاجة إلى عمليّة عقليّة ،ولا أدلّ على ذلك من استعمال كلمة "تأويل" بجانب المتشابه وتأويل الرّؤى."[70]

وتلك الفروق يمكن تلخيصها من كلام السّيوطي والرّاغب الاصفهاني :

وجدت للسُّيوطي كلاما دقيقا في الفرق بين التّفسير والتّأويل، لم أجده عند كثير ممن تكلّم عنهما ، فبعد أن تناول حكم التفسير بالرّأي انتهى إلى أن " **التّفسير** الشهادة على الله تعالى والقطع بأنه عنى بهذا اللفظ هذا، فلم يَجُز إلا بنصّ من النّبي أو الصّحابة الّذين شاهدوا التّنزيل والوحي ،ولهذا جزم الحاكم بأن تفسير الصحابي مطلقا في حكم المرفوع، وأمّا **"تأويل"** فهو ترجيح المحتملات بدون القطع والشهادة على الله ـــ تعالى ـــ فاغتفر ، ولهذا اختلف جماعة من الصحابة والسّلف في تأويل آيات ولو كان عندهم فيه نصّ من النّبيّ ﷺ لم يختلفوا، وبعضهم منع التّأويل أيضا سدًّا للباب . "[71]

والأصفهاني هو أيضا قد أدرك بفكره الثاقب ،وحسّه اللغوي الفائق تلك الفروق الدقيقة بين اللّفظين "التّفسير" و"التّأويل"،وهي :

1 ـ التّفسير أعمّ من التّأويل ،فمثاله أن التّفسير يستعمل في الكتب السّماوية وغيرها ،أمّا التّأويل فأكثر ما يستعمل في الكتب السماويّة .

2 ـ أكثر ما يستعمل التّفسير في الألفاظ ويقصد بها المحسوسات،والتأويل في المعاني كتأويل الرّؤيا ،كأنّ هذا اللّفظ يصلح للأشياء الماورائية غير المحسوسة فوق ما تصلح لها كلمة **"تفسير"**،فلا يقال فسّر الرّؤيا

---

[70]فضل حسن عباس ،إتقان البرهان في علوم القرآن ،ط2 ،1430 هـــ / 2010 م ،دار النفائس ،الأردن ،184/2.

[71]السيوطي، تمام الدِّراية لقراء النُّقاية، المطبعة الميمنمية بمصر،دط ـــ دت، على هامش مفتاح العلوم للسِّكّاكي، ص24،وقد نسب السيوطي بعض ذلك الكلام إلى الماتريدي في إتقانه ،2/ 545 .

3 ـ التّفسير يستعمل في مفردات الألفاظ ،والتّأويل يستعمل في الجمل ،فمن أمثلة تفسير مفردات الألفاظ بيان معاني الغريب كالسّائبة والوصيلة والبحيرة ، ومن التأويل ما يستعمل مرّة عاما ومرّة خاصّا نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق ،وتارة في جحود الباري خاصة،وهلمّ جرّا .[72]

ومن الفروق بينهما أيضا عند السّيوطي ،أن التّفسير ما يتعلّق بالرّواية ،والتأويل ما يتعلّق بالدّراية ،وقيل التّفسير للمحكمات والتّأويل للمتشابهات .[73]

وقد لخّص ابن الجُزي أقوال العلماء في المسألة في ثلاثة أقوال :

الأول : أنهما بمعنى واحد .

الثاني : أنّ التّفسير للّفظ ،والتأويل للمعاني .

الثّالث :وهو الصواب :أنّ التّفسير هو الشرح ،والتأويل هو حمل الكلام على معنى غير المعنى الّذي يقتضيه الظاهر بموجب اقتضى أن يحمل على ذلك ويخرّج على ظاهره .[74]

هذه الفروق بين المصطلحين "التّفسير" ، و "التأويل" لا يجلب تهاجرا بينهما ،ولا تنافرا يعكّر صفو الاجتماع بينهما في النّص القرآني الذي يُقصد إلى معرفة دلالته القريبة أوالبعيدة، والظاهرة أوالخفية ،فلا مانع من التّصاقب ،إذ هذه "التّقابلات بين التفسير والتأويل ،وإن كانت تخصّص كلا منهما بمجال وبأسلوب نظره إلى النص ،فهي لا تقود إلى أي قطيعة جذرية بينهما يتحولان بموجبها إلى أوجه من التعارضات الّتي ينغلق فيها كلّ طرف على نفسه ويلغي الطرف الآخر .إنّ الوصل بين التفسير والتأويل عند علماء القرآن هو في منطلقه وصل بين زاويتين من النّظر إلى النّص تتكاملان

---

[72]الرّاغب الأصفهاني،مقدمة التفسير ،طبع في آخر كتاب (تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار) سنة 1329هـ،بالمطبعة الجمالية بمصر ،ص 402 .

[73]مقاليد العلوم في الحدود والرّسوم ،ص 53 .

[74]ابن جزي ،التّسهيل لعلوم التّنزيل ،د ت ـ د ط ،الدار العربية ، ص 7 .ينظر إبراهيم حقي ،علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير،ط1، 1425هـ/2004م ،مؤسسة الرّسالة ،215/2 .

في فهمه وبيانه ولا تتنافيان ؛فالنّص ليس مجموعة من العوالم الدلالية المتنافرة فيما بينها والمفكّكة الأوصال ليكون التفسير ممّا يتولّى جانبا منها،والتّأويل ممّا يتولى الجانب الآخر .

إنّ للنّص وحدته الّتي تنتظم مجموع تجلّياته الدّلالية في اختلاف مراتبها وتفاوتها ؛فإلى هذه الوحدة يؤول التّفسير والتّأويل ،ومنها يكتسبان معقوليتهما ويستمدان أسباب مشروعيتهما. لذا، لا يتعارض إمكان تفسير مفردات النّص وبسط ألفاظه الوجيزة مع إمكان تأويل جمله ووحداته المركّبة ؛كما لا يتعارض إمكان تفسير ما تنحسم معه جهات الاحتمال في النّص مع إمكان تأويل ما يرد فيه محتملا أكثر من وجه وأكثر من معنى ."[75]

3 ـــــــــ المفسّرون و التّأويل :

وحينما نرجع إلى أهل التّفسير ،وهم يطرحون أقوالهم حول قول الله ـــ تعالى ـــ من سورة آل عمران ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾ ﴾،فإنّنا سندخل مجالا آخر قد يختلف عمّا عرفناه عند الأصوليين وهم يطرحون مفاهيمهم حول هذا المصطلح " التّأويل ".

فالواو الواقعة في هذه الجملة من القرآن كانت كفيلة في تحويل معنى التّأويل من مفهوم إلى آخر،قد يكون بينهما من التفاوت ما قد يجعل أحدهما مقبولا صحيحا ،والثاني منهما مردودا فاسدا .

أثبت هنا تلك الخلاصة الدقيقة التي عبّر فيها الأمين الشّنقيطي عن ذلك الخلاف بأحسن تعبير،يقول عن تلك الواو الواقعة بين لفظ الجلالة "**الله**" ولفظ "**الرّاسخون**":"والتحقيق في هذا المقام أنّ الّذين قالوا هي العاطفة ،جعلوا معنى التّأويل التفسير وفهم المعنى كما قال النبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ "اللّهم علّمه التّأويل "أي التفسير وفهم معاني القرآن ،والرّاسخون يفهمون ما خوطبوا به وإن لن يحيطوا علما بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه .والّذين قالوا هي استئنافية جعلوا معنى التأويل

[75]الحيرش ،النّص وآليات الفهم في علوم القرآن ،ط1 ،2013 م ،دار الكتاب الجديد ،بيروت ـــ لبنان ، ص 137 .

حقيقة ما يئول إليه الأمر وذلك لا يعلمه إلا الله ،وهو تفصيل جيّد ولكنه يشكل عليه أمران:الأول قول ابن عباس ــ رضي الله عنه ــ:التّفسير على أربعة أنحاء تفسير لا يعذر أحد في فهمه ،وتفسير تعرفه العرب من لغاتها ،وتفسير يعلمه العلماء ،وتفسير لا يعلمه إلا الله ،فهذا تصريح من ابن عباس أنّ هذا الّذي لا يعلمه إلا الله بمعنى التفسير لا ما تَؤُول إليه حقيقة الأمر .

وقوله هذا ينافي التفصيل المذكور .الثّاني: أنّ الحروف المقطعة في أوائل السور لا يعلم المراد بها إلا إذا لم يقم دليل على شيء معيّن أنّه هو المراد بها من كتاب ولا سنّة ولا إجماع ولا من لغة العرب .فالجزم بأنّ معناها كذا على التعيين تحكّم بلا دليل ."[76]

وقد ذهب كثير من المفسرين كأبي القاسم بن حبيب النيسابوري ،والبغوي ،وغيرهما إلى أنّ "التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها ،تحتمله الآية ،غير مخالف للكتاب والسّنة من طريق الاستنباط.

فالتّأويل يكون **بالاستنباط الصادر عن أهل الاجتهاد** وهو جائز لمن توافرت فيه شروطه،"وهذا غير محظور على العلماء بالتّفسير ،وقد رخّص فيه أهل العلم،في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة/195] ،قيل :هو الرجل يحمل في الحرب على مائة رجل،وقيل :هو أن يقنط من رحمة الله،وقيل : الّذي يُمسك عن النّفقة ،وقيل :الّذي ينفق الخبيث من ماله ،وقيل : الّذي يتصدّق بماله كلّه ،ثمّ يتكفّف النّاس؛ولكلّ منه مخرج ومعنى."[77]

التّفسير أقسام أربعة(*) ،الّذي تعرفه العرب بمقتضى لسانها ،ما لا يعذر واحد بجهله لظهوره وعدم خفائه،كالنّصوص الدّالة على التوحيد ،ومالا يعلمه إلا الله .

---

[76]الشّنقيطي ،أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ،دط ــ دت ،عالم الكتب ــ بيروت ،1/ 272 .

[77]البرهان في علوم القرآن ،150/2 .

(*) روي هذا التّقسيم عن ابن عباس ــ رضي الله ــ :قال السيوطي أخرج ابن جرير الطبري وغيره عن ابن عباس قال :"التفسير أربعة أوجه :وجه تعرفه العرب من كلامها ،وتفسير لا يعذر أحد بجهالتهوتفسير يعلمه العلماء ،وتفسير لا يعلمه إلا الله ." ينظر الاتقان في علوم القرآن ،تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف ،2299/6 ؛ابن جرير الطبري،جامع البيان عن تأويل آي القرآن ،دط ،1405هـ /1984م ،بيروت ــ لبنان،34/1 .

تلك ثلاثةٌ أمّا الرابع منها فما "يرجع إلى اجتهاد العلماء ،وهو الّذي يغلب عليه إطلاق التّأويل ؛ وهو صرف اللّفظ إلى ما يؤول إليه ،فالمفسِّر ناقل ،والمؤوِّل مستنبِط ،وذلك استنباط الأحكام ،وبيان المجمل ،وتخصيص العموم .

وكلّ لفظ احتمل معنيين فصاعدا فهو الّذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه ،وعلى العلماء اعتماد الشّواهد والدّلائل ،وليس لهم أن يعتمدوا مجرّد رأيهم فيه .."[78]

فعندما يحتمل النص وجوها شتى ،ودلالات خفيّة ،تستخلص من النّص بإعمال العقل،وترجيح معنى على معنى ،لأن الأول منهما تحتفّ به قرائن مرجّحة بالرّغم من ظهور الثاني منهما ،فهذا التحوّل من الظاهر إلى الخفيّ هو التأويل ،فالتأويل توجيه للمعنى باتّجاه معيّن ،[79] وكما عبّر عنه الزّركشي :"صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني ."[80]

ويذهب ابن تيمية إلى أنّ التأويل ــ في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم ــ هو تفسير الكلام،سواء وافق ظاهره أو لم يوافق ؛وهذا التأويل يعلمه الراسخون في العلم ؛[81]ويؤكّد على هذا التّصور بردّه على من قال "إنّ التّأويل الّذي هو تفسيره وبيان المراد به لا يعلمه إلا الله،فهذا ينازعه فيه عامّة الصحابة والتابعين الّذين فسّروا القرآن كلّه ،وقالوا إنّهم يعلمون معناه ."[82]

يرى الباحث محمّد الحيرش أن مفهومي التفسير والتّأويل لا يستقران عند المفسرين على وتيرة واحدة ،فهما يتلوّنان ويتشكّلان حسب ما يوجههما إليه هذا المفسّر أو ذاك ،يتدثّران بدثار

---

[78]المرجع نفسه ،166/2 .

[79]ينظر حسين حامد الصالح،التأويل اللغوي في القرآن الكريم :دراسة دلالية ،ط1 ،1426هـ /2005م ،دار ابن حزم ،بيروت ــ لبنان ،ص 18 .

[80]البرهان في علوم القرآن ،148/2

[81]مجموع الفتاوى ،36/5

[82]درء تعارض العقل والنقل ،ابن تيمية ،ت السيد محمّد السيّد و سيد إبراهيم صادق ، 1428 هـ / 2006م ،دار الحديث ــ القاهرة ،219/1 .

"الاختلاف الّذي يقود إلى عدم المقايسة بين أنظار المفسرين المذهبية إلى النّص فإن ذلك ينعكس مباشرة على المفهومات والآليات الّتي تعتمدها هذه المعرفة في التعامل مع النّص؛منها على الخصوص ما يتصل بالمفهومين اللّذين نحن بصددهما ،أي بمفهومي التّفسير والتّأويل الّذين يتلوّنان بذلك الاختلاف ،وينطبعان عند كلّ مفسّر بملامحه ومضامينه المذهبية.لهذا أكدنا أن استعمالاتهما من قبل المفسِّرين لا تنهض على إطار من التّحديدات النّاجزة ،بل يوظّفهما كلّ مفسّر بما يتلاءم ومرجعيته المعرفية والمذهبية ." [83]

4 ـــــــ مجالات التأويل وشروطه :

حتى لا يقع النّاظر في النّصوص الشّرعية والمؤوِّلُ لها في مخالفة قصد الشارع من مراده،فلا بدّ من معرفة حدود التأويل ومجاله الّذي يكون فيما دون " **القطعيات** وأساسيات الشّريعة ، ذلك ، لأن النّص القطعي أو المفسَّر،إرادة الشّارع فيه بيّنة ،والتأويل تغيير لهذه الإرادة الواضحة ،وذلك لا يجوز ،لأنّ الاجتهاد مهمته تبيين إرادة المشرّع ،وتحريمها ،لأنها تمثّل الحقّ والعدل ،وقد أفصح عنها الشارع بنص قاطع ،وتغييرها بالتّأويل خروج عن الحق والعدل،وذلك لا يجوز في جميع الشرائع،لأنّه تشريع جديد ،**وهو افتئات على حقّ المشرِّع في التّشريع ،ومضادّة لشرعه** ،وكلّ ذلك باطل،فالنّصوص المفسَّرة وكذلك المحكمة،من النّظام الشّرعي العام ،لا مجال للتّأويل فيها ."[84]

ويزيد الدّريني المسألة وضوحا ،ثمّ يوجّهها توجيها صارما وفق حدود ضابطة دقيقة تمنع عنها ما يشوِّهها ،أو يَشُوبها من أخلاط التّزييف والتّحريف ،أو يزلّ بها عن موقعها المرسوم،أو يمحو ما ظهر من معالمها ،فلا تسمح تلك الحدود الضابطة لانفتاح الباب لمن يحاول الولوج إلى ساحة النصوص الشّرعية والقطعية منها على وجه الخصوص (**القطعيات**) من القرآن أو السنة ،فلا تخرج بذلك عن الإطار المشروع,أو المسموح به لغة وعقلا للتّأويل،فيكون حينذاك صحيحا لا خاطئا،وخادما للوحي لا هادما ،ودالّا على المعنى المراد لا صادّا عنه،وبيان ذلك:"أنّ النّص إذا كان مفسَّرا **قاطع**

---

[83]الحيرش ،النّص وآليات الفهم في علوم القرآن ،ط1 ،2013 م ،دار الكتاب الجديد ،بيروت ـــ لبنان ،ص 126 .

[84]فتحي الدّريني،بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله ،ط1 ،1414 هـ / 1994 م ،مؤسسة الرسالة،بيروت ـــ لبنان،148/1 .

الدلالة على معناه ،وثابتا وروده من المشرع يقينا فإن ذلك المعنى يصبح حينئذ متعيّنا فهمه من النص ،لأنه لا يحتمل معنى آخر،وبذلك يسفر النص نفسُه عن إرادة المشرّع على نحو يقيني لا مجال للاجتهاد فيه ،لأن إرادة المشرع تكون حينئذ مفسَّرة واضحة بصورة قاطعة ،وكلّ اجتهاد يؤدي إلى صرف هذا المعنى إلى آخر ،أو بعبارة أخرى **تأويله** ،يعتبر خروجا على العدالة نفسها التي تجسّدت في هذا النّص الصريح القاطع،وذلك **محرَّم** لا يجوز المصير إليه بالإجماع .

ومن هنا قرّر الأصوليون القاعدة المعروفة :أن (**لا اجتهاد في مورد النّص المفسَّر أو القطعي**) .

و**التّأويل** ضرب من **الاجتهاد بالرّأي** كما علمت.

ـــ وتأسيسا على هذا ،(**فالقطعيات**) من نصوص الشّريعة ليست داخلة في نطاق التّأويل، لأن المشرع إذ حدّد مراده بنص صريح قاطع ،إنّما قصد إلى استبعاده من أن يكون مثارا للاجتهاد بالرّأي والتأويل لما يأتي :

1 ـــ إما لكون النص يتعلق بحقائق ثابتة ،كما في العقائد .

2 ـــ وإمّا لكونه يتعلّق بمصلحة جوهرية ثابتة دائمة لا تتغيّر بتغيّر الأزمنة والأمكنة،كفرائض الإرث ، أو العقوبات النّصيّة على الجرائم الكبرى التي تقع في المجتمع .

3 ـــ وإمّا لكونه يقرّر قاعدة ترسم منهجا تشريعيا في الاجتهاد ،[وهناعدّد مجموعة من القواعد الفقهية بلغت سبع عشْرة قاعدة ،يضيق المقام لذكرها هنا،منها ما يرسم ـــ حسب تعبيره ـــ **خططا تشريعية منهجية للاجتهاد بالرّأي** .....].

4 ـــ وإمّا لكون النّص الصّريح القاطع يتعلّق بأمهات الفضائل ،وأصول الأخلاق،والكمالات النّفسية ."[85]

و لم يغفل الدريني ضرورة التفريق بين ما هو قطعي من النصوص وما هو غير قطعي ـــ في مجال التشريع دائما ـــ لأن التأويل في الأُولى منها يقع في غير محلّه ،وأمّا تلك القواعد التّشريعة

---

[85]فتحي الدريني ، أصول التّشريع الإسلامي ،ومناهج الاجتهاد بالرّأي ،1398هـ / 1977م ،مطبعة دار الكتاب،دمشق،ص 170 ـــ 174 ؛ والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرّأي في التشريع الإسلامي ،ص 149 ـــ 150 .

الخاصة بالعملية الاجتهادية فلا تصلح مجالا للاجتهاد فيها بالرّأي لأن ذلك قلب للعمل التّشريعي الّذي يكون بها كما ظهر في كلام سابق ، فالمقصود عند المتشرعة من الفقهاء والأصوليين أوالناظرين من الإصلاحيين في النّصوص تأويلا وتنظيرا وتجديدا هو التفرقة بين ما يصلح من تلك النصوص للنّظر والاجتهاد وما لا يصلح ،فالقطعي له حماه الّذي لا يجوز الوقوع فيه ،أما غير القطعي فالتأويل فيه بالاجتهاد بالرأي فسائغ وفق القواعد الضّابطة ،وقد وضع الدّريني لذلك ميزانا لا يرى الحَيْد عنه في تتمة كلامه السابق قائلا:"غير أن ما يعنينا هنا (**النصوص القطعية**) المتعلّقة بالتّشريع فيما عدا القواعد التشريعية والفقهية التي ترسم مناهج تشريعية ،للاجتهاد بالرأي تعصمه من الوقوع في الزلل والخطأ ، وهي قواعد مجمع عليها،ومثال ذلك : الحكم الفرعي العملي الثابت بنص صريح قاطع لا مجال للاجتهاد بالرأي في صرفه عن معناه ،كما قلنا ، لأنه متعلق بمصلحة حقيقية ثابتة ، وإرادة الشارع منه صريحة .

ومن هنا لا يتفق التّأويل في معناه الأصولي ـــ بما هو تبيين لإرادة المشرّع من النص،بالتصرف في معناه ، ولا سيما عند التعارض ـــ مع النصوص المفسّرة أو المحكمة إذ التأويل قد فقد دوره في التبيين في هذه النصوص ؛لأنها بيّنة في ذاتها ؛وإنما يتخذ مجاله في النصوص المحتملة ، ولو كانت واضحة ،لأن ظهورها لا ينفي **الاحتمال** ،وهو ما يسمى عند الأصوليين من الحنفية **بالظاهر والنّص.**"[86]

عدَّد الزّركشيّ مجالات التّأويل ،فالأوّل تأويل الفروع وهو محلّ وفاق ،أمّا الثاني فمجال العقائد كأصول الدّيانات وصفات الباري الذي اختلفوا فيه ثلاثة مذاهب:

أحدها :لا مدخل للتأويل فيها ،وتجرى على ظاهرها ،ولا يؤوّل شيء منها ،وهم المشبّهة.

الثّاني : أنّ لها تأويلا ،ولكنّا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التّشبيه والتّعطيل، لقوله: ﴿**وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ** ۝٧﴾ [آل عمران] ،*قال ابن برهان:وهذا قول السّلف* .

الثّالث:أنّها مؤوّلة ،وأوّلوها؛ الأوّل باطل ،والآخران منقولان عن الصحابة ،فنُقل الإمساك عن أمّ سلمة ـ رضي الله عنه ـ لأنّها سئلت عن الاستواء،فقالت:"الاستواء معلوم والكيف مجهول،والإيمان

---

[86]المناهج الأصولية ،150 ـــ 151 .

به واجب،والسّؤال عنه بدعة "،وكذلك سئل عنه مالك ،فأجاب بما قالت أم سلمة إلا أنّه زاد فيه أن من عاد إلى هذا السؤال أضرب عنقه ،وكذلك سئل عنه سفيان الثّوري ،فقال:أفهم من قوله ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه] مثل ما أفهم من قوله﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ۝١١ ﴾ [فصلت] ونُقل التأويل عن عليّ وابن مسعود وابن عباس وغيرهم .[87]

ثمّ علّق الزّركشي على تلك الآراء بقوله :"ومنشأ الخلاف بين الفريقين :أنه هل يجوز أن يكون في القرآن شيء لا يعلم معناه ؟ فعندهم يجوز .ولهذا منعوا التّأويل ،واعتقدوا فيه التّنزيه على ما يعلم الله، وعندنا لا يجوز ذلك ،بل الرّاسخون يعلمونه ،وعليه انبنى عليه الخلاف السابق في الوقف على: "**الرّاسخون**"[آل عمران/7] ...."[88]

من أجلِّ الاحترازات الّتي ينبغي أن تُصطحب أثناء التّأويل وأدقِّها ،وأجمعِ القواعد وأعدلِها ما قاله ابن دقيق العيد أثناء اشتغاله بتفسير النّصوص كما صنع المجتهدون من الّذين تُساوق آراؤهم قواعد الشرع لا يحيدون عنها :"ونقول في الألفاظ المشكلة إنّها حقّ وصدق على الوجه الّذي أراده،ومَن أَوّل شيئا منها فإن كان تأويله قريبا على ما يقتضيه لسان العرب وتفهَمُه في مخاطباتها لم ننكر عليه،ولم نبدّعه وإن كان تأويله بعيدا توقّفنا عنه،واستبعدناه،ورجعنا إلى القاعدة في الإيمان بمعناه مع التّنزيه ."[89]

ثمّ يستدرك عليه الزّركشي متمِّما جودة القاعدة ،دفعا لكلّ إيهام مضلّل قائلا :"وحيث ساعد التأويلَ لغةُ العرب فلا يُقطع بأنّه هو المراد ،فالله أعلم بمراده ؛بل نقول يجوز أن يكون المراد كذا،وقد يترجّح ذلك بالقرائن المحتفّة باللّفظ ."[90]

جاء في كلام الألوسي ـــ وذلك من تحقيقاته ـــ أن ابن دقيق العيد توسّط في مسألة التأويل،كما يَحتمل أنّه لم يخرج ما قاله ـــ أي ابن دقيق المدقّق ـــ من المتشابه حين قال :"إذا كان التأويل قريبا من لسان العرب لم يُنكر ،أو بعيدا توقّفنا عنه وآمنا بمعناه على الوجه الّذي أريد به مع

---

[87]البحر المحيط في أصول الفقه ،439/1- 440 .

[88]المرجع نفسه ،1/ 440 .

[89]البحر المحيط في أصول الفقه ،441/3 .

[90]المرجع نفسه ،441/3 .

التَّنزيه ،وما كان معناه من هذه الألفاظ ظاهرا معهودا من تخاطب العرب قلنا به من غير توقُّف ،كما في قوله :﴿ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ الزّمر/ 56 ،فنحمله على حقّ الله ــ تعالى ــ وما يجب له ،فليُفهم هذا المقام ،فكم زلّت فيه أقوام بعد أقوام ."[2]

بمقتضى تلك الشروط الصارمة تكون مراتب التأويل ثلاثا ،حدّدها الجويني بقوله :

1 ــ التأويل المقبول :وذلك حين يقوم الدليل الّذي يقوى الدليل على صرف الكلام عن ظاهره .

2 ــ التأويل غير السائغ :وذلك حين لا يقوى الدّليل على صرف النّص عن ظاهره إلى معنى محتمل ،فهو مردود .

3 ــ التعارض : وذلك حين يستوي المؤوّل وما عضّد التأويل به .[3]

الزّركشي يؤكّد في كلامٍ له على تلك المراتب نفسها بقوله :"يُعتبر المؤوَّل بما يعضّد التأويل به ، فإن كان ظهور المؤوَّل زائدا على ظهور ما عُضِّد التّأويل به ،فالتّأويل مردود.وإن كان ما عُضّد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به .وإن تساويا ،وقع ذلك في رتبة التعارض ."[4]

وممّا ينبغي مراعاته في عملية التّأويل تلك القاعدة المعرفية في التّفسير التي تمكّنه من فهم المعاني الأساسية للقرآن الكريم تسبق التّدبّر،وفق الآليات الّتي وضعها من ألَّفوا في علوم القرآن و لم يتوانوا في تحديد أبجديات الفهم الصّحيح للقرآن الكريم ،فعلماء القرآن"جعلوا التّفسير سابقا على التّأويل وممهِّدا له ؛ إذ لا يمكن الخوض في تأويل النّص دون أن يكون المؤوِّل قد فعّل المتطلبات الّتي ترجع إلى خطوة التّفسير ،واستكمل إعمال الآليات والإجراءات المرتبطة بها."[1]

---

[2] روح المعاني ،89/3.

[3] عبد الرحمان العكّ ،أصول التّفسير وقواعده ،ط5 ،1428هـ / 2007م ،دار النفائس ،بيروت ــ لبنان ، ص59.

[4] البرهان في علوم القرآن ،2/

[1] النّص وآليات الفهم في علوم القرآن ،ص 138 .

وقد حذر العلماء من " التّهاون في حفظ التّفسير الظّاهر بل لا بدّ منه أوّلا ؛ إذ لا يُطمع في الوصول إلى الباطن قبل الظاهر ،ومن ادّعى فهم أسرار القرآن ،و لم يُحكم التّفسير الظّاهر فهو كمن ادّعى البلوغ إلى صدر البيت ،قبل أن يجاوز الباب ."[2]

المبحث الثّاني:روافد وضوابط :

1 ـــــــ إشكالية المتشابه والمحكم :

لدينا صنفان من النّصوص ،المتشابه والمحكم ،وقد يكون الأوّل منهما المجالَ الأوسع للتّأويل،ولكن لا يمنع هذا أن يشمل التّأويل كلّ نص يحتمل معانٍ متعددة ، قد يُرجَّح بعضها على بعض ؛ولكن ينصرف فكر كثير من النّاس إلى أن التأويل قد لا يصلح إلّا مع المتشابه،أو أنّ التأويل لم يُعرف إلا مع تلك النصوص العقدية كآيات الأسماء والصفات والمقطّعات وغيرها ،وهذا له حظ من الحقيقة ،ولكن ليست هي كلّ الحقيقة .

لا أرى الكلام دقيقا عند الذين يحصرون التّشابه في آيات الأسماء والصّفات وسائر الغيبيات،وأنّ آيات الأحكام ليس فيها مجال للتّشابه كما قال أبو زهرة :"إن الآيات التي اشتملت على التّكاليف ،وبيان الأحكام التي هي قوام الشّريعة الإسلامية ليس فيها التشابه قط .بل كلها بيّن واضح ،إما في ذات نفسه ،وإما ببيان النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ ،لأن النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ قال :"**تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها** "(*)إذ لا يمكن أن يكون التكليف في شيء غير واضح ولا بيّن ."[1] ؛وقال أيضا في تفسيره إن الذي " يستخلص من مصادر الشريعة ومواردها أن الآيات المتشابهة لا يمكن أن يكون موضوعها حكما تكليفيا من الأحكام التي كلّف عامة المسلمين أن يقوموا بها ،وإنّه لا يمكن أن تكون آية من آيات الأحكام التكليفية قد انتقل النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ إلى الرفيق الأعلى من غير أن يبيّنها ،ولا تشابه فيها بعد بيّنتها السنّة النبويّة،لأن الله يقول :﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

---

[2] الاتقان في علوم القرآن،561/2 .

(*) صحيح رواه أحمد (4 / 126) ، وابن ماجه (43) ، والحاكم (1 / 96) ، وابن أبي عاصم (48 ، 49) .

[1]أبو زهرة ،أصول الفقه ،دار الفكر العربي ،ص 106 .

إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل/ ٤٤] ولا شكّ أنّ من أوّل بيان ما نزل إليهم بيان الأحكام التكليفية ،ولو تصوّر أحد أنّ من آيات القرآن التي تشتمل على أحكام تكليفية لم يبيّنه النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ لكان معنى ذلك أن الرسول الكريم لم يبلّغ رسالة ربّه،وهذا مستحيل .لذلك نقول جازمين :إنّه ليس في آيات الأحكام آية متشابهة ،وإن اشتبه فهمها على بعض العقول لأنّه لم يطلّع على موضوعه فليس ذلك لأنها متشابهة في ذاتها ، بل لاشتباه عند من لا يعلم ،واشتباه من لا يعلم لا يجعل آية في القرآن متشابهة . "[2] ،و هذا لا يسلّم له،ولو كان الأمر كذلك لما وجدنا لاتساع حجم الاختلاف بين الفقهاء مساغا ،ولـــمّا اتسعت رقعته حتى شمل معظم أحكام الشريعة؛فأغلب خلافهم كان السبب فيه اختلاف فهمهم للنصوص،لتفاوت وضوحها،وتعدد دلالاتها ،كالّذي في الكلالة التي قال فيها أبوبكر ـ رضي الله عنه ـ برأيه كما قال "**إنّي قد رأيت في الكلالة رأيا ،فإن كان صوابا فمن الله وحده لا شريك له ،وإن يكن خطأ فمنّي والشيطان،والله منه بريء،إن الكلالة : ما خلا الولد والوالد** "**؛وقال فيها أيضا "**إنّي سأقول فيها أقول فيها برأيي..**"*** ؛ وإن مسألة الكلالة حيّرت عمر بن الخطاب حتى وهو في النزع بعد طعنة أبي لؤلؤة المجوسي،وكان يقول:"أتى عليّ حين **ولست أدري ما الكلالة** "* وكان يقول أيضا حين خلافته بعد أبي بكر : " **إنّي لأستحي من الله أن أخالف أبا بكر**"**، وكان عمر يرى رأيا آخر ،فعن ابن عباس ، قال : **كنت آخر الناس عهدا بعمر** ـ رضي الله عنه ـ **فسمعته يقول ما قلت ،قلت :وما قلت ؟قال: الكلالة : من لا ولد له**"***،وبقي عمر يستشكل أمر الكلالة وقد تلقّى آية الكلالة عن حذيفة بعدما تلقاها عن رسول الله وهم في سفر يومئذ ، وسأله عنها عمر مرّة أخرى ـــ في خلافته ـــ فقال له حذيفة :" **والله لا أزيدك شيئا أبدا ، قال وكان عمر يقول: اللهم إن كنت بيّنتها له فبيّنها لي**" ؛

---

[2] أبو زهرة ،زهرة التفاسير ،(دط ،دت) ،دار الفكر ـــ القاهرة ، 2/ 1114 .

** رواه الدارمي في سننه (2 / 462) والبيهقي في السنن الكبرى (6 / 223) .

*** رواه الدارمي في سننه (2 / 462) والبيهقي في السنن الكبرى (6 / 223) .

* رواه ابن جرير الطبري في نفسيره [6 : 476]

** الطبري ،جامع البيان عن تأويل آي القرآن ،1405 هـــ / 1984 م ،دار الفكر ـــ لبنان ، 4/ 284 .

*** المرجع نفسه 286/4 .

وعن معدان بن أبي طلحة ،إن عمر بن الخطاب خطب الناس يوم الجمعة ،فقال :" **إني والله ما أدع بعدي شيئا هو أهمّ إليّ من أمر الكلالة ،وقد سألت عنها رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيها ، حتى لكمني في نحري وقال: تكفيك آية الصيف ،التي أنزلت في آخر سورة النساء،وإن أعش أقض فيها بقضية لا يختلف فيها أحد قرأ القرآن**."[****]، ذلك التردّد من عمر في أمر الكلالة واستمرار استشكالها طول تلك المدّة دليل اشتباهها عليه،إلى أن وافته المنية و لم ينشر ما سطّره فيها في كتاب كان يستخير في بثّه بين الناس ،ولكن لم يتحقّق له ذلك .

والتّشابه يكون عند احتمال المعاني التي تقتضي تأويلا،وحينما أقول التأويل إنما أقصد به جميع معانيه التي سبق ذكرها في التعاريف ،وقد استعملها جميعا الطبري في تفسيره كما أكد عليه الدّريني في بحثه (**التّأويل أصلا منهجيا عقليًّا في تفسير الإمام الطبري**) [(1)]،أما استشهاد أبو زهره بذلك الحديث فتحجير لواسع ،إذ المحجة البيضاء في كل ما أكرم الله به المؤمنين في هذا الدين ،في العقائد والأخلاق والأحكام،فتلك هي النعمة المعبَّر عنها في قوله تعالى :﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ ﴾ [المائدة/3] ،ولا أدري أيضا لِمَ علّق الشيخ ذلك البيان النبوي الذي في قوله:﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ بآيات الأحكام والمحكم وخصّها بهما دون المتشابه وهذا تحكم .

وقد أجابنا أبو زهرة بنفسه عن وجود الاشتباه في آيات الأحكام ولا يمكن أن يكون الأمر إلا كذلك ،ذلك وإن لم يصرح به ،ولكن فحوى كلامه يدل عليه ،في قوله :" من التأويل تأويل النصوص الخاصة بالأحكام التكليفية ....." [(1)]، ثمّ أخذ يعدّد أشكال التأويل كتخصيص اللفظ العام وهو أوضح أبواب التأويل ـــ بتعبيره ـــ ،وتقييد المطلق ،وضرب لذلك أمثلة ،فهل التأويل في مثل تلك المواضع لا يكون عن اشتباه ؟حتى ولو كان آنيا .

[****] المرجع نفسه ،42/6 - 44 .

[(1)] ينظر فتحي الدّريني،دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر ،ط الأولى ،1408هـ / 1988م ،دار قتيبة،بيروت ـــ لبنان، 275/1.

[(1)] أصول الفقه،ص107 .

والأصوليون يعرّفون المتشابه بقولهم :"هو اللفظ الذي يخفى معناه ، ولا سبيل لأن تدركه عقول العلماء ،كما لم يوجد ما يفسره تفسيرا قاطعا أو ظنيا من الكتاب أو السنة،وفي هذه الحال لا يسع العقل البشري إلا التسليم والتفويض لله ربّ العالمين .."[2]،ولكن الحقيقة أن التّسليم لم يقع بإطلاق فإنْ سلّم البعض فقد أوّل آخرون سواء قطعوا بالمعنى أو لم يقطعوا،وأنّ القرآن قد أُوِّل من أَوَّلِه إلى آخره ،"ولم يزل المفسّرون يفسِّرون ويؤوّلون كلّ آية ولم نرهم **وقفوا عن شيء من القرآن**،وقالوا هذا متشابه لا يعلمه إلا الله ؛بل فسّروا الكلّ."[3]

وابن تيمية أطال النَّفَس في الكلام عن متعلقات التّشابه في النّصوص الشّرعية ،وهو ممّن يرى أن الراسخين يعلمون تأويل القرآن المحكم منه والمتشابه،كما كان الصحابة يؤوّلون القرآن كلّه،والتّأويل عنده هو التّفسير ـــ وقد سبق ذكره رأيه ـــ ، والمتشابه أيضا عنده يشمل آيات الأحكام،"فما في القرآن آية إلا وقد تكلّم الصحابة والتابعون لهم بإحسان في معناها ،وبيّنوا ذلك،وإذا قيل فقد يختلفون في بعض ذلك ،قيل كما قد يختلفون في آيات الأمر والنهي،وآياتُ الأمر والنهي اتفق المسلمون على أن الرّاسخين في العلم يعلمون معناها،وهذا أيضا ممّا يدل على أن الرّاسخين في العلم يعلمون تفسير المتشابه ،فإنّ المتشابه قد يكون في آيات الأمر والنّهي ،كما يكون في آيات الخبر ،وتلك ممّا اتفق العلماء على معرفة الرّاسخين لمعناها،فكذلك الأخرى ،فإنه على قول النّفاة لم يعلم معنى المتشابه إلا الله ،لا ملَك ولا رسول ولا عالم ،وهذا خلاف إجماع المسلمين في متشابه الأمر والنّهي ."[1]

---

[2] أصول الفقه ،ص 105 .

[3] عبد العزيز بن أحمد البخاري ،كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي،ط الأولى،1418هـــ/ 1997م،دار الكتب العلمية ـــ لبنان ،88/1 .

[1] ابن تيمية ،مجموع الفتاوى ، 397/17 .

لذلك تعدّدت تعريفات المتشابه،قال بعضهم "المحكم ما وضح معناه والمتشابه نقيضه"،وقيل "المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا ، والمتشابه ما احتمل أوجها."(***)،وقيل "المحكم ما يدرى تأويله وتنزيله ،والمتشابه ما لا يدرى إلا بالتّأويل ."[2]

ومن الكلام الجزل الّذي يحمل كلمة الفصل قول أبي بكر بن العربي المُعافري ـــــــــ بعد أن سرد الأقوال في معنى المتشابه ـــــــــ :"**والصحيح أن المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما افتقر إلى غيره** "[3]،فكذلك هي آيات الأحكام ،منها عام يحتاج إلى دليل التّخصيص،ومطلق يفتقر إلى دليل التّقييد.

والقرطبي أثناء تفسيره لآية آل عمران في المحكم والمتشابه ،يفرّق بينهما فيما له علاقة بالبيان قوّة وضعفا ،وضوحا وغموضا ،نسخا وإحكاما ،قائلا ـــ في ذلك ـــ بأنّه "لا شك في أن ما كان واضح المعنى لا إشكال فيه ولا تردّد ،إنّما يكون كذلك لوضوح مفردات كلماته وإتقان تركيبها؛ومتى اختلّ أحد الأمرين جاء التّشابه والإشكال "[1]،ثمّ يذكر أن للمتشابه عند خويز منداذ ـــ فقيه مالكي ـــ وجوها كالّذي يتعلّق به الحكم ممّا اختلف فيه العلماء أيّ الآيتين نسخت الأخرى،وكقول عليّ وابن عباس في الحامل المتوفّى عنها زوجها تعتدّ أقصى الأجلين ،فكان عمر وزيد بن ثابت وابن مسعود وغيرهم يقولون وضع الحمل،ويقولون سورة النساء القصرى (*)نسخت أربعة أشهر وعشرا ،وكان عليّ وابن عباس يقولان لم تنسخ .[2] ذلك واحد من الأمثلة

(***) أُثبِت هنا بزيادة لم يثبتها التهانوي أرى أهميتها وتأثيرها في إظهار ما اخترته "المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا ،فلم يحتج إلى نظر وتدبّر، والمتشابه ما احتمل أوجها ،واحتاج إلى تأمّل وتفكّر في الوقوف على المراد به."،ينظر السّمعاني،القواطع في أصول الفقه ،ط الأولى ،1432هـ / 2011م،دار الفاروق ـــ الأردن ،405/1 .

(2) التهانوي ،كشّاف اصطلاحات الفنون ،ط الثالثة ،1434 هـ / 2013 م ،دار الكتب العلمية ،بيروت ـــ لبنان ، ص 547 ـــ 548 .

(3) ابن العربي،قانون التأويل ،تحقيق محمد السليماني ،ط الثالثة،2014 م،دار الغرب ـــ تونس،ينظر إلى الهامش ص 373 .

(1) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ط الثانية ،تحقيق إبراهيم أطفيش ، 1376 هـ / 1957 م ، دار الكتب المصرية ـــ مصر،11/4 .

(*) هي سورة الطلاق ،ومراده منها ﴿ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ ﴿٤﴾ ﴾ .

(2) ينظر المرجع نفسه .

التي سردها القرطبي ممّا عدّه من المتشابه،وأقول لأبي زهرة أين بيان الرّسول لحُكم المعتدّة ،ألم يترك ذلك لاجتهاد الصّحابه وبيانهم ،وذلك شكل من أَشكال التأويل المختلَف فيه عند ورود الإشكال والتّشابه في النّص نفسه.

أرى القول الفصل في مسألة التّشابه ما اهتدى إليه(*) أبو إسحاق الشّاطبي في تقسيمه المتشابه إلى قسمين ،بل هناك ثالث ـــ حسْبَه ـــ راجع إلى مناط الأدلة ، وقد يكون فيه توجيه لتعريف الأصوليين(**) ،ولو أن الأصوليين أضافوا إليه قيد (**الحقيقي**) لكان أدقّ ،ولَمَا كان بحثُ المتشابه خاصّا بأصول الدين .

الأوّل: متشابه حقيقي

وهو ما لا يهتدى إلى معناه ـــ وهو قليل ـــ والواجب فيه الإيمان به، فهو ـــ عنده ـــ المراد بالآية،ومعناه راجع إلى أنه لم يُجعل لنا سبيل إلى فهم معناه ،ولانصب لنا دليل على المراد منه ؛فإذا نظر المجتهد في أصول الشّريعة وتقصّاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يُحكم له معناه ،ولا ما يدلّ على مقصوده ومغزاه ؛ولا شكّ في أنّه قليل لا كثير ، ولا يكون إلا فيما لا يتعلّق به تكليف سوى مجرّد الإيمان به .[1]

(*) قد يبدو أن هذا التقسيم من ابتكارات الشاطبي إذ لم يَعْزُه إلى أحد ،ولكن لابن تيمية ـــ كما في فتاويه ـــ كلام عن المتشابه بنوعيه،يقترب كثيرا من المعنى الّذي أراده الشّاطبي في موافقاته؛ يقول ابن تيمية :" وأمّا التّأويل الّذي هو الحقيقة الموجودة في الخارج فتلك لا يعلمها إلا الله ،ولكن قد يقال هذا المتشابه الإضافي ليس هو المتشابه المذكور في القرآن ،فإن ذلك قد أخبر الله أنه لا يعلم تأويله إلا الله ،وإنما يُشكِل على كثير من الناس آيات لا يفهمون معناها،وغيرهم من النّاس يعرف معناها ...." مجموع الفتاوى ،381/17 .

(**) وقد انبر وراءهم الكثير ممّن ألّف في أصول الفقه ،أبو زهرة ،ومصطفى شلبي ،وعبد الكريم زيدان ، وأكّدوا ذلك بكلامهم،أمّا الأوّل فقد سبق أن نقلت شيئا من كلامه ، أمّا شلبي فيقول :" ثمّ إن المتشابه بهذا المعنى لم يقع في النصوص التشريعية من القرآن والسنة،لأن المطلوب منها العمل بمضمونها ،ولا يعقل أن يكلّف المولى سبحانه عباده بالعمل بنصّ لا يستطيعون معرفة المراد منه ." أصول الفقه الإسلامي ص 469 ؛كما يقول زيدان :" ان الألفاظ المتشابهة لا توجد في آيات وأحاديث الأحكام الشرعية العملية كما ثبت ذلك بالاستقراء ،لأن نصوص الأحكام يراد بها العمل والتّطبيق لا مجرّد الاعتقاد ،ولايمكن العمل بها إذا كانت متشابهة ،وحيث إنها شرعت للعمل بمقتضاها فيلزم أن لا يكون فيها أيّ اشتباه أو تشابه ." الوجيز في أصول الفقه ،ط الأولى 1422 هـــ / 2002 م،الرسالة ـــ لبنان ، ص 353 .

(1) الموافقات ،91/3 .

والثّاني :متشابه إضافي[***]

وهذا القسم ليس بداخل في صريح الآية ،وإن كان في المعنى داخلا فيه؛لأنه لم يصر متشابها من حيث وضع في الشريعة ،من جهة أنه قد حصل بيانه في نفس الأمر ،ولكنّ النّاظر قصَّر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعا للهوى .فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة ،وإنّما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة ..[2]

والثّالث:تشابه عائد إلى مناط الأدلة

وليس عائدا إلى الأدلة ،ومثاله النهي عن أكل الميتة واضح،والإذن في أكل الذّكية كذلك؛فإذا اختلطت الميتة بالذّكية حصل الاشتباه في الأَكول[3]،لا في دليل تحريمه أو تحليله ؛ولكن جاء الدليل المقتضي لحكمه في اشتباهه ،وهو الاتقاء حتى يتبيّن الأمر،وهو أيضا واضح لا تشابه فيه .

قد يتساءل المتسائلون عن سرّ ورود المتشابه في القرآن ،وعن سبب وقوعه فيه ،وهو سؤال وجيه ،وتساؤل لا تثريب على صاحبه إن كان يطمح إلى معرفة أسرار كتاب الله وما أكثرَها وأوسعَ مجالاتِها ؛وهل أنزل القرآن إلا لمثل هذا التدبّر والتبصُّر فيما حواه من حِكم وأحكام وأسرار ومقاصد وغايات ؟ وعلماء التّفسير قديما وحديثا طرحوا على أنفسهم مثل ذلك التساؤل ،وأجابوا عنه بما سَمَحت به المــُنّة أثناء البحث ،وسَعة العلم والصّدر ،خصوصا إذا علمنا أنّ مثل هذا السؤال قد يضع صاحبه في خانة المتشكّكين من أهل الزيغ والهوى،ولكنّ الأمر ليس على هذه الصفة في كلّ الأحوال ، فكم من سائل لا يقصد بسؤاله إلا البلوغ إلى إجابة تفتح له باب الحقيقة فقط،وتكشف عن مغاليق العلوم .

ففي عصرنا قد كثرت أشكال السّائلين عن كثير من الأسرار والمغيَّبات المبثوثة في وحي السّماء،ففيهم المتشكّك الشّارد ،والمتردّد الخامد ،والملحد المارد ،وفيهم طالب العلم الذي يريد من الجواب ما يعينه على ردّ الشّبهات عن دينه ،ومنهم طالب الحقّ لا يطلبه إلا ليطمئن قلبه وتطيب

(***) فسّرها عبد الله دَرَاز بقوله:"الأمور الاجتهادية " يُنظر هامش 122/4 من كتاب الموافقات .

(2) الموافقات ، 92/3 .

(3) المرجع نفسه ،94/3 .

نفسه بما هو عليه من الإيمان حتّى لا يزيغ قلبه قيد أنملة ؛فابن عاشور العالم المجدّد يملأ إجابته عن **المتشابه في القرآن بما يقنع** كلّ تلك الأصناف من النّاس ،إحقاقا للحقّ وتثبيتا للإيمان في قلوب أصحابه ،وردّا على من يَرمي بالشّبهات في طريق الوحي المترل من عند الله،وكذلك أثناء البحث عن سرّ ورود الآيات المتشابهات الذي يقول فيه :"وسبب وقوع المتشابهات في القرآن:هي كونه دعوة،وموعظة ،وتعليما ،وتشريعا باقيا ،ومعجزة ،وخوطب به قوم لم يسبق لهم عهد بالتعليم والتّشريع ، فجاء على أسلوب مناسب لجمع هذه الأمور ، بحسب حال المخاطبين الذين لم يعتادوا الأساليب التدريسية ، أو الأمالي العلمية ، وإنّما كانت هجّيراهم الخطابة والمقاولة ، فأسلوب المواعظ والدعوةِ قريب من أسلوب الخطابة ، وهو لذلك لا يأتي على أساليب الكتب المؤلَّفة لِلعلم ، أو القوانين الموضوعة للتشريع ، فأُودعت العلوم المقصود منه في تضاعيف الموعظة والدعوة ، وكذلك أودع فيه التشريع ، فلا تجد أحكام نوع من المعاملات ، كالبيع ، متّصلاً بعضها ببعض ، بل تُلفيه موزَّعاً على حسب ما اقتضته مقامات الموعظة والدعوة ، ليخفّ تلقّيه على السامعين ، ويعتادُوا علم ما لم يألَفوه في أسلوب قد ألفوه فكانت متفرّقة يضمّ بعضها إلى بعض بالتدبّر . ثم إنّ إلقاء تلك الأحكام كان في زمان طويل ، يزيد على عشرين سنة ، أُلقِي إليهم فيها من الأحكام بمقدار ما دعت إليه حاجتهم ، وتحمّلته مقدرتهم ، **على أنّ بعض تشريعه أصول لا تتغيّر ، وبعضه فروع تختلف باختلاف أحوالهم** ، فلذلك تجد بعضها عاماً ، أو مطلقاً ، أو مجملاً ، وبعضها خاصاً ، أو مقيداً ، أو مبيَّناً ، فإذا كان بعض المجتهدين يرى تخصيص عموم بعض عموماته بخصوص بعض الخصوصات مثلاً ، فلعلّ بعضا منهم لا يتمسّك إلاّ بعمومه ، حينئذ ، كالذي يرى الخاص الوارد بعد العام ناسخا ، فيحتاج إلى تعيين التاريخ ، ثم إنّ **العلوم التي تعرّض لها القرآن** هي من العلوم العليا : **وهي علوم فيما بعد الطبيعة ، وعلوم مراتب النفوس ، وعلوم النظام العمراني، والحكمة ، وعلوم الحقوق . وفي ضيق اللغة الموضوعة عن الإيفاء بغايات المرادات في هاته العلوم ، وقصور حالة استعداد أفهام عموم المخاطبين لها ، مَا أوجب تشابهاً في مدلولات الآيات الدالة عليها** . وإعجازُ القرآن : منه إعجاز نظمي ومنه إعجاز علمي ، وهو فنّ جليل من الإعجاز بيّنته في المقدمة العاشرة من مقدّمات هذا التفسير . فلمّا تعرض القرآن إلى بعض دلائل الأكوان وخصائصها ، فيما تعرّض إليه ، جاء به محكياً بعبارة تصلح لحكاية حالته على ما

هو في نفس الأمر ، وربّما كان إدراك كنه حالته في نفس الأمر مجهولاً لأقوام ، فيعدّون تلك الآي الدالة عليه من المتشابه فإذا جاء من بَعْدهم علموا أنّ ما عدّه الذين قبلهم متشابهاً ما هو إلاّ محكم".[1]

لا بدّ من مواجهة التّيار العقلاني الّذي يستغل متشابه القرآن في إثارة الشّكوك ، وربّما الاستهزاء والتّكذيب لنصوص القرآن والسّنة النّبويّة ـــــــــ كما يكذّب ببعض شخصيات القصص ـــــــــ ،وتلك المواجهة لا بدّ أن تكون عقليّة كما فعل العلامة مصطفى صبري الّذي اختار واحدا من أقوال العلماء ـــ النّيسابوريّ[*]ـــ في معنى المتشابه في القرآن ،ثمّ أخذ يحلّله تحليلا عقليّا ليتّخذه دِرْعًا في وجه المشكّكين،يقول :« فلو اعتبرنا قول العلامة النيسابوري،وهو :" الآيات ثلاثة أقسام،أوّلها: ما تتأكّد ظواهره بالدّلائل العقليّة ،فذاك هو المحكم ،وثانيها : الّتي قامت الأدلّة القاطعة على امتناع ظواهرها ؛ فذاك الّذي يحكم فيه بأنّ مراد اللّه فيه غير ظاهره ،وثالثها :الّذي لا توجد مثل هذه الدّلائل على طرفي ثبوته وانتفائه،فهو المتشابه ".

قلنا :لو اعتبرنا هذا القول ؛ لرأينا أن كلّ ما ورد في القرآن من آيات المعجزات والثواب والعقاب والقصص ،وما أشبهها يتحتّم حمله على الوجه الثّاني والثالث ،ممّا قامت الأدلة على امتناع ظواهره ،أو ما لا توجد أدلّة على ثبوته ،ولا على انتفائه .

فهل يتّفق وحكم العقل بأنّ جهنم التي تبلغ حجوم شررها القصور الشّامخة يستطيع من يلقى فيها أن يحيا ويشرب ويتجادل ويطلب إلى الله الخلاص ؟!

لا يتفق ذلك والعقل حتما فهو من القسم الثاني من الآيات الّتي قال عنها النّيسابوري :**لا يعلم مراد الله منه** .

وهل يوجد دليل على وجود سدّ يأجوج ومأجوج ،وعلى المِلك الّذي كان يأخذ على كلّ سفينة غصبا ...إلخ ،أو دليل على عدم وجودها؟!

---

[1] التّحرير والتّنوير،158/3 .

[*]هو نظام الدين ابن الحسن بن محمّد بن الحسين ،الخراساني النيسابوري ،المعروف بالنّظام الأعرج ،كان من علماء رأس المائة التاسعة ،له مؤلفات من أشهرها تفسيره (غرائب القرآن ورغائب الفرقان) ،ينظر التفسير والمفسرون 229/1 .

لا يوجد ؛ فهو من القسم الّذي ينصّ الأستاذ النّيسابوري على أنّه متشابه ،ونُهينا عن محاولة الخوض فيه .

ولو أخذنا بقول مجاهد(**) من أنّ الآيات المحكمات هنّ ما في القرآن من حلال و حرام، وما عداه فمتشابه ؛كان فيه لنا سعة ليس بعدها سعة ،تجعل كلَّ ما ورد في القرآن بمعزل عن الشبهات.

ولو نهجنا نهج أهل السّنة ،فاعتبرنا كلّ الآيات التي لا توافق مذهبهم من المتشابهات كقوله تعالى :﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف/ ٢٩] .... إلخ كان لنا مندوحة لحشر كلّ الآيات الّتي لا توافق حكم العقل ،ولا سنن الكون من المتشابهات ،وهي أولى من تلك .

ففي أيّ مذهب من مذاهب المتقدّمين نظرنا وجدنا حِصنا منيعا نتّقي فيه قذائف العلم،ونحتمي به من سهام البحث الحرّ ،فيكون الدّين في جوهره الخالص بمنجاة من شبه الملحدين،ودسائس المشكّكين ".[1]

وخلاصة القول في مفهوم المحكم والمتشابه،أن الأوّل منهما "ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا،والمتشابه ما احتمل في التأويل أوجها ،ومعنى هذا أن ذلك اللفظ المحكم لا يكون تأويله في الخارج إلا شيئا واحدا منها ،وسياق الآية يدل على المراد ،وحينئذ فالرّاسخون في العلم يعلمون المراد من هذا،كما يعلمون المراد من المحكم ؛لكن نفس التّأويل الّذي هو الحقيقة ووقت الحوادث ونحو ذلك لا يعلمونه لا من هذا ولا من هذا ."[2]

الحداثيون حينما يمرّون بمصطلح المتشابه ينظرون إليه بمنظار آخر يختلف عن منظار المتشرّعين من الإصلاحيين وغيرهم ، هم لا محالة يربطونه بالتّأويل ،ولكنّهم يجعلون منه إشكالا كما يفعلون مع كل موروث شرعيّ أو تاريخي للأمّة الإسلامية ،ليثيروا بذلك شبهة تُصَوِّر الموروث الشّرعي ـــ على وجه الخصوص ـــ سببا في إثارة كلّ نزاع أو معضلة أو انتكاسة وما إلى ذلك من معاني

(**) مجاهد تلميذ ابن عباس .

(1) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين ،ط 1433ه/2012م ،المكتبة العصرية،صيدا بيروت ـــ لبنان ،380/4 - 381 .

(2) مجموع الفتاوى ،389/17 .

التّشتت أو التّشظي أو التقهقر،ويرجعون دائما إلى سرد مثارات الخلاف بين المذاهب والفرق ثمّ القيام بتحليلها بما يمليه عليهم منهجهم العقلاني والمادي ؛ فنصر أبو زيد بعدما أخذ يتكلّم عن استعمال كلمة **التّأويل** عند السّلف وأسبقية استعماله على كلمة **التّفسير** ،لم يجد من النّصوص ما يعتمد عليه إلّا ما قيل في أحداث الفتنة بين عليّ ــ كرّم الله وجهه ــ ومعاوية ــ رضي الله عنه ــ،وبينه وبين الخوارج ،مع اتخاذه لأسلوب التّأويل سبيلا لتحليل كلام أورده الإمام الطبري في تفسيره "عن بعض التابعين في **شرح** الآية 7 من سورة آل عمران،هناك من يقول عن " **الّذين في قلوبهم مرض**"(*) الّذين يتّبعون المتشابه أن المقصود هم الخوارج .والعبارة في دلالتها الحرفية تعني أنهم يقصدون تأويل المتشابه من القرآن واتّباعه بهدف الفتنة لأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله بنص الآية المذكورة .ولعلّنا نعلم جميعا أن هذه الآية صارت فيما بعد محور جدال عميق بين المفسرين من الاتجاهات والفرق المختلفة لا حول تأويلها وشرح معناها فقط ،بل حول علامات الوقف والاتصال فيها كذلك ."[1]

لا يختلف الجابري كثيرا عن نصر أبو زيد في كلامه عن المتشابه ،وهو عنده من الموضوعات التي كانت وما تزال مجالا للخلاف بين علماء الإسلام ــ كما أظهرتُه من قبل ــ وأن الفِرق الإسلامية تستغل ذلك في خدمة توجّهاتها ،ولإضفاء الشرعية عليها ،وما يكون عند هذه الفرقة من المحكم يكون عند غيرها من المتشابه ؛ويرى أن القرآن نزل وفق معهود العرب في كلامها ،لم تثر آياته في عقولهم أيّ إشكال ،وما أثيرت تلك الإشكالات الفكرية في العقائد خاصّة عن طريق الجدال وعلم الكلام إلا في أواخر العهد الأموي(*) بعد الاحتكاك بسائر الملل والنّحل ،ومن هنا نشأ التأويل .[2]

ومن عجائب الجابري تأويله لكلمة "**مُتَشَابِهات**" ،بما لم يسبق إليه ،ولا تسمح به قواعد التفسير ولا سياق الآية ،انتصارا بل انسياقا وراء رأيه في معنى كلمة "**الآية** " في القرآن التي يجزم بأن معناها

(*) لم يورد المؤلف الآية بشكل صحيح .

(1) نصر حامد أبو زيد ،الخطاب والتأويل ،ط الأولى ،2000 م ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،ص 174 - 175 .

(*) وربّما قبل ذلك ،كتلك الأسئلة التي أثيرت حول القدر .....

(2) عابد الجابري ،فهم القرآن الحكيم ، ط الأولى ،2009 م ،دار النّشر المغربيّة ،الدار البيضاء ــ المغرب ،166/3 .

العلامة ،ولا يراد بها القطعة من القرآن الكريم ،وهو في هذا جَانَب الصّواب ،يقول "أمّا المتشابهات فهي العلامات التي أراد الله بها إثبات فعل خارق للعادة لأنبيائه ورسله ليكون لهم عند أقوامهم كعلامات على صدق نبوّتهم ،مثل كون عيسى ولد من دون أب وكونه يصنع من الطين مثال الطير فينفخ فيه ...."[3] هذا الكلام لا تسعفه فيه الآية نفسها ،لأن الضمير "**الهاء**" في قوله تعالى " **منه آيات محكمات** " يعود إلى أقرب مذكور "**الكتاب**" في قوله "**هو الّذي أنزل عليك الكتاب**"،والكتاب هو ما أنزل على محمّد ،فما هو محتوى هذا الكتاب؟ أليس هو ذلك الكلام المنزل عليه ،المسمّى في القرآن نفسه آيات ،كما في قوله تعالى :﴿ وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَـٰتٍۭ بَيِّنَـٰتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ [البقرة/99]،فهذه آيات منزلة فهل معناها علامات ،أومعجزات مادية نزلت من السّماء ،هذا ما لم يُسبق إليه .

يقول ابن عاشور بعد أن عرّف "**الآية**" تعريفا لم يخالف فيه جمهور العلماء ، ومثّل لها بأمثلة شتّى :"وتسمية هذه الأجزاء آيات هو من مبتكرات القرآن ،قال تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ ﴾ [آل عمران/7] ، وقال ﴿كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾[هود/1].وإنّما سمّيت آية لأنها دليل على أنّها موحى بها من عند الله إلى النّبيّ ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ لأنها تشتمل على ما هو من الحد الأعلى في بلاغة نظم الكلام ،ولأنها لوقوعها مع غيرها من الآيات جعلت على أن القرآن منزل من عند الله وليس من تأليف البشر إذ قد تحدّى النّبيء به أهل الفصاحة والبلاغة من أهل اللسان العربي فعجزوا عن تأليف مثل سورة من سوره."[1]

لا يصحّ أن نتناول معاني القرآن ،ومعالم علوم القرآن إلا بمثل هذا العمق الّذي تناول به ابن عاشور مثل هذه المسألة وغيرها من المسائل .

ثمّ يواصل الجابري تبريره لذلك الرّأي الشاذ ،قائلا :" من هنا ندرك أن مفهوم "**المتشابه**" في القرآن ليس معناه اللفظ أو الألفاظ الملتبسة الغامضة ،فالقرآن نزل "**بلسان عربيّ مبين**"،فلا يجوز القول إنّ ألفاظه أو عباراته يكتنفها الغموض ،ولو كان الأمر كذلك لاعترضت عليه قريش.و لم

---

[3] المرجع نفسه ،3/ 169 .

[1] التحرير والتنوير،74/1 .

يسجّل لنا التّاريخ في هذا الشأن سوى حالتين اعترضت فيهما قريش على النّبيّ لأنّهما من المتشابه بالمعنى الّذي شرحناه .الحالة الأولى تتعلق بقوله تعالى "**عليها تسعة عشر**"،على جهنّم تسعة عشر من الحرّاس [المدثر/30] ،والثانية تخصّ "**شجرة الزّقوم**"التي ذكر القرآن أنها في جهنمّ ".[2]

صحيح أن يقول الجابري عن القرآن إنه واضح لا غموض فيه ،ولكن ذلك لا يمنع أن يشكل على بعض الناس أشياء لا يفهمونها من القرآن ،ولو كان هؤلاء من العرب العرْباء والبدو الفصحاء،وكانوا من صحابة رسول الله ،ولولا ذلك الغموض المحتمَل لَما أُمر الرسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ بالبيان في قوله تعالى:﴿ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[النحل/ 44].

ولو كان الناس على مستوى واحد من فهم القرآن لما احتيج إلى تأويله وبيان معانيه ،ولما لجأ ابن الأزرق إلى ابن عباس ليشرح له بعض ألفاظ القرآن ؛قد ورد عن الصحابة أخبار صحاح في استفسارهم عن بعض معاني القرآن ،وحرصهم على تحصيلها عند من يعلمها ،وقد فصّلت في هذه المسألة فيما سبق من هذا المبحث ،مبحث المحكم والمتشابه ،ومن أمثلة هذا استشكال عمر بن الخطاب لمعنى "**الكلالة**" ،وكذلك ما تُورده الرّوايات الصحيحة من شأن عديّ بن حاتم الذي جهل المعنى المجازي لقوله تعالى ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ﴾[البقرة/**187**] ،فقد اشتبه عليه فهم الخيط مثل ما اشتبه على غيره.[91]

بعد أن أورد وجيه قانصو كثيرا من أقوال المفسرين حول معاني المحكم والمتشابه ،أعقبها برأي يتمشّى ومذهبه حول اللغة الدّينية للقرآن ،يقول فيه :"فلا يتحقّق التّعمّق في فهم الآيات المتشابهة ومعرفة الحقائق المتعالية بمجرّد ردّ الآية المتشابهة إلى آية محكمة ،بل بالتّعرّف إلى نظام ومنطق التّعبير والدّلالة في الآيات المتشابهة نفسها [92]".

2 ـــــــ جدلية العقل والنّقل

---

(2) فهم القرآن الحكيم ، 173/3 - 174 .

[91] ينظر التحرير والتنوير،84/2 .

[92] النّص الدّيني في الإسلام ،495 .

وهذه العبارة (**العقل والنّقل**):عُرفت في كتب التّراث الإسلامي ودار حولهما نقاش طويل الذيل،في أيّهما يتقدّم الآخر ،وهل يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر أم يتكاملان ويتسايران؟. كما يمكن استعاضة لفظ "**النّقل** " بِلفظ "**الوحي**" أو "**السّمع** "أو " **النّص** " ،أمّا لفظ "**عقل**"(*) فلا نجد له بدائل تساويه ،وتُقابله في اللغة الفرنسية[1] **la raison** وجاء في موسوعة لالاند الفلسفية أن **العقل** يقابل **المعارف الإيمانية** أو بعبارة أخرى **المعرفة المنزَّلة** ،إذن العقل في بعض مفاهيمه هو"معرفة طبيعة ،طالما أنها تتعارض مع المعرفة المنزّلة ،وهي موضوع الإيمان ،« إنّ موضوع **الإيمان** هو الحقيقة التي نزّلها الله بكيفية استثنائية » ..وإن **العقل** هو تسلسل الحقائق،لكن بنحو خاص ،عندما يقارن مع الإيمان ،هو تسلسل الحقائق التي يمكن أن يبلُغها الفكر البشري **بلوغا طبيعيا** ،دون عون من أنوار الإيمان.لقد فاجأ هذا التعريف للعقل (أي تعريف العقل القويم السليم) بعض الأشخاص المعتادين على مهاجمة العقل المستعمل بمعنى غامض ".[2]

فحينما أتكلّم في هذا البحث عن الجدلية القائمة بين (**العقل والنقل**) فلتمام إدراكي بأن إشكالية التأويل تتعلّق بهذه الجدلية تعلّقا وثيقا،وهذا ما لا يخفي على أيّ باحث في مجال التأويل للنصوص الدينية ،"كما أن مرحلة الفهم تتعلق بكيفية تعامل العقل مع الوحي في مظهره النّصي لتبين المراد منه .ومن المعلوم أن العقول تتفاوت في تبيّن هذا المراد إمّا لسبب يرجع إلى العقل ذاته أو لسبب

(*) قد تستعمل بدل لفظ "**العقل**" ألفاظ أخرى مثل "**الفلسفة**" أو " **الحكمة** " ،ولكنّني أرى أن كلّا منهما نتيجة عمل العقل وثمرته ، وكذلك "الشّرع" بالنسبة إلى "**النّقل**" فهو ثمرته ،والنّاتج عنه بعد النّظر.

ويمكنني ـــ موافقا للباحث بن محمد الأسمري ـــ أن أضيف إلى العقل بمفهومه المادي كلمات خرجت من رَحمه ،تعمل عمله في معارضة النّقل ،وهما العلم والواقع ،فالعقل يرتبط بالإنتاج الفلسفي،والعلم غالبا ما يرتبط بالعلوم التجريبية المعاصرة ،والواقع يرتبط بالماركسية أو بالفلسفات الماديّة عموما . ينظر الأسمري ،الفلسفة والنّص :الوحي في دراسات الفلسفة الحديثة ،ط الأولى،1435هـــ،دار الوعي ـــ مركز الفكر المعاصر ، الرياض ،ص 36 .

(1) ربطها المنجد الفرنسي لاروس بالثورة الفرنسية حيث يقول : hist. Culte de la raison :sous la révolution française (1793-1794) ,culte organisé par les hébertistes à des fins de christianisation .Larousse 2009/p 851.

(2) موسوعة لالاند الفلسفية، الطبعة 2008. تعريب خليل أحمد خليل،عويدات للنشر والطباعة ، بيروت ـــ لبنان ،الجزء الثالث،ص 1161.

يعود إلى تلك النّصوص من حيث ظنية دلالتها وإما لمقصد إلهي يجعل النصوص مناطا مستديما لنظر العقل " [3]

فإنْ وُجد في التّراث الإسلاميّ وتاريخه الطويل مَن يمجّد «**العقل**» ويعظّمه بل ويقدّمه على «**النّقل**»[*]،إلّا أنّ ذلك منهم لا يراد به إهمال النّص أو الغضّ من قيمته ،كما نجده عند الحداثيين ممّا يدل على أنهم في جنوحهم إلى العقلانية لم يكن بفعل تأثرهم بالمعتزلة أو الفلاسفة الإسلاميين كابن رشد ـــ على سبيل المثال ـــ بل بفعل تأثرهم بالفلسفة الغربية ،وفكرِ التنوير الّذي ما وجد إلا لإزاحة أثر الكنيسة في أوربا ،وبالأحرى زحزحة الدين عن حياة الناس وفكرهم ، ليَحُلّ محلَّه العقلُ بالمعنى الّذي سبق بيانه ..

ولكنْ فرقٌ شاسع بين دينٍ يقدّس العقل ويمجّده ،ويجعل منه مناط التّكليف وأسَّ فهم النّصوص ،وبين ديانة محرّفة تعتمد على الهرطقة ،وجلُّ ما تحمله من نصوص كُتُبها يتنافى مع الوحي الصّحيح المـــنزل من عند الله ،ناهيك عن التناقضات الصارخة مع العقل الصّريح .

فالّذين يدْعون إلى الامتثال إلى العقل وحده لأنّهم علميون متحرّرون من قيود النّص ، وأنهم يؤثرون الدّقة في الأشياء والوضوح فيها ،وينفرون من الغوص في المغيّبات والتّحليق في عالم الأمثال والميتافيزيقا ،ما موقفهم من تلك النّسبة العالية من الحقائق الّتي تدلّ على أن الإيمان بها ـــ بسرّ وجودها ـــ جزء لا يتجزّأ ممّا ينبغي أن يعيشه الإنسان في هذا الكون؟

فما دام خالق هذا الكون أنزل وحيا يخبرهم بما لا تستطيع عقولهم إدراكه ولا التّوصل إليه مهما فعلوا ،فإنّ في مثل ذلك الوحي اختصارا للطّريق أمامهم حتّى لا يعيشوا أبد الدّهر في

---

[3] قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة د. رقية طه جابر العلوان ، بحث ألقي في ندوة دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة بيروت 12-11 شباط 2006م ، http://media.tafsir.net/ar/books//385/5719.pdf

[*] هذا مايقرّه الحداثيون أنفُسهم ، كعياض ابن عاشور حين يقول:"وقد لجأ الفقهاء إلى هذه النّظرية العقلانية[يعني المقاصد]لتوسيع آفاق الشّريعة في فترات الأزمة وذلك باسم رفع الضرر .....دون أن ينكروا شكليّا سيادة الشّرع".الفاتحة الأخرى :الإسلام وفكر حقوق الإنسان ،ترجمة فتحي بن الحاج يحي ،2012 م ، دار الجنوب للنشر،تونس ،ص210 .

عَماية،فنور العقل لا يكفي وحده بل لا بدّ له من نور ثان يكتمل به نوره ألا وهو الوحي المترَل،ومن كلام أبي حامد الغزالي في الردّ على أمثال هؤلاء :"والمغرور من اغترّ بعقله فظنّ أن ما هو منتف عن علمه منتف في نفسه ".[2]

الإشكال الّذي لا يزال قائما ،وتدعو إليه أطراف من مذاهب فكرية من شتّى بلاد الإسلام شرقا وغربا ، اختَلَفت توجّهاتها وأنماط تفكيرها ،وتنوعت لغات الكتابة فيها ، والتخصصات العلمية لأصحابها ، ولكنها أطراف ذات جهود فكرية معقلنة بفلسفة غربية مادية وضعية التقت على رأي واحد يجمعها ،ألا وهو نبذ النّص،والاعتداد بالعقل ؛ والتنكّر للتزاوج القائم بينهما في بيان حقائق الإنسان والكون والحياة ،وعدم الاعتداد بأخبار الغيب التي تحملها بلاغات الدين،ليظن كثير من حملة ذلك الفكر أن العقل قد يستقلّ في إصدار المفاهيم الموضوعية ، والقوانين العادلة ،و الأحكام الواقعية والمواقف المتحرّرة ،فبالعقل وحده يعرف الصواب والخطأ ،والحقّ والباطل ،والحسن والقبح ،مع نسبية كلّ شيء وتغيره ؛ فهذه هي الطائفة التي وسمت نفسها بالعقلانية(*) والعلمية،ويقابلها في الشّقّ الثاني اللّاعقليون أعداء الحقائق العلمية(**) ،أتباع الماضي وسجناؤه،وهذا هو تصنيفهم الذي لا يجدون له بديلا ،إما أن تكون من زمرة العقلانيين حيث لا دين،أو أن تكون في زمرة أهل الدين حيث لا عقل ؛بذلك تكون الزمرة الأولى قد حازت صفة الكمال ،أما من تمسّك بالنص والتزم الدين فقد انقضت صلاحيته ،وتلاشت إنسانيته،فلم يعد صالحا لإقامة أركان

---

(2) عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل ،ط الثانية ، د ت ، دار المعارف ـــ مصر ،ص 27 .

(*) العقلانية هي :" التفسير العقلاني لكلّ شيء في الوجود ،أو تمرير كلّ شيء في الوجود من قناة العقل لإثباته أو نفيه أو تحديد خصائصه "، ينظر محمد قطب ،مذاهب فكرية معاصرة ،ط التاسعة ،1422 ه / 2001 م ،دار الشروق،القاهرة ،ص 500 .

(**) لست أدري كيف ينسى هؤلاء الحداثيون أن الفكر العلمي انتقل إلى أوربا عن طريق المسلمين ،كما يقول سيد قطب :" ... أعظم ما في هذه الحضارة القائمة من عناصر البقاء والنماء ..هو الأساس العلمي في التفكير والأساس التجريبي للنمو الحضاري ..فهذا الأساس نشأ ابتداء بفعل التصور الإسلامي والمنهج الإسلامي ذاته .. بدأ في جامعات الأندلس وفي جامعات المشرق،ونقلها عنها ((روجر بيكون)) ثم ((فرنسيس بيكون)) ....." من كتابه مقوّمات التصور الإسلامي ، ط الخامسة ،1418 ه ـــ 1997 م ،دار الشروق ، القاهرة ،ص36 ؛ كما أثبت ذلك بالأدلة السّاطعة الأستاذُ سامي النّشار في كتابه النفيس ((**مناهج البحث عند مفكّري الإسلام**)) .

الحياة ،وبناء صرح الحضارة ،فالمتمسّك بالنّص أو النّقل محجور عليه الوصول إلى الصواب ،وكلّ متمسّك بالنّص فإلى الجمود والخرافة والتخلّف أقرب منه إلى التحرر والحقائق العلمية والتقدّم الفكري.

لا شك أنها نظرة خاطئة بل وجائرة إزّاء من يتمسّك بالنقليات أو الشّرعيات أو النّصّيات ،وقد أصاب الغزالي المحزّ حين قال :" وظَنٌّ من يَظُنّ أنّ العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية ،وأن الجمع بينهما غير ممكن ،هو ظنّ صادر عن عمى في عين البصيرة ـــ نعوذ بالله منه ـــ بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما ،فيظن أنه تناقض في الدّين،فيتحيّر به فينسلّ من الدين كانسلال الشعرة من العجين ؛وإنما ذلك لأن عجزه في نفسه خيّل إليه نقضا في الدين وهيهات ".[1]

فذلك إشكال قديم عرفه التاريخ الإسلامي ،وكان الناس آنذاك على ثلاث فرق ،إمّا مائل إلى العقل تارك للنّص ،أو آخذ بالنّص تارك للعقل ،أو آخذ بكليهما موفّق ـــ ملفّق بلغة الغزالي ـــ بينهما،وهم أهل الوسط،وهنا أيضا نقف مع الغزالي وقفة أخرى ،وهو الّذي سبر أغوار تلك الطوائف كلها وعرف بواطنها وعللها ،وكشف عن مواطن القوة والضعف فيها ،ومعالم الصلاح والفساد فيها ،فارقا في ذلك كلّه بين أهل الحق وأهل الضلال،وللاختصار أستَلُّ خلاصة كلامه من كتابه(**الاقتصاد في الاعتقاد**) عند القرضاوي من خلال مقدمة ذلك الكتاب وما يليها في وصف عصابة الحق وأهل السنة :"بأنهم وحدهم الّذين اهتدوا إلى أسرار ما أنزل الله على رسوله،واطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول،وتحقّقوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول ،والحق المعقول ،وعرفوا أن من ظن من **الحشوية وحزب الجمود على التّقليد،واتباع الظواهر** ،ما أتوا به إلا من ضعف العقول ،وقلّة البصائر ،**وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرّف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ،ما أتوا به إلا من خبث الضمائر.** فميل أولئك إلى التفريط وميل

---

[1] الغزالي ،إحياء علوم الدين ،د ط ، 1423ه / 2006 م ،بيروت ـــ لبنان ،3/ 117 .

هؤلاء إلى الإفراط ، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط ،بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد **ملازمة الاقتصاد** ،والاعتماد على الصراط المستقيم.

فلا يجوز إذن نصب العقل عدوا للشرع ،ولا نصب الشرع عدوا للعقل .

ولا يتصوّر أن يُثبت الشرع ما ينفيه العقل ــ أي ما يقطع باستحالته ــ ولا أن ينفي ما يثبته العقل ،أي ما يقيم البراهين اليقينيّة على وجوده .

والعكس ثابت أيضا ،بمعنى أن العقل لا يتصوّر أن يُثبت ما يقطع الشرع بنفيه ،ولا أن ينفي ما يقطع الشرع بثبوته .

وبعبارة موجزة يرى الغزالي أن العقل لا يمكن أن يثبت حقيقة ينفيها الشرع،وأن الشرع لا يمكنه أن يأتي بعقيدة يحيلها العقل .

وإذا وقع شيء من ذلك ،فلا بدّ أن يكون من جاهل متوهّم على العقل،أو متوهّم على الشرع.

وما كانت حملته في (**التهافت**) على الفلاسفة إلا لأنهم توهّموا على العقل ،فأثبتوا باسمه،ما لا برهان عليه،ونفوا تحت مظلّته ما لا دليل على نفيه،وجاءوا بما لا يقبل في العلوم الظنية ،فكيف يقبل في العقليات؟

وقد رأينا حملته في (**المنقذ من الضلال**) على من سمّاه (الصَّديق الجاهل)للإسلام الّذي أنكر ــ باسم الشرع ــ ما قاله الفلاسفة في الكسوف والخسوف ،ونحو ذلك ممّا يتّصل بالعلوم الرّياضية والفلكية ،ومن شُعب الفلسفة القديمة ،مع أن أدلّتها برهانيّة يقينية ،لا سبيل إلى مجاحدتها ،وهي في عصرنا جزء من العلوم الكونية والطبيعية التي تقوم على مبدأ الملاحظة والتجربة.

ومع تقرير هذا المبدأ ــ **عدم تعارض العقل والشّرع** ــ أوضح أنّ لكلّ من العقل والشرع اختصاصا،أو دائرة ينفذ فيها سلطانه ،ولا يتجاوزه .

وجعل الغزالي من اختصاص العقل إثبات أعظم قضيتين من قضايا الفلسفة ،وأخطر قضايا الدين ،وهما« وجود الله » ، « وثبوت الله » .

فوجود الله وقدرته وإرادته وعلمه إنّما يثبت بالعقل ،وما لم يثبت ذلك بالعقل لم يثبت بالشّرع".[1]

إذن ذلك ظنّ قديم ولكنه متجدّد ،في ثوب لبسه الحداثيون الغربيون ،وتلقّفه منهم من سار على نهجهم ممّن يُنسبون إلى الإسلام ،فصاروا ينعتون أنفسهم بالعقلانية والتّنوير،والعلمانية،والحداثية ،والتجديد،والمفكّرين الجدد ،وكلّ الصفات التي تنطلق ـــ في اعتقادهم ـــ من مشكاة العقل بعيدا عن هيمنة الدين والوحي .

وقد كان السّلف من الصّحابة ومن تبعهم "يعرفون أنّ الوحي إنما جاء هاديا للعقل وقائدا له في الأمور التي لا يتأتى للعقل أن يلج ميادينها أو يقتحم حماها ،أو يدلي فيها برأي يتّفق عليه الناس .وهذه الميادين هي الدين ، والدين ليس رأيا بشريّا ،إنّه تنزيل من حكيم حميد،وكل موقف من الشخصية البشرية تجاه النص سوى موقف السّجود له،إنّما هو موقف لتبديل الدّين من أن يكون إلهيا إلى أن يكون بشريا ولو كان يستقيم الأمر على ذلك لَما كان هناك من حاجة إلى الدّين ".[2]

لا يمكن أن يكون العقل إلّا مكمِّلا للنّقل ،فهو إمّا كاشف لما في النّقل أو داعم له ،ولا يمكن أن يتناقض معه أو أن يصطدم به ،فكلاهما نور من نور الله ،أمكن بهما الإنسانَ من معرفة الحقّ والصّواب والشّرع ،خصّ العقل بالفهم ،والوحي بالغيب ،فالعقل مناط التّكليف،أمّا الوحي فمصدر التّكليف ، فبدون هذين النورين لا يصلح حال الإنسان،وهما كما عبّر الغزالي :" اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشّرع ،والشّرع لم يتبيّن إلا بالعقل،فالعقل الأسّ ،والشّرع كالبناء ،ولن يغني أسّ ما لم يكن بناء ،ولن يثبت بناء ما لم يكن أسّ ".[3]

---

[1] القرضاوي ، موقف الإسلام من العقل والعلم ،ط الأولى 1435 ه / 2014 م ،مكتبة وهبة ، مصر ،ص 60 ـــ 61 ، ينظر الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد .

[2] الإسلام والعقل ص 24 .

[3] أبو حامد الغزالي ،معارج القدس في مدارج معرفة النّفس ،ط الثانيّة ، 1975 م ، دار لآفاق الجديدة ،بيروت ـــ لبنان ، ص 57 .

وقد نجد في بعض العلماء السّابقين حرصا على العلوم العقلية ،ومبالغةً في الذّود عنها لأنّها وسيلة ناجعة في خدمة الشّريعة ،وعلى رأس هؤلاء ابن حزم الظّاهري الذي لا ينفع عنده مجرّد النّظر في تلك العلوم العقلية،خصوصا المنطق ،بل استغلال مثل هذا العلم واستثماره في إقامة الأحكام الشّرعية هو المطلوب ، كما يساعد أيضا في فهم النص الدّيني؛وقد استطاع عن جدارة أن يربط بين النقل والعقل ،فعنده كل العلوم لا تخالف الشّرع ،لأن أساسها البرهان والعقل ،وهما حقّ ومعقول ،ولا يمكنها مخالفة القرآن لأنّه معقول ،وكلّ ما هو معقول عقلا فهو معقول شرعا.[1]

ونموذج آخر من العلماء المعدودين ضمن بُناة الفكر الأشعري ،وهو االفخر[*] الرّازي صاحب التّصانيف الكثيرة في علم الأصول والفقه والكلام والفلسفة واللغة و التّفسير وغيرها من الفنون العلمية؛ذهب مذهبا في تعظيم **العقل** وتقديمه على **النّقل** انتُقد عليه ـــ دون إهماله وإزاحته أو الغض منه والتّشكيك فيه كما يفعل الحداثيون ـــ لم يوافقه حتى من كان على أشعريته ،وانبرى ابن تيمية الحنبلي للرّد عليه في كتابه « **درء تعارض العقل والنّقل**» أو الموسوم أيضا بـ«**موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**» .

---

[1] يُنظرسالم يفوت ،ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ،ط الأولى ،1430 ه / 2009 م ،دار الثقافة للنشر والتوزيع ،الدار البيضاء ـــ المغرب ، ص 252 ـــ 259 .

[*] يقول فيه ابن حجر:" الفخر بن الخطيب ،صاحب التصانيف ،رأس في الذكاء والعقليات،لكنّه عريّ من الآثار،وله تشكيكات على مسائل من دعائم الدّين تورث حيرة ،نسأل الله أن يثبّت الإيمان في قلوبنا " لسان الميزان،ت عبد الفتاح أبو غدة ، 1423 ه / 2002 م ،دار البشائر الإسلامية ،بيروت ـــ لبنان ،318/6 .لذلك نجد بعض الحداثيين يمجّد شيئا من فكره ـــ بانتقاء ما يخدم توجّهه ـــ ويدعو إليه ،كما فعل عبد المجيد الشرفي الذي يرى القطيعة مع التّراث الماضوي إلا مع ما يخدم فكرته ،يقول :"فهنالك في تاريخنا **اتّجاه عقلي** هو في بعض تجلّياته قديم ولكنّه في جوهره عصري . هنالك نصوص قديمة ولكن عندما نقرؤها اليوم نشعر كأنّها كتبت في عصرنا الآن .هنالك بعض النصوص أوردها فخر الدين الرازي **بالنسبة إلى الذين ينكرون حجية الحديث النّبوي** كان يمكن أن تكتب اليوم ".الثورة والحداثة والإسلام، حاورته كلثوم السعفي ،2011 م ،دار الجنوب للنشر ،تونس ،ص 120 ؛ وتفصيل في كتاب الشرفي أيضا ((تحديث الفكر الإسلامي)) ،**ينظر الصفحات 19 ـــ 21** .

يقول الرازي :"إذا تعارضت الأدلة **السّمعية والعقلية** ،**أو السّمع والعقل** ،أو **الظّواهر النّقلية والقواطع العقليّة** ،أو نحوذلك من العبارات ،فإمّا أن يجمع بينهما ،وهو محال ،لأنه جمع بين النقيضين ،وإمّا أن يُرادا جميعا.

وإمّا أن يُقدَّم السّمع ،وهو محال ،لأن العقل أصل النّقل ،فلو قدّمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الّذي هو أصل النّقل، والقدح في أصل الشّيء قدحٌ فيه ،فكان تقديم النقل قدحا في النّقل و العقل جميعا ،فوجب تقديم العقل ،ثم النّقل إمّا أن يؤوّل ،وإمّا أن يُفوّض .

أمّا إذا تعارضا تعارُض الضّدين امتنع الجمع بينهما ،و لم يمتنع ارتفاعهما ".[1]

وردّ ابن تيمية حول تعارض النقل والعقل يتلخّص في قوله :« إنّ قوله :" إذا تعارض النّقل والعقل " ،إمّا أن يريد به القطعيين ،فلا نسلّم إمكان التعارض حينئد ،وإمّا أن يريد به الظّنيين،فالمقدّم هو الرّاجح مطلقا ،وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي ،فالقطعي هو المقدّم مطلقا،وإذا قدّر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعيا ،لا لكونه عقليّا ؛فعُلم أن تقديم العقلي مطلقا خطأ ،كما أنّ جعل جهة التّرجيح كونه عقليا خطأ ".[2]

ويؤكّد ابن تيمية بالاستقراء على عدم إمكان التّصادم بينهما ،إذْ : "ما علم بصريح العقل لا يتصوّر أن يعارضه الشرع البتّة ،بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قطّ

وقد تأملتُ ذلك في عامّة ما تنازع الناس فيه ،فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يُعلم بالعقل بطلانها ،بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشّرع .

وهذا تأمّلته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ،ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك ،ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قطّ ،بل السمع الّذي يقال إنّه يخالفه ،إمّا حديث موضوع ،دلالة ضعيفة ،فلا يصحّ أن يكون دليلا لو تجرّد عن معارضة العقل الصريح ،فكيف إذا خالف صريح المعقول ؟

---

[1] درء تعارض العقل والنّقل ،107/1 .

[2] درء تعارض العقل والنقل ،153/1 .

ونحن نعلم أنّ الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات(*)العقول ،فلا يخبرون بما يعلم انتفاؤه ،بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته ".[1]

ولا شكّ أنّ الكلام عن هذه الجدلية القائمة بين هذين القطبين «**العقل**» و«**النّقل**» ، سيجلو لنا الموقف الصحيح منهما،ويقود إلى بيان تلك العلاقة المتينة بينهما ،ويخلّصنا من أخطاء بعض الماضين في جنوحهم لأحد الطّرفين دون الآخر ،كما سينبّهنا إلى خطر الأخذ بفكر **العقلانيين** الّذين لا يجدون للنّصوص من القُدسيّة ما نجده عند السّابقين ـــ رغم اعتدادهم بالعقل ـــ سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة وحتّى الفلاسفة منهم ،فالعقلانية بذلك المعنى هو أساس **الحداثة** وركيزتها التي تقوم عليها مبادئها ،فكل شيء عندهم قابل لنقاش العقل ونقده ،وليس لهم في ذلك حدّ يقفون عنده.

3 ـــــ العقلانية مفاهيم وأبعاد:

قبل الكلام عن مفهوم العقلانية وأبعادها سأقوم بجلب بعض التّعريفات لمصطلح «**العقل**»،أراها وافية بالمقصود ،ولا يمكن إيرادها جميعا لكثرتها وتشعّبها ،وشدّة التباين في العبارات والمرامي ـــــــ لتباين الفلسفات بل والتّخصّصات العلمية من أصولية وكلامية وفلسفيّة ـــــــ التي اعتورت هذا اللّفظ.

مفهوم العقل:

ـــــــ جاء في مفردات الراغب :"العقل للقوّة المتهيّئة لقبول العلم ،ويقال للعلم الّذي يستفيده الإنسان بتلك القوّة عقل ".[2]

ـــــــ جاء في المعجم الوسيط :" ما يكون به التفكير والاستدلال وتركيب التصوّرات والتصديقات.و العقل ما به يتميّز الحسن من القبيح ،والخير من الشر ،والحقّ من الباطل "[3]

(*) محارات جمع محار ومعناه المرجع ،والمحارة هو المكان الّذي يرجع إليه ؛ينظر المعجم الوسيط .ووجدت عبد الله بن بيّه الشنقيطي يستعمله على وزن مفاعل أي محائر،كما في كتابه علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه : (محائر أو مدارك أو أكنسة المقاصد) ،ص **99**.

(1) درء تعارض العقل والنقل ،**185/1 - 186** .

(2) الرّاغب الأصفهاني،المفردات ، ط الثانية ،**1418** ه / **1997** م ،دار البشير ـــ جدّة ،ص **577** .

(3) مجمع اللغة العربية بمصر ،المعجم الوسيط ،ص **647** .

ـــــــــ وفي كشّاف اصطلاحات الفنون: العقل مراتب :العقل الهيولاني[*] وهو الاستعداد المحض لإدراك المعلومات ،والعقل بالملكة وهو العلم بالضروريات ،واستعداد النفس بذلك لاكتساب النّظريات منها ،والعقل بالفعل وهو ملكة استنباط النّظريات من الضروريات ،أي يصير الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها الضروريات..

أمّا إذا اعتبر العقل مناطا للتكليف كما هو عند أهل الشرع فمعناه عند الأشعري العلم ببعض الضروريات الّذي سمي العقل بالملكة ،وعند القاضي ـــ ويقصد الباقلاني ـــ العلم بوجوب الواجبات العقلية ،واستحالة المتحيلات،وجواز الجائزات،ومجاري العادات ،أي الضروريات التي يحكم بها بجريان العادات ،وهو تفسير لما قاله الأشعري .

أمّا المعتزلة فعرّفوه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات .

وقيل هو جوهر مضيء خلقه الله في الدّماغ ،وجعل نوره في القلب . [1]

ـــــــــ ومن تعاريف المعاصرين :"العقل قوّة خفيّة تدرك بها الأشياء ،وهي من الله تعالى نستطيع في ضوئها أن نميّز بين الحق والباطل ،وبين الخبيث والطيب ،بين النافع والضار،بين الحسن والقبيح،سواء حملت هذه القوة الخفية اسم العقل أو اسم القلب و اسم العلم ."[2]

ـــــــــ استطاع محمد عمارة تلخيص معنى العقل بقوله: « فالعقل ليس الدّماغ الّذي يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء .. وإنّما هو على عكس التّصوّر المادي لفلسفة التنوير الغربي

---

[*] (الهيولى :هي المادّة المهيّأة لقبول الصّورة،ومن لفظ التهيّؤ اشتق لفظ الهيولى ،فكأنه أعجمي معرّب .)،الطوفي،درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح ، تحقيق أيمن محمود شحادة، ط الأولى ،1426ه/2005م ،مركز الملك فيصل للبحوث و الدّراسات الإسلامية ـــ الرياض ،ص 70 .

[1] بتصرف،التهانوي ،كشاف اصطلاحات الفنون، 1434ه / 2013 م ،دار الكتب العلمية ،لبنان،309/3 ـــ 313.

[2] عبد العال سالم مكرم ،الفكر الإسلامي بين العقل والوحي وأثره في مستقبل الإسلام ،ص7 .

كما عند ابن رشد ـــ " **ملكة إدراك الموجودات بأسبابها** [*]" .. وكما عند الشريف الجرجاني " **جوهر مجرد عن المادة في ذاته ،مقارن لها في فعله** "))[1]

مفهوم العقل أوالعقلانية ارتبط في الفلسفة الغربية بالجانب المادّي خلافا لمفهومه عند المسلمين إبّان حضارتهم سواء في المشرق أو المغرب ـــ وإلى يومنا هذا عند من تمسّك بأصول دينه،"لأنّ الطّور الإغريقي لهذه الفلسفة كان العقل فيه بلا نقل ولا وحي سماويّ ..ولأنّ طورها الحديث كان العقل فيه ثورة على اللّاهوت الكنسي اللّاعقلاني ..فلقد كان اتّجاه الإسلام والمسلمين في تعريف العقل والعقلانية مغايرا ومتميّزا.فالعقلانية الإسلامية نابعة من الدّين وليست غريبة عن الدّين .."[2]

عناية الإسلام بالعقل وإشادته به شواهده كثيرة ،ودلائله وفيرة ،فبالرجوع إلى تراث الإسلام الواسع تدلُّنا نصوصه ـــ سواء الدّينية وغير الدّينيّة ـــ على مدى تأثير العقل في تفكير المسلمين في جميع الطوائف حتى الصوفية منها ،على تفاوت بينها لمزاحمة الوحي ،فقد يقدّم أحدهما على الآخر،ولكن لا خلاف في حضور العقل ،ويكفيه أن يكون مناط التكليف ،وفاقد العقل لا يكلّف ،فإن وجد خطاب من وحي فإنه يوجّه إلى العقل بالدرجة الأولى فهو الذي يستقبله ثمّ يتحول الخطاب بعد ذلك عقيدة تنعقد في القلب ،أو إلى عمل يتحرك به الخارج على شكل سلوك أخلاق ،أو طقس ديني يتوجه به نحو ربّه ،ولا يُعرف في الإسلام ما عرف في غيره من اديان "اعتقد ولا تنتقد" ،فهو دين عقل يدعو إلى التفكير ويحث عليه .

قد تختلط المفاهيم في بعض الأحيان علينا فلا نميّز بين المشروع وغير المشروع،والمقبول و غير المقبول ،فالتشبث بالنقل الصحيح والدفاع عنه ،والتخندق في مضماره لا يعني التنكر لكل ما هو عقل ، ولا يصحّ أن نستصحب الذّم والتأثيم كلّما ذكرنا العقل و العقلانية،فليس كلّ من مارس

---

[*] وتتمة التعريف :" العقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل ".ينظر ابن رشد ،تهافت التهافت ،تحقيق موريس بويجس ،ط الرابعة ، 2003 م،دار المشرق ـــ لبنان،ص 522 .ويذكره أيضا بعبارة أخرى :"العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبابها ". ص 479.

[1] محمّد عمارة ،ابن رشد بين الغرب والإسلام ، 1997م ،دار نهضة مصر ـــ القاهرة ،ص 29 .

[2] محمد عمارة ،مقام العقل في الإسلام ،ط الأولى ،2008 م ،نهضة مصر ،القاهرة ،ص 8 .

العقلانية يُحسب على الطائفة التي تعادي الوحي،فحسن التّصنيف من الإنصاف ،فليس كل من مارس حقّه في صناعة العقليات مارق،لأن الحاجة قد تكون ماسة إلى تلك الممارسة إذا كانت لنصرة الحق والدفاع عن الوحي،فالعقل أحيانا يكون خير خادم للدّين لِمَن أحسن استخدامه ،ولو أنصفنا لقلنا إن المعجزة القرآنية تخاطب العقول ،امتزج فيها الوحي مع العقل ،ولولا ذاك ما آمن بتلك المعجزة إلّا قليل ، ولو رجعنا إلى قول الله تعالى:﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[يوسف / 2] لأدركنا أن القرآن خير داع إلى العقل ،فلا تعارض بين العقلانية والقرآنية ،أو العقل والنّقل .

ثمّ لابدّ أن نعلم أنّ الّذين يتبنون العقلانية ليسوا صنفا واحدا ،بل هم أصناف شتّى ومذاهب متنوعة،منهم الفلاسفة ،والمعتزلة ،والأشاعرة ،والشيعة الإمامية،والحداثيون،وغيرهم كلّهم ينطلق في صناعة فكره وإنشاء مواقفه ،وإبداء آرائه من منطلق عقله ،وقد يتفاوتون في هذا المقدار الذي يعتمدون فيه على عقولهم ،منهم من يركب متن العقل وحده ويتنكر للوحي،ويدير ظهره للأنبياء وما جاءوا به من حقائق الغيب ،ويستنكف عن وحدانية الله وسائر أسمائه وصفاته ،ولا يلتزم بأيّةِ شعيرة يعظّم فيها ربّه راكعا وساجدا خاشعا وعابدا ،أو أيّةِ شريعة تقوم عليها حياته الاقتصادية والاجتماعية والسّياسية وما إلى ذلك من مناحي الحياة المعقّدة والمتجدّدة ، أو أيِّ خلق حسن يستقيم به سلوكه مع نفسه ومع النّاس ،فهذا الصّنف من الناس فلاسفة وغير فلاسفة وثِقوا في العقل وحده ،فكما ظهروا قبل الإسلام كشأن فلاسفة اليونان ،الذين صدّروا **العقلانية** للأمم الأخرى ،وتلك "**العقلانيةُ** ـــــــــ بمعنى التّفسير العقلاني لكلّ شيء في الوجود ،أو تمرير كل شيء في الوجود من قناة العقل لإثباته أو نفيه أو تحديد خصائصه ـــــــــ مذهبٌ قديم في البشرية ،يبرز أشدّ ما يبرز في الفلسفة الإغريقية القديمة ،ويمثله سقراط وأرسطو "[1]؛ ثمّ ظهر فلاسفة إسلاميون ممّن سلك نهجهم بعد استقرار حضارة الإسلام وترجمة كتب هؤلاء الفلاسفة ،فكان منهم ابن سينا والفارابي وغيرهم .

---

[1] محمّد قطب ،مذاهب فكرية معاصرة ، ط التّاسعة ، 1422 ه / 2001 م ،دار الشروق ،القاهرة ــ مصرص 500 .

من علماء الإسلام من درس فلسفة هؤلاء وسبر غورها ،وعرف مكامن الضعف والقوة فيها،ودقائق الزّيغ والضّلال فيها فانتقدها ،وأظهر زيفها وعُوارها فأنكرها ،كالغزالي في كتابه «**تهافت الفلاسفة**» ، هذا الكتاب الذي انتُقد فيه الغزالي مِن قِبَل ابن رشد الحفيد من خلال كتابه «**تهافت التّهافت**» ،كان ابن رشد فيلسوفا وفقيها في الآن نفسه و لم يعرف عنه تنكُّره للوحي أو الشّريعة بل حاول أن يلفّق بيهما في كتابه « **فصل المقال في تقرير ما بين الشّريعة والحكمة و من الاتصال**»،ولا يصحّ الانسياق وراء فرح أنطوان الّذي أراد أن يخلع عليه خِلعة المادية و اللادينية ..[1] ولكن الّذي فعل ذلك إنما هو "تيار « **الرّشديين اللّاتين** » ،الّذي صارع الكنيسة الكاثوليكيّة في أوربا إبّان بدايات النهضة الأوربية ـــ والّذي لعب دورا ملحوظا في التّأسيس للتنوير والعلمانية ـــ فحسِبُوا مقالات «**الرّشديين اللّاتين**» على فيلسوف قرطبة المسلم"[2] .

ثمّ انتقلت الفلسفة مرة أخرى إلى أوربا ،وهذه المرّة كان بعض التّأثير فيها للفلسفة الرُّشدية الّتي عمّقت الجانب العقلاني ـــ دون عداء للدّين الصّحيح ـــ في عقول الفلاسفة في مقابل الفكر اللّاهوتي الّذي سيطر على رجال الكنيسة الكاثوليكية الّذين عادوه أيّما عداء،كما يقول محمّد البهي :"كان الدّين أو «**النّص**» طوال القرون الوسطى سائدا في توجيه الإنسان في سلوكه وتنظيم جماعته ،وفي فهمه للطبيعة ....."[3]،وقد كان أثناء تلك الفترة من القرون الوسطى ـــ كما تقول الباحثة

---

(1) يُنظر أنطوان فرح ،ابن رشد وفلسفته ،دار الفارابي ـــ لبنان / ط الثانية ، ANEP ، الجزائر . يذهب المؤلف فيه مذهبا بعيدا ،حتى قال عن تأثير ابن رشد : "ولذلك نشأ تحت راية فلسفة العرب في ذلك الزمن البعيد جيل جديد كان يزدري الأديان ..." ص 158 . وقد انبرى له محمّد عبده مدافعا عن ابن رشد ، ردّا عن كل الشبهات التي أثارها حوله ،فعن اتهام ابن رشد بالماديّة يقول :"لا ، بل إلهي،ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم ،قائل بخلود النفس،وسعادتها وشقائها وعذابها ونعيمها .." الأعمال الكاملة للإمام محمّد عبده تحقيق محمّد عمارة ط الأولى، 1414 ه / 1993م ،دار الشروق العلمية ، وكما قال غيره "إنه مؤسس للتّنوير الغربي والعلمانيّة الغربيّة" ينظر محمّد عمار ،ابن رشد بين الغرب والإسلام ، 1997م ،دار نهضة مصر ـــ القاهرة ،ص 10 .

(2) ابن رشد بين الغرب والإسلام ،ص 10 .

(3) محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار ط السادسة ،1973 م ،دار الفكر ، ص319 ؛ ينظر مذاهب فكرية معاصرة ،ص 500 ـــ 501 .

الإسبانية ماريا روزا مينوكال ــ سؤالٌ مركزيٌّ :"**هل يمكن للإيمان والعقل أن يتعايشا ،أم أنهما متنافيان؟** سيخوضه مفكرون كبار ينتمون إلى التّقاليد التوحيدية الثلاث. وبالفعل كان الكاتبان الألمعيان،الّذان قاما بالتّحليل المتبصّر لهذه المسألة العويصة في القرن الثاني عشر ،لا يزالان شابين ،ويعيشان في نواحي قرطبة ،مثل هاليفي(*).ففي سنة 1140 ،كان سن ابن رشد ،الذي سيعرف بشروحه اللامعة لأرسطو،خمسة عشر عاما ،وسن موسى بن ميمون الملقب بالميموني،الشهير «بموسى الثّاني» خمس سنوات.وكلاهما سيتجاهل رفض هاليفي ،الزاهد بشكل مبالغ فيه ،للتقليد الفلسفي المتين الّذي أسهم فيه اليهود إلى جانب المسلمين ؛بينما كان يصفه هاليفي بازدراء ،باعتباره « الحكمة الإغريقية المثيرة للفتنة والمؤدية إلى الترهات ،فهي تدّعي **التّنوير** ولا يتحصّل من ورائها إلّا التّعميات».""[1]

فجاءت بعد ذلك "هذه النهضة الحضارية الغربية الحديثة امتدادا للموقف اليوناني القديم،في الاعتماد على «**العقل**» وحده أداة للتفلسف والتأمّل والتفكير ..." [2]

الإشكال ليس في العقل ,لكن في استعماله ومدى ارتباطه بالوحي أو عدمه ،فالإشكال أن نعتمد عليه بالكلية ونتنكّر لوحي السماء كشأن الحداثيين الذين يرفعون شعار "لا سلطان على العقل إلا للعقل وحده "، ثمّ يُعطون لأنفسهم حقّ تأويل النصوص الدينة عموما،والنّصوص القرآنية على وجه الخصوص ،بوسائل ومناهج وطرائق يرون أنها الأنجح والأصلح في إدراك دلائل ألفاظها ،حتّى ولو خالف ذلك التّأويل حقائق التّنزيل .

(*) ولد سنة 1075 م ،كان حاخاما وارتد عن دينه ودخل إلى المسيحية ،وكان من رواد الشعر العبري ،استطاع أن يحدث فيه تجديدا من خلال اللّغة العربية تتمة لما بدأه غيره من يهود الأندلس ،فاكتسبت العبرية جمالا لم تعرفه قبل ذلك بألف سنة،وكان هاليفي يعادي الفلسفة الإغريقية .ينظر ماريا روزا مينوكال ،الأندلس العربية :إسلام الحضارةوثقافة التسامح ،ط الأولى،2006م ،دار توبقال للنشر ،دار البيضاء ــ المغرب ،ص128 ــ 139 .

(1) المرجع نفسه،ص 136 .

(2) محمد عمارة ،إزالة الشّبهات عن معاني المصطلحات ،ط الأولى ،1431 ه/2010 م ،دار السلام،القاهرة ــ مصر،ص552 .

كان عالم الهرمينوطيقا المعاصر بول ريكور قد تساءل :ماهو النّص ؟ ليشير إلى أنّ هذا السؤال ليس بسيطا كما نظنّ ،وأنّ التقليد الحِبري (Rabbinic) ،يحمل جوابا على هذا السؤال ،يختلف بنحو كبير عن التّقليد الّذي يستقي أصوله من تفكير اليونان وفهمهم الفلسفي.[1]ذلك الاختلاف بين الإجابتين ليس غريبا ،لأن معتمد الحبر غيرُ دعائم الفيلسوف في النّظر ،فمفهوم النّص الّذي ينطبع في ذهن الأوّل غيره عند الثاني الّذي يركن إلى العقل ولا تكون له سوابق من المفاهيم الدّينية التي انطبعت في ذهن الأوّل من خلال تلك النّصوص الدّينية التي يؤمن بها هؤلاء.

هنا وجب أن أتكلم عن العقل عند المعتزلة* ،فمن الحداثيين أو العقلانيين من يجعل من فكر هؤلاء مشجبا يعلّق عليه مناهج فكره فتكون حينئذ المغالطة ،فالمشابهة في وجه ما لا تعني المطابقة،فالمعتزلة على اعتدادهم بالعقل لا يهملون المصادر الأخرى،فإن قدّموه عليها فلا يعني أن العقل مهيمن عليها ،فالقاضي عبد الجبار يبيّن الأمر بيانا لا لبس فيه بقوله :"**في بيان هذه أدلّة [أي أدلة المعتزلة]** أوّلها :**دلالة العقل** ،لأن به يُميّز بين الحسن والقبيح ،ولأن به يعرف أن الكتاب حجة،وكذلك السنة والإجماع .وربما تعجَّب من هذا الترتيب بعضهم ،فيظنّ أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط ،أو يظنّ أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر ،وليس الأمر كذلك،لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل ،ولأن به يعرف أن الكتاب حجة ،وكذلك السنة والإجماع،فهو الأصل في هذا الباب ،وإن كنا نقول :**إن الكتاب هو الأصل** ،من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول ،كما أنّ فيه الأدلّة على الأحكام،وبالعقل يميّز بين أحكام الأفعال وأحكام

---

[1]دافيد جاسير ،مقدّمة في الهرمينوطيقا،ترجمة وجيه قانصو،ط الأولى 2007/1428،الدار العربية للعلوم ـــــــ ناشرون،لبنان،ص 17.

* "كان المعتزلة من حيث الأساس علماء دينيين لا فلاسفة ،أرادوا تقديم حجج عقلانية للمعتقدات الدّينيّة ،وكان هذا لازما من أجل غرس الإيمان وتعزيزه لدى النّاس ،فكلّما كان الإيمان أقوى يكون الشّخص أكثر ثباتا في معتقداته ،وأكثر اندفاعا للسلوك وفق تعاليم الإسلام .وعلى نقيض ذلك ، لم يكن التّقليديون المتطرّفون يؤمنون بالحاجة إلى حجج عقلانيّة ،وإنّما كانوا يريدون أن يقبل النّاس المعتقدات على أساس الإيمان الأعمى .ولكي ينهض المعتزلة بمهمّتهم ،فقد تمرّسوا في الفلسفة والمنطق والعلوم والمنهج العلمي ،واستحدثوا طريقة منهجيّة للتّفكير المنطقي سمّوها (علم الكلام) ." محمّد عمر شابرا ،الحضارة الإسلامية (أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح) ،ترجمة محمّد زهير السمهوري ،ط الأولى ،1433ه / 2012 م ،مكتب التوزيع في العالم العربي،لبنان،ص 147 .

الفاعلين ،لولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه،ومن يحمد ومن يذمّ،ولذلك تزول المؤاخذة عمن لا عقل له ".[1]

وفي كون "**الكتاب** هو **الأصل**" عند المعتزلة ـــ كما قرّر القاضي عبد الجبار ـــ ،يفارقون بذلك العقلانيين من الحداثيين وغيرهم ،فالمعتزلة خدموا القرآن وسائر العلوم العقلية والشّرعية والعربية انتصارا للدّين ،وإن جانبهم الصّواب في الكثير من المقولات ،ولكن ذلك لا يخرجهم عن حياض الإسلام ،عكس من يقول ـــ من الحداثيين ـــ بتاريخية القرآن،ويسخر من قداسة القرآن ناهيك عن السنة والإجماع ،ويستخفّ بأحكام القرآن بصور شتّى مباشرةٍ وغيرِ مباشرة،ويرفعون من قدر العقل الذي لا يوازيه شيء في تقدير الأشياء والحكم عليها ، وفي ابتكار القوانين والاعتماد عليها،فالعقل عندهم هو الحَكَم لْتُرضى حكومتُه بلا منازع أو موارية ،ممّا سأظهره في فصل آخر .

ومثل الذي قيل عن المعتزلة قيل عن محمّد عبده ،فهو منشئ المدرسة العقلية الحديثة،والمروّج لأفكارها وأسسها ومبادئها ،قصد إصلاح أوضاع آثر فيها المسلمون الركود على النهوض،والتبرير على التعمير ،والتقليد على الاجتهاد ، إنها أوضاع ساد فيها الجهل وضاع فيها العلم وتخلّفت فيه طرائقه ،فانبرى حينذاك للإصلاح بسلاح العقل ،بمقالاته في الجرائد والمجلات وبتأليف الكتب،ودروس الأزهر خصوصا دروس التفسير كالتي أثبتها رشيد رضا في تفسيره ،من خلال ذلك كلّه نشر أفكاره الإصلاحية ذاتَ الصبغة العقلية الفلسفية ،ولكنّ عقلانية محمد عبده لم تزحه عن الوحي ،قد يشتط في بعض الآراء والتفسيرات ـــ كما سيأتي في البحث ـــ ولكنه لم يشكّك في نصوص الوحي أو ينفي عنها القدسية والإعجاز وما إلى ذلك من ثوابت الدّين التي عاش لها مدافعا ،ولا يضيره أن يعتريه بعضُ النقص كشأن كلِّ البَشر .

إنّ حقيقة محمّد عبده ،وحقيقة فكره لن يكون التّعبير عنهما بأحسن ممّا عبّر به هو عن نفسه بنفسه وعن فكره وإيمانه،فلا أدلّ على ذلك من قلمه ،فلو أراد الباحث أن يحدّد معالم العقل المشدود بالنّقل لما وجد أبلغ من قوله فيه "والّذي علينا اعتقاده أن الدّين الإسلامي دين توحيد في

---

[1] القاضي عبد الجبار،فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ،تحقيق فِاد سيد ، دط ، دت ،دار التونسية للنشر ،139 .

العقائد ،لا دين تفريق في القواعد؛**العقل من أشدّ أعوانه ،والنّقل من أقوى أركانه**؛وما وراء ذلك فترغات شياطين ، أو شهوات سلاطين ،والقرآن شاهد على كلٍّ بعمله ،قضى عليه في صوابه وخطله ".[1]

ويقول أيضا "**وتآخى العقل والدّين** لأوّل مرّة في كتاب مقدّس على لسان نبيّ مرسل **بتصريح لا يقبل التّأويل** "[2].فمسائل الدّين القطعية عنده لا تناقش .

فعقلانية محمد عبده قد صُبغت بالدّين وأُحكمت بقواعده ،تمجيده للعقل لا يعني أنه دخل في زمرة الحداثة ،أو كان واحدا من بناتها في العالم الإسلامي كما يعتقد بعض الناس؛فتلك ميزة دفعت أحد أقطاب الحداثة عبد المجيد الشرفي للتّعبير عنها بقوله :((فنرى الشيخ محمّد عبده يلح في مواطن عديدة من رسالة التوحيد على أن "**السّبق في الزّمان ليس آية من آيات العرفان**" ويدحض آراء المتشبّثين بالتّقليد ،ويؤكّد على العكس من ذلك أنّ الإسلام "**أطلق سلطان العقل** " ، وأنّه لا تعارض البتة بين ما يقرّه العقل والعلم وما أتى به الدّين ،وهو غرض لم ينفكّ يتردّد بعده على أقلام المفكّرين المسلمين .ولكن أن لا نغترّ بهذا التّأكيد على إطلاق سلطان العقل فنُلحق عبده بالمفكرين العقلانيين .**إنّ للعقل عنده حدودا لا يجوز له أن لا يتعدّاها،وهو من أشدّ أعوان الدّين،ووظيفته إنّما تتمثّل في توفير الأدلّة على ما جاء به الوحي** وليست ،كما هو الشأن عند الفلاسفة ،في استمداد الآراء من الفكر المحض والاندفاع وراء رغبة العقل في كشف المجهول ،وشتان بين الموقفين! إنّ الشيخ عبدلا يذهب بالعقلانية إلى أقصى نتائجها ،بل هو عاش في ظرف كان يشعر فيه بضرورة مسايرتها ،ولكنّه سرعان ما استرجع باليد اليسرى ما أعطاه باليد اليمنى ".[*]

إذن لا شيء أغيظَ لهؤلاء الحداثيين من أن يكون المتشرّعون على تلك الدّرجة العالية من العقلانية ،لأنّ ذلك يُعيق مشروعهم التّحديثي الّذي يصبون إليه في المجتمعات الإسلامية .

---

[1] محمّد عبده ، رسالة التوحيد ،تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي ،ط الأولى ،1421ه/2001م ،دار ابن حزم ،بيروت البنان،ص 78 .

[2] المرجع نفسه ،ص 65 .

[*] عبد المجيد الشرفي ،الإسلام والحداثة ،ط الخامسة ، 2009 م،دار المدار الإسلامي ، بيروت ـــ لبنان ،ص 57 - 58 .

تحسّ وكأنّ الشّرفي في تلك الكلمات يأسى ويأسف أو يوبّخ ويقرّع ،لا أدري مقدار ما وراء كلماته من الأسى والحزن ،أو من الاستفزاز والاتهام ؟وكأنّه أراد أن يكون عبده على غير ما كان عليه من الالتزام بحدود الشّرع ،يريد منه أن يذهب مع العقل مذهب الفلاسفة الماديين ،أن يذهب كذلك إلى أقصى نتائجها من المروق من الدّين والتّشكيك في قواطعه،والتّنازل عن أحكامه بل وهدمها من أساسها ،ذهابا إلى تاريخية تلك النصوص التي ما عادت اليوم تفي بأغراض الحياة المتطورة ،إنها حياة الحداثة التي لا يستوعب متطلباتها إلا عقل حرّ ،وفيلسوف لمّاح لا يتقيّد بقيود الشّرع الموثِقة ، أو توجيهاته المقلقة ،التي تحجب الناس عن تحديد مصالحهم الخاصة والعامّة بما يراه كلّ فرد مناسبا لحياته الفردية أو الجماعية ،وفق هواه،فهو عند أحسن الأحوال يستحضر الضمير الجمعي ،أمّا مراقبة الله والخوف منه واستحضار عظمته فذلك ما لا يليق بالفرد الحرّ ،ولا يستقيم مع إنسانيّة الإنسان .

إن الحداثة التي يصبو إليها هؤلاء بإيجاز هي:"نمط حضاري يختلف جذريّا عن الأنماط الماضية أو التقليدية "[1] ،ومن لوازمها في الفكر والاقتصاد والسياسة وغيرها ـــ كما يقول الشّرفي ـــ "**العقلانية**،إذ لا تُتَصوّر الحداثة بدون **عقلنة** هذه الميادين كلّها ؛فهي التي أدّت إلى التقدّم العلمي والتّقني وكانت الرّكيزة الفلسفية لجميع الحركات الأدبيّة والفكرية منذ عصر التّنوير ..."[2] إلى أن يقول:"وبديهي أن **العقلانية** ،بما هي ملكة إنسانية ،لا يختصّ بها جنس دون آخر ،وأنها إذا انتشرت في الغرب لظروف معيّنة فإنّها يمكن أن تنتشر في غيره من الأصقاع متى تهيّأت الظروف الملائمة .وهو ما يبيح لنا التأكيد بأنّ طاقات التغيير كامنة في كلّ مجتمع ،ولا نستثني من ذلك المجتمعات ذات التّقاليد الإسلامية[*] على وجه التّخصيص"[1].

---

[1] الإسلام والحداثة ،ص 33 .

[2] المرجع نفسه ،ص 33 .

[*] لا يمكن الاختلاف حول مقدار ما تعانيه المجتمعات الإسلامية من التّخلف والضّعف ،بل والابتعاد عن مبادئ الدّين،ولكن هذا لا يسمح لنا أن نسميها بغير ما سمّاها به ربّ العزّة في محكم تنزيله : "**هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ** ...."[الحج / 78] ،فالمجتمعات التي يَكتب عنها الأستاذ الشّرفي مجتمعات إسلامية ،لأنها تدين بالإسلام وتعتزّ به ،ولا

فالمجتمعات الإسلامية ـــ ولا أقول ذات التّقاليد الإسلامية ـــ يتجاذبها تياران أحدهما يجذبها إلى **النّصية** والآخر إلى **العقلانية**،فالأول طريق المتشرّعة من **الإصلاحيين** ومن حذا حذوهم،والثّاني طريق **الحداثيين** من دعاة التّنوير والعلمانية ،وحينما عبّرنا عن التيار الأوّل بالنّصية إنّما ذلك باعتبار الإيمان بالوحي المنزل ،وإلا فلا فكاك للنّص عن العقل والعقلانية،وإن تفاوتت درجات العقلانية بين المذاهب والطّوائف الإسلامية ،أما العقلانية عند التيار الحداثي فلا يقبل مزاحمة النّص (**النّقل**)،"فالتيار العقلي يؤكد استقلالية العقل وأسبقيته على النّقل (**النّص**) ويتخذ من المعرفة العلمية نموذجا لكلّ أنواع المعرفة ،وهو لا يعترف بالمعرفة الميتافيزيقيا لأن القضايا المزعومة لأي منها لا يمكن إخضاعها ،حتى من حيث المبدأ لمعايير العلم ،ويرى في تحكيم الدّين في الأمور الحياتية للإنسان تهديدا لاستقلالية الإنسان على المستوى الخلقي والسياسي على مستوى الاستقلالية الابستمولوجية للعقل".[2]

تواطأ النّاس ـــ إلا من شذّ ـــ على أنّ القرآن كتاب العقل بجدارة ،لا يدانيه في إثارة العقل إلى التفكير والإشادة به كتاب سماويّ آخر ،وكثيرا ما يدعو الخصم إلى إعمال الفكر لتقرير معتقداته بالبرهان إن كان له في ذلك برهان ﴿ **قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ** ﴾ [البقرة/111] ؛ وطائفة من المستشرقين يقرّون للقرآن بهذه المزيّة ،الّتي عبّر واحد من كبارهم جاك بيرك[*] بقوله

ترضى به بديلا ؛ ننبّهه وأمثالَه ـــ وهو يعرف ذلك ـــ أن الإسلام لم يكن يوما ما تقاليد،إنّما هو أحكام وتشريعات ،أوامر ونواه ،عقائد ثابتة ،وشرائع عادلة ،وأخلاق سامية ،فتلك الأحكام ليست من التّقاليد التي قد يعتريها البِلى فيُستغنى عنها حين بِلاها ،لا،فهو دين مُحكَم ،أنزله ربّ حكيم،ارتضاه لعباده كي يكونوا مسلمين،يُسلمون له قيادَهم ،ولا يرضون عنه بديلا ، لأنّهم يؤمنون بما أنزله عليهم ربّهم في كتابه :" **وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ** "[آل عمران / **85**]،و لم يقل ومن يبتغ غير تقاليد الإسلام ،ولا ريب أن الحداثيين يعتقدون أن الإسلام صار في عداد أحداث التّاريخ ،لا يستحقّ البقاء كأسمال بالية ما عاد يصلح للاستعمال ،وفي أحسن أحواله أن يعتبر دواء انتهت صلاحيته .

(1) الإسلام والحداثة ،ص 33 .

(2) كميل الحاج ،تصدّع العقل العربي المعاصر ،ط الأولى ،2010م ،دار الحداثة ، بيروت ـــ لبنان ،ص 94 .

(*) من مواليد الجزائر بفرندة ،دَرَس في جامعتها ،له ترجمة للقرآن صدرت عام 1990م .

:"لقد تبيّنت لي بوضوح **عقلانية القرآن** في كلّ سورة من سوره ،وفي كلّ آية من آياته ،وذلك ثمرة مصاحبة ومعايشة طويلة للقرآن "[1]

أما أركون فيذهب في تحليل معنى العقل بصيغتيه (**عقل/يعقل**) وبمختلف استعمالاته وبدائله في القرآن مذهبا غريبا ، ومن النقص عدم استعمال سائر جذوره نحو (**معقول/تعقّل**) ،إنما أراد من خلال نظريته هذه أن يظهر سذاجة الاستعمال وسذاجة المعنى الّذين لا يناسبان إلا ذلك المكان في ذلك الزمان الّذين نزل في حدودهما ذلك القرآن على هؤلاء البدو من العرب،لا يرتقي فيه ذلك العقل القرآني إلى مستوى المنطق الأرسطي لعمق هذا الأخير وسذاجة الأول،فالعقلانية في مقولات الفلسفة لا يمكن أن ترتقي إليها عقلانية القرآن إن كان للقرآنية عقلانية ،ولذلك قال في هامش الصفحة:"ينبغي ألا نظنّ أنّ كثرة هذه المفردات[**] تشكّل دليلا على وجود العقل بالمعنى الفلسفي الأرسطي الّذي لم يدخل السّاحة الثّقافية العربية والإسلامية إلا فيما بعد "[2]،إنه كلام خطير إذا ما تأمّلنا فيها بعمق ،فكأنما يتكلّم عن كلام غير كلام الله،أي عن كلام صاغه بشر وفق إمكاناته اللغوية التي لم ترتق إلى مستوى يسمو بها عن حدود الزمان والمكان ،وقد أدرك خطورة هذا الكلام الباحث زكي ميلاد الّذي أرجع مثل تلك الأفكار إلى المستشرقين ـــ وهم أساتذته المصطَفَيْن وإن انتقدهم فهو يمشي على ضوء مناهجهم ـــ ،"وكأنّ هذه الملاحظة تريد القول أنّ القرآن ينتمي إلى البيئة الثقافية والاجتماعية التي جاء لمخاطبتها ،ويتحدد بالزمان والمكان الّذي نزل فيه ،وهذا القول لا يقول به إلا المستشرقون أو المتأثّرون بهم"[1].

---

[1] موقف الإسلام من العقل والعلم ،ص 138 .

[**] من تلك المفردات ما تركّب من " ف ك ر" بجميع صيغها في القرآن ،معناه ما يلي: الفكر قوّة مطرِّقة للعلم إلى المعلوم،والتّفكّر جريان تلك القوّة بحسب نظر الفكر ،ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في العقل .. ينظر الفيروزابادي ، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ،دط ،دت،المكتبة العلمية ،بيروت ـــ لبنان ، 212/4 .

[2] أركون ،الفكر الإسلامي (قراء علمية) ،ط الثانية ،1996 م ،المركز الثقافي العربي ،لبنان ،ص 194 .

[1] زكي ميلاد ،الإسلام والعقلانية ،ط الأولى ، 1435 ه / 2014 م ،ضفاف ،لبنان ،ص 86 .

فأركون حينما قصر معنى مادة **ع ق ل** في القرآن في المعاني العربية البدوية ـــ كما قال ـــ وهي الحجز ودفع ثمن الدّم ،وأن لا يتجاوز معنى تلك المادة في القرآن حدّا ضيقا اختاره دون أن يكون له سند معتبر إلا فكره الّذي يوجهه نحو وجهة تظهر القرآن أصغر من أن يصل بمعانيه البدوية إلى الفكر الفلسفي ،وإلا فإن تأويله لتلك المادة في سياقاتها القرآنية لم يكن صائبا ،بل ساذجا ،ولو كلّف نفسه عناء الاطلاع على بعض التفاسير التي أظهرت معناها القرآني لما وقع في ذلك الخطأ ،فقوله:"لا نعرف معنى آخر لهذه الكلمة إلا المعنى القريب من استخدام القرآن لها،أي معنى الحجز والرّبط والتّذكر ثمّ التعرّف على الشّيء"،والأمر ليس كذلك ،فحينما تُتَأَمّل الآيات التي جاءت بصيغة "**تعقلون**" أو "**يعقلون**" ،أو ما كان في معناها من تلك الآيات الدّاعية إلى إعمال الفكر في آيات الله ،فإن معناها أعمق ممّا أوّلها به أركون،فمادة (**ع ق ل**) في القرآن ترتفع في معناها من مجرّد التّذكّر ـــ كما قال أركون ـــ إلى معنى الإدراك،كما يقول ابن في تفسير ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ **[البقرة/164]** " لا يدركون شيئا من المدْرَكَات "[2]،وقال في تفسير ﴿ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ **[يونس/100]** "نفى العقل المستقيم ،أي الّذين لا تهتدي عقولهم إلى إدراك الحقّ ،ولا يستعملون عقولهم **بالنّظر**"[3]،وقال أيضا في تفسير ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾**[العنكبوت/ 63]** " إضراب انتقال من حمد الله على وضوح الحجج إلى ذمّ المشركين بأنّ أكثرهم لا يتفطنون لنهوض تلك الحجج الواضحة،فكأنّهم لا عقل لهم لأن وضوح الحجج يقتضي أن يفطن لنتائجها كلّ ذي مُسكة من عقل فتزّلوا مترلة من لا عقول لهم "[4].

إن ذلك المعنى الساذج الذي أوَّلَ به أركون تلك الكلمة القرآنية لا ينهض بالمخاطَبين بها إلى مستوى الإيمان بالله وتوحيده ،فذلك هو الذي يراد بخطاب العقل أو الفكر أو الألباب،فإن لم يكن بهذا الهدف فما فائدة إدراجها كلّها في عشرات الآيات القرآنية ،والإدراك يتعلّق بالقلب لا بالعقل ،ولم يتحرج من أن يقول "هكذا ينبغي إذن ألا نبني أوهاما كثيرة على تواتر المفردات ذات **التلوينات العقلية** في القرآن ...."[1] ،تَنَزَّه كلام الله من العبث وتعالى عن النقص.

---

[2] التحرير والتنوير ،110/2 .

[3] المرجع نفسه ،178/11 .

[4] المرجع نفسه ،30/20 .

[1] الفكر الإسلامي ،قراءة علمية ،194 .

وقال قبل ذلك ـــ حينما ذكر تلك الألفاظ القرآنية ذات الألوان ـــ "إنّ هذه العبارات ذات **التّلوينات العاطفية** الواضحة لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي الّذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجية عنها بصفتها حقيقة واقعية "[2] ،لا يرى لتنوع الألفاظ قيمة زائدة،وما تعلق بمادة **(ع ق ل)** وقريناتها لا أثر له في المعنى الفلسفي العميق ،بل آثارها لا تتجاوز الجانب العاطفي،بإدراك القلب لا بإدراك العقل،وبنظرة عابرة يدرك قارئ القرآن ،أن الله في المسائل العقدية خاطب في الإنسان عقله لأنه محلّ إدراك الحقائق العلمية التي لا ينفع معها إلا القطع والجزم ،أما الظنّ فلا ينفع في أصول العقائد ،يقول جل من قائل:﴿ **وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا** ﴾[النجم/28] ،كما يقول أيضا :﴿ أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِۗ وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾[يونس/66] .فالظنّ يساوي التقدير بالتّخمين ،إنّه تقدير غير دقيق فهو إذن غير جازم ،هل الخطاب هنا للعقل أم للقلب ؟ لا إنه للعقل وحده لأنّه وحده الوسيلة الّتي تؤدّي إلى القطع والعلم الجازم الّذي لا ظنّ ولا شكّ ولا وهم معه ؛ فلا بدّ أن يكون التقدير فيه عاليا ودقيقا لا يقبل النّقض ولا الهدم؛ وعلماء الكلام فصّلوا كثيرا في هذه المسألة،فأنّى لهم أن يخوضوا في مثلها لولا القرآن الكريم،الّذي فجّر فيهم ينابيع الفكر والنّظر،وقادهم إلى الفكر العلمي ،ومناهج البحث العلمي ، فنافسوا به فلسفة أرسطو ومنطقه،لا أدري كيف استطاع أن يقارن بين القرآن وبين فلسفة أرسطو،بل ويجعل لمعنى العقل عند أرسطو من العمق ما لا يوجد لمادّة **(ع ق ل)** وأخواتها في القرآن؟!

وقريبًا من قول أركون ما قاله الفارابي كما أثبته دراز وهو يردّ عليه تفضيله للفلسفة على الأديان والملل،لأنّ الأُولى وسيلتها البراهين العقلية لا مجرد الإقناع ،نظرا لعلميتها التي تمكّنها من تعقّل بذاتها لا بمثالها ،أما الأديان فطريقتها في التفهّم إقناعي وتمثيلي [1]،لذلك ربط أركون الإدراك بالقلب لا بالعقل .

---

[2] المرجع نفسه ،194 .

[1] عبد الله دراز ،الدّين ،دط /دت ، دار القلم ،لبنان ،ص 62 .

ثمّ يرد دراز ـــ وهو خبير بالدّين والفلسفة ـــ على هذا الكلام بقوله"فإن صحت هذه التّفرقة في بعض الأديان ،فإنّها لا تنطبق على جميعها .فهذا دين الإسلام قد جمع في تعاليمه بين طريقتي اليقين والإقناع [*]،وبين منهجي التحقيق والتمثيل "[2]

حتّى يكون كلامه أقوى حجّة استعان بابن رشد ـــ وهو الفيلسوف الّذي خبر فلسفة اليونان وخباياها خصوصا فلسفة أرسطو ،وخبر الشّريعة وأسرارها ـــ الّذي أظهر اختلاف طبائع الناس،ولكلٍّ طبيعةٌ في التصديق ،قد يصدّق أحدهم بالبرهان ،وثانٍ بالأقاويل الجدلية،وثالث بالأقاويل الخطابيّة ؛ثمّ يظهر ابن رشد طريقة الشّريعة في التّأثير من تلك الجهات كلّها البرهانية والجدلية والخطابية ،"من هذه الطرق الثلاث عمّ التصديق بها كلّ إنسان إلا من يجحدها عنادا بلسانه "[3] ،ثمّ جلب لها دليلا من القرآن يجمعها ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ **[النحل/ 125]** ،ليقل أركون إن هذه الكلمات ذات التّلوينات:(**الحكمة والموعظة والجدال**) لم ترتق إلى مستوى الفلسفة الأرسطية ،وربّما أيضا الرّشدية .

أمّا عن تلك الفلسفة الّتي يقدسها أركون ويقدّس مقولاتها و مصطلحاتها فيقول دراز:" ثمّ ليس من الصواب أن نقول ـــ من الجهة الأخرى ـــ إنّ التعليمات الفلسفية تستمدّ دائما من نور العقل،وتستند إلى البراهين القطعية،إذ لو كانت كلها كذلك ما أمكن أن يحدث بينها هذا الاختلاف والتضارب ،فإن الحقّ لا يعارض الحقّ ولا يكذّبه ،بل يسنده ويُؤيّده " .[1]

---

[*] الفارابي ـــ بتأثره بأرسطو ـــ يقول بتفوّق الفلسفة على الدّين ،فكانت النتيجة أن العلم هو الأسمى ،لذلك كانت رسالة النبيّ إقناعية وليست يقينية ،توضع في صور وتوضع بمتناول الذين توجه إليهم ؛ وهذا لا يختلف عما قاله أركون .ينظر مقدمة جان جوليفه لكتاب جاك لانغاد ،من القرآن إلى الفلسفة ،ترجمة وحيد أسعد ،2000م ،منشورات وزارة الثقافة ـــ دمشق ،ص 6 .

[2] المرجع نفسه ،ص 63 .

[3] ابن رشد ،فصل المقال ،تقديم بوعمران الشيخ ،وجلول بدوي، 1982 م ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر،ص 33 .

[1] الدين ،ص 63 .

إلى أن يقول ـــ رحمه الله ـــ :"ونحن نعرف بالاستقراء والتجربة أن أكثر هذه النّظريات الفلسفية المتضاربة فروض وتقديرات ،تدور كلها في ذلك الإمكان والاحتمال ،وتتفاوت فيما بينها بقدر ما فيها من حسن العرض وتناسق الوضع ،لا اعتمادا على العقل الخالص ومتانة البرهان،بل على جودة الخيال وبراعة البيان ؛فهي لا تعدو أن تكون ضربا من الشعر المنثور،يناجي العاطفة ويستهوي القلوب ،من غير أن يكون في حجتها ما يشفي طالب اليقين ولا في حكمها ما يحسم مادّة النّزاع بما فيه فصل الخطاب ".[2]

4 ـــــ ضوابط تأويل النّص القرآني :

لا يمكن أن يكون التّأويل بدون ضوابط لمن يتقصّد معرفةَ معاني النّصوص على الوجه الصّحيح ،بعيدا عن نزق الهوى ،ومضلّات الجهل ،وخواطر الشّيطان ،ودوافع الإلحاد،وأفكار اللّادينين ، فما أُوتيت الأمّة عبر قرونها وصولا إلى عصرنا هذا إلا من تأويلات أهل الجهل والهوى،وما تفرّق النّاس إلا بسبب التّأويل المنفرِط الّذي لم يحُطْه أصحابه ـــــــ عمدا أو سهوا ـــــــ بما يجب من الضّوابط العاصمة عن الزلل .

لأهميّة تلك الضّوابط رأيت إثباتها ،بالاعتماد على بعض الباحثين الّذين أخذوها من مظانّها ككتب الأصول والتّفسير وعلم الكلام ، ثمّ جمعوها وقاموا بترتيبها ؛ولولا تلك القيمة الدّينية والفكرية في توجيه و تسديد خُطا كلِّ قارئ للقرآن باحث عن تأويله لَمَا "سعى علماء الأصول إلى تحديد معالم التّفسير والتّأويل بوضعهم معايير محكمة وضوابط منهجية حاكمة لمسالك الفهم السّديد،والاستنباط الصحيح من خطاب الشّارع الحكيم،غايتهم من كلّ ذلك الكشف عن دلالاته والتفهّم لمعناه ثمّ التّعبد بمقتضاه ."[1]

---

[2] المرجع نفسه ،ص 64 .

[1] سلسلة ندوات علمية (6) ،**التأويل:** سؤال المرجعية ومقتضيات السّياق ،ط الأولى ،1435ه/2014م ،مطبعة المعارف الجديدة ،الرباط ،محاضرة ريحانة البندوزي:**ضوابط التأويل وأبعدها المقاصدية ،ص 597.**

كما تجدر الإشارة إلى أن هذه الضوابط لا تتعامل مع كتلة من النصوص مفكّكة ،بل هي وحدات في نسيج واحد ينتظمها خيط رفيع لا يقبل تقطيعا ،لأنه يحمل روحا من المعاني هيهات أن تنفصم ،وسبلا من المباني هيهات أن تنهدم ،و"علماء القرآن لم يصوغوا ضوابط التّأويل لتكون مجرّد قواعد موضعية للفهم ينطبق كلّ منها على مواطن محدّدة في النّص دون أخرى ،وعلى بعض من أجزائه دون البعض الآخر ،أو تنطبق عليه متفرّقة من غير روابط تجمع بينها .بل إنّهم صاغوا تلك الضّوابط لتكون أجوبة عن الأسئلة المتعلّقة بفهم النّص في مجموعه،وفي ما به يكون كلا متناسق الأجزاء ."[2]

وإنّ الكلام عن هذه الضوابط لا يُقصد به الحدّ من النّظر إلى النّص القرآني ،كما لا يصحّ أن يفهم من تلك الضّوابط أنّها حاجز مصطنع لمنع العقل الحرّ ـــ كما يتوهّم الحداثيون ـــ من التّدبر المأمور به شرعا وعقلا ،بل هي من قبيل إحكام النّظر ،وتوجيهه نحو الوجهة الصّحيحة حتى لا يُحَمَّل النَّص ما لا يحتمل ،ويُعطى من الدلالة ما لا تقرّه قواعد اللغة ،ولا أصول الشّريعة التي استلّت من تلك النّصوص نفسها ،وهي الّتي أثبتت أنّ منها محكما ومتشابها ،ولا بدّ من ردّ المتشابه إلى المحكم،وتأويله بما لا يصطدم معه ،وعند العجز نسلّم لمن أنزله ،ونفوّض إليه معناه اتّقاء فتنة الزّيغ .

1 ــ المؤوِّل أهلٌ للتّأويل

غير مُجْدٍ لمن لم يستجمع صفات أهل التّأويل أن يتصرّف في تأويل نصوص القرآن ،وإلا عدّ عابثا ،مقتحما مجالا لا يسعفه فيه فكره ،أو تخصصه ،أو مجال دراسته ،كما قال الآمدي "أن يكون النّاظر أهلا لذلك ."[1]

فالأهلية إنما يراد بها معرفة ما جاء في مقدّمات التّفاسير وكتب علوم القرآن من ذكر للآلات العلمية الّتي ينبغي أن يتوفّر عليها المشتغل بكتاب الله المجيد تأويلا ، أوتفسيرا،وكذلك استنباطا ـــ

---

[2] النّص وآليات الفهم في علوم القرآن ،ص**151** .

[1] الإحكام في أصول الأحكام ،75/3 .

إن كان من أهل الاجتهاد ـــ ولا بدّ له من مدد يستمده من معلومات سابقٍ وجودُها على وجود هذا العلم عند مدونيه لتكون عونا على إتقان ذلك بالتّدوين[2] ، وأقول بغير التّدوين أيضا لمن كان يعلّمه لتلامذته تلقينا ومشافهة ،حتى يستقيم لهؤلاء المفسرين جميعا ـــ دوّنوا أو لم يدوّنوا ـــ القول في كتاب الله،وهذا هو الفيصل بين العالم وغير العالم،والمتخصّص في هذا الفن وغير المتخصص فيه،والأخطر من مجرّد العلم بالتّفسير ، ما عبّر عنه الغزالي بقوله :"ومعرفة ما يقبل التّأويل ومالا يقبل ليس بالهيّن بل لا يستقلّ به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة ،العارف بأصل اللغة،ثمّ بعادة العرب في الاستعمال في استعارتها وتجوّزها ومنهاجها في ضرب الأمثال "[3]

أمّا العالم المتأهّل للكلام فيه ـــ أي بالتأويل ـــ فليس ممنوعا منه[4] ،ولا عبرة بأهل الورع منهم ممّن امتنع من الكلام فيه كالأصمعي ـــ من أهل اللّغة ورواية الحديث ـــ ، وابن المسيّب ـــ وهو من علماء التّابعين ـــ ،فلو أُخذ بمثل ذلك الورع ما بَلَغنا من علم التّأويل شيء ؛ولا غرابة في كلام الطوفي حين أثبت أنّ "علماء الأمّة سلفا وخلفا قالوا في التّفسير باجتهادهم ممّا لم يثبت أخذه بخصوصه من الشّارع ،وجب وضع قانون يُتَوصّل به إلى علم التّفسير."[5]

2 ـــ الظّاهر هو الأصل :

لا يُصرف النّص عن ظاهره بتأويل إلا لضرورة حين وجود دليل قويّ يجيز ذلك،والنّص القرآني يفهم من أحد وجهين اثنين ،إمّا واضح الدّلالة لا خفاء فيه،بيِّنا بنفسه لا إبهام فيه ، فإن لم يكن كذلك فإمّا "أن يكون في تأويله دليل عقلي قاطع أو نصّ عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ تواتريّ أو اتّفاق من العلماء إجماعيّ،أو نصّ أحادي صحيح أو لا يكون شيء من ذلك،فإن كان شيء من ذلك من

---

[2] ينظر التّحرير والتّنوير ،18/1 .

[3] الغزالي،فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ،ت سميح دغيم ،ط الأولى ،1993م ،دار الفكر العربي،لبنان ،ص 77 .

[4] الطّوفي ،الإكسير في علم التّفسير ،ت عبد القادر حسين،مكتبة الآداب ،القاهرة ـــ مصر ،ص 38 .

[5] المرجع نفسه ،ص39 .

الطرق المذكورة وجب المصير فيه إلى ما دلّ على أنّه المراد منه،سواء كان ما دلّ عليه أحد هذه الطرق موافقا لظاهر لفظ الكلام أو لا ."[1]

و"أن يكون اللّفظ قابلا للأقاويل بأن يكون اللفظ ظاهرا فيما صُرف عنه محتملا لما صُرف إليه"[2]؛ كما يقول الطّبري :"وتأويل القرآن على ما كان موجودًا في ظاهر التلاوة إذا لم تكن حجة تدل على باطن خاصّ أولى من غيره ، وإن أمكن توجيهه إلى غيره "[3]؛ ويقول في موضع آخر من تفسيره "وتأويل القرآن إنّما يوجّه إلى الأغلب الأشهر من معانيه ما وجد إلى ذلك سبيلا دون الأنكر"[4] ، فالأشهر لا محالة يكون أقرب إلى الظّاهر من غيره ،والأنكر هو ما كان في تأويله خروج عن المعنى الّذي تقبَلُه اللُّغة،ويحتضنه الشَّرع بأصوله المعروفة .

ويكاد أن يكون هذا الضّابط قانونا مُجْمَعا عليه بين الأصوليين خاصّة ،وغيرهم من علماء الشَّريعة عامّة كما يقرّر الجويني وهو يجيب عن تساؤل يُطرح ـــ بالفنقلة المعروفة لدى الأقدمين:"فإن قيل :أليس تأويل الظواهر مقبولا بالاحتمال؟ قلنا :ليس **الاحتمال** مقتضيا قبول التأويل ،ولكنّا رأينا الأوّلين على الجملة **يتمسّكون بالتأويلات** .وكما رأيناهم **متّفقين على التأويل مع التّعويل على دليل يعضّده** ،رأيناهم غير مكتفين بهذه الإمكانات".[5]

ومن العلماء من اشترط القطعية في الصّارف عن الظّاهر ، يتقدّمهم الرّازي ،فبعد أن ناقش مسألة الدّليل الّذي يرجِّح التأويل على المعنى الظّاهر ـــ وهي من دقائق علم الكلام ـــ وأظهر أن ذلك الدليل الصّارف منفصل ،وهو إمّا لفظيّ أو عقليّ ،والأوّل منهما ليس قطعيا،أمّا الثّاني فقاطع

---

[1] الاكسير في علم التفسير ،ص 40 .

[2] الإحكام في أصول الأحكام ،75/3 .

[3] جامع البيان عن تأويل آي القرآن 4/ 345 .

[4] المرجع نفسه ، 177/30 .

[5] الجويني ،البرهان في أصول الفقه ،ت عبد العظيم الذيب ،ط الخامسة ،1433 ه / 2012 م ،دار الوفاء للطباعة، مصر ،312/1.

،ليخلُص في النّهاية إلى أن " صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدّليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع "[1].

3 ــ مراعاة مقاصد الشّارع الحكيم :

لابدّ من التنبيه إلى أن تحديد المعنى من النّص عن طريق التأويل ليس بالأمر الهيّن،والأخطر منه أن يجزم المؤوّل بأن ما تأوّله هو مراد الشارع ،وهو عين ما نبّه إليه الشاطبي بقوله :"أن يكون على بال من **النّاظر والمفسّر والمتكلّم عليه** أن ما يقوله **تقصيد**[*] منه للمتكلّم ــ والقرآن كلام الله ــ فهو يقول بلسان بيانه :هذا مراد الله من هذا الكلام فليتثبّت أن يسأله الله ــ تعالى ــ من أين قلتَ عَنّى هذا؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد "؛[2]وذلك يتطلّب بلوغ الجهد في تطلُّب مقصد الشارع المتّحد ،والتّحويم على إصابته ،وهو قصد واحد.[3]

قد يُستنجد ــ حسب عبد الله بن بيّه ــ بالمقاصد في أكثر من ثلاثين منحى من مسائل الأصول ، من بينها المنحى الخامس بترتيبه لها ،يقول فيه :" يعدل عن الظاهر بدلالة المقصد ليكون المقصد أساس التأويل ".[4]

وبمزيد من الشرح والبيان يقول:"العدول عن ظاهر النّص لقرينة مقصدية ،فيكون المقصد أساس التأويل ،كتأويل المالكية والأحناف حديث :" **المتبايعان بالخيار ما لم يتفرّقا** "** بالمتساومين كما يقول الشريف التلمساني في كتابه(**مفتاح الوصول إلى علم الأصول**). لأن التأويل هو صرف للّفظ

---

[1] الرّازي،أساس التّقديس ،ت عبد الله إسماعيل ،ط الأولى ،1432ه/2011م،المكتبة الأزهرية للتراث،مصر،ص 322 .

[*] أرى أن كلمة "تقصيد" تساوي من وجه التأويل ،وقد أشار إلى قريب من هذا الباحث إسماعيل الحسني في شرحه لتلك الكلمة :" تبيّن لمقاصد الشارع من جهتين : جهة المعاني القصودة من الخطاب ،وجهة المصالح القصودة من الأحكام ".ينظر الباحث المشار إليه ،نظرية المقاصد عند الإمام محمّد الطاهر ابن عاشور،ط الأولى ،1416ه/1995م،المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،فرجينيا ــ و.م . الأمريكية،ص134 .

[2] الموافقات ،424/3 .

[3] المرجع نفسه ،128/4 .

[4] عبد الله بن بيّه ،مشاهد من المقاصد ،ط الثانية ،1433ه/2012م ،دار التّجديد ،جدّة ،ص 155 ؛كما أشار إليه في كتابه القيّم "**إثارات تجديدية في حقول الأصول**".

** أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب البيوع ، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، 328/4، رقم2111، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع ، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، الحديث 1163/3 رقم 1531.

عن ظاهره إلى معنى مرجوح لدليل ،و**المقصد هو الانضباط في المعاملات**،ولأنّ البقاء في المجلس لا حدّ له ولا ضبط ؛وقد أشار مالك ـــ رحمه الله ـــ إلى ذلك في الموطّأ في الموطأ ".[1]

لا شك أنّ كلّ من يعزو سوء فهم القرآن إلى غياب تلك المعالم المقاصدية عند النّظر في نصوصه مصيب قد أصاب المِحز ،وأبصر موطن الداء ، في كثير من التأويلات التي أبعد فيها أصحابها عن النُّجعة ،إنّها فهوم مجتزأة لا تقرّها مقاصد القرآن ،وهي ـــ بحقّ ـــ من أخطر الآفات كالّذي نراه في " تفسير بعض الآيات على أن معانيها وأحكامها تخصّ بني إسرائيل أو أهل الكتاب أو غيرهم من الأمم السابقة المذكورة فيها ،أو تفسيرها بمعزل عمّا هو مقرّر من مقاصد الشّريعة وكلّياتها ".[2]

ومثاله الإيلاء الواقع في قوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ۖ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[البقرة/ 226] ؛هل يراد به المعنى اللّفظي أي مجرد الحَلِف على الامتناع عن الوطء ،أم هو مطلق الضّرر والتّعسف والعمد وعدمه في ترك الوطء ،وطول الأمد وقصره ولو بدون حلف ،فمن ذهب إلى المعنى الثاني راعى مقاصد الشرع ،والنصوص بمقاصدها .[3]

فلخطورة تأويل النّص القرآني أُوكل إلى هذا الضّابط المقاصدي حتى لا ينحرف بصاحبه إلى وجهة غير مأمونة ،لأن "الخطاب الشّرعي ذوحمولة مقاصدية ذات بعدين دلالي ومصلحي،فعلى المتأوِّل أن يحمل دلالات النصوص على ما يعلم من قصد المتكلّم بها لا على مجرّد ما تدلّ عليه الألفاظ في ظاهرها "[1] ،وتدعّم الباحثة ريحانة اليندوزي[*] الكلام السابق بما نقلته عن ابن تيمية وابن القيم ،وكلاهما يؤكد على مقاصد الكلام لا على ألفاظه ،فابن تيمية يقول :"فالمتأوِّل إن لم

---

[1] مشاهد من المقاصد ،ص 161 ــ 162 .

[2] أحمد الرّيسوني ،مقاصد المقاصد ، ط الثانية ،2014 هـــ ،الشبكة العربية للأبحاث ،لبنان ،ص 56 .

[3] ينظر المرجع نفسه ، ص 58 ـــ 59 ؛وينظر الآية تفسير ابن العربي المالكي .

[1] ، ريحانة اليندوزي:**ضوابط التأويل وأبعدها المقاصدية** ،ص 605 .

[*] يؤاخذ عليها أنّها استعملت المكتبة الشاملة دون المصدر الأصلي؛ومن عجيب الصّدف أنني وجدت نصا مماثلا في الجزء الأوّل من الصفحة 114 ،بدل من الجزء الأوّل من الصفحة 115 التي أشارت إليها .

يكن مقصوده هو معرفة مراد المتكلّم كان تأويله للّفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلّم بمثله من العرب ،وهو من باب التّحريف والإلحاد ،لا من باب التّفسير وبيان المراد".[2]

كما يقول في موضع آخر:" وكلّ تأويل لا يَقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم ،وتفسير كلامه بما يُعرف به مراده ،وعلى الوجه الذي به يعرف مرادُه، فصاحبه كاذب على مَن تأوَّل كلامه،ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتّأويل بل يقولون : يجوز أن يراد كذا ، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللّفظ ".[3]

أمّا ابن القيّم فكأنّما يلخص كلام شيخه بلفظ موجز ،"يميز فيه بين الطالب للقصد،والواقف عند دلالة اللّفظ"[4] ـــــــــ كما تقول اليندوزي ـــــــــ ،حين يقول :"العارف يقول :ماذا أراد؟ واللفظي يقول: ماذا قال ".[5]

4 ــ استحضار البعد الرباني للنّص الدّيني : [**]

التعامل مع النّص الديني المُوحى به إلى النّبي محمّد الخاتم وإلى سائر الأنبياء يُراعى فيه روح التّقديس ،وإلهية المصدر؛وغياب تلك الرّوح لدى المتأوّلة لكتاب الله قد يصبغ أصحابه بصبغة التّحريف أو التّخريف أو التّجريف،وهو كما عبّرت عنه الباحثة اليندوزي "خطأ منهجي فادح،مُوقع في محاذير كثيرة ليس أقلّها عدم الوعي بعصمة النّص الّذي يُتعامل معه فهما وتنزيلا واستنباطا واستدلالا،ومن ثمّ ــ والحالة هذه ــ إضفاء المشروعية على كلّ نقد وتخطئة و تصحيح أو تنقيح ".[1]

بعيدا عن خِطّة التأنيس (**الأنسنة**) ،وعن خِطّة التعقيل (**العقلنة**) ،وخِطّة التأريخ (**الأرخنة**) كما هو الحال عند الحداثين بشتّى توجّهاتهم ومناهجهم ،فبالخطة الأولى يتمّ نقل الآيات القرآنية من

---

[2] درء تعارض العقل والنقل ،215/1 .

[3] المرجع نفسه ،114/1 .

[4] ضوابط التأويل وأبعدها المقاصدية ،ص 605 .

[5] إعلام الموقعين ،219/1 .

[**]آثرت صياغة الضّابط بتلك العبارة ،بدل عبارة الباحثة اليندوزي "استحضار البعد المصدري للنّص الشرعيّ".

[1] **ضوابط التأويل وأبعدها المقاصدية** ،ص 599 .

الوضع الإلهي إلى الوضع البشري،وبالخطّة الثّانية تكون المعاملة مع الآيات القرآنية بكلّ وسائل النظر والبحث التي توفّرها المنهجيات والنظريات الحديثة ،وبالخطّة الثّالثة يُرفع عائق الحُكمية،ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أنّ القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية .[2]

إنّها جميعها خطط تهدف إلى هدم الدّين ،بتأويلات جارفة للحقائق التي أثبتها الوحي المترل،تستعيض به قِيَما حَداثية مُستنسَخة من مذاهب غربية ،أقلّ ما يوصف به من استنسخها أنهم مقلّدة،بانتهاج وسائل تتنوَّع بتنوُّع المناهج والمدارس،يجمع بينها صفة التّحريف للحقائق وزحزحتها عن مواقعها الأصيلة،والتّخريف بابتكار أفكار تُنسب إلى العقلانية ،ولكنّها ـــ بميزان العقل الصّريح والنّقل الصّحيح ـــ إلى الخرافة أقرب منها إلى الحقيقة ،وإلى الكذب أقرب منها إلى الصّدق ،وإلى جزافية الأحكام أقرب منها إلى التّحقيق العلمي الرّصين والتّنقيح الموضوعي الدّقيق،يركب أصحابُها على متونٍ من العبارات الضّخمة الرنّانة ،والكلمات الفخمة الطنّانة ـــ سآتي على ذكرها في حينها ـــ مَثَلُها كمَثَل سراب ﴿ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا ﴾ [النّور/39]

5 ـــــ الحداثيون و التأويل:

قبل أن أتعرّف على حقيقة التأويل لدى الحداثيين ،أقدّم بين يديها كلمة لابن القيم ينبئُنا من خلالها بأهل التأويل ،وعن درجت التأويل بإزاء قسيمه في معرفة معاني النّصوص لبيان الأحكام ،ودلالة الأدلة عليها ،وقد يكون بينهما عموم وخصوص ـــ بمصطلح المناطقة ـــ إنّه الفقه ،فهذه الإشارة الخفية قد ترفع الغطاء عن الحداثيين وما يرومون إليه من زحزحة مبادئ الوحي باقتحام مجال التأويل وازدراء أهله من المفسرين ، واختراق أسوار الفقه واتهام أهله من الفقهاء ـــــــ المجتهدين منهم وغير المجتهدين ـــــــ بالتّخلّف والتّقليد وسوء التّقدير،فيقول :"فالفرق بين الفقه والتأويل أنّ **الفقه فهم المعنى المراد** ،**والتأويل إدراك الحقيقة الّتي يؤول إليها المعنى** ،الّتي هي أُخِيَّته وأصله ،وليس كلّ مَن فقه في الدّين عرَف التّأويل ،فمعرفة التأويل يختصّ به الرّاسخون في العلم،**وليس المراد به تأويل التحريف وتبديل المعنى** ،فإنّ الراسخين في العلم يعلمون بطلانه،والله يعلم

[2] طه عبد الرحمن ،روح الحداثة ،ط الأولى ،2006م ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ـــ المغرب،ينظر ص - ص 178 - 184.

بطلانه"[1]،فتلك هي درجة الفقه إلى جانب التّأويل ،وكلاهما له درجة عالية ـــ مع تفاوتهما عند ابن القيّم ـــ داخل أسوار الشّريعة في اقتناء المعاني الشّرعية المصاحبة للنّصوص الشّرعية وأصولها ،فلا تنفك عنها في المناهج العقلية والنقلية كليهما،فكيف يَحُوز تلك الدّرجة من كان خارج تلك الأسوار ،وأراد أن يفهمها بقواعد أجنبية غريبة لم تُجْتَنَ من أرضها،و لم تُعتصر من شجرتها المباركة لتستضيء بوحي ربها﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [النور/ 35]،إنّها قواعد أنتجتها علوم أخرى ومناهج مغايرة،من لسانيات وسيميائيات وعلم تاريخ وعلم إناسة وعلم نفس ضمن(**العلوم الإنسانية**)،وعلم تاريخ الأديان وتاريخ اللاهوت وتاريخ التفسير ضمن (**علوم الأديان**)،وكلّ (**النّظريات النّقدية والفلسفية المستحدثة**) منها اتجاهات تحليل الخطاب واتجاهات جديدة في النقد الأدبي المتمثّلة في البنيويات والتّأويليات والحفريات والتّفكيكيات ، وغيرها من المناهج الّتي لا تنطبق معالمها البتّة على مُدركات الشّريعة ومدارك العلوم فيها،فلِلشّريعة مقوّمات من المعاني الرّوحية مالا تحمله تلك العلوم التي استوحاها أصحابها من وحي المذاهب الماديّة ،والفلسفات الوضعية ،فكيف يلتقي هذا مع ذاك،وما وُجدت تلك العلوم إلا على أنقاض الأديان السّماوية ـــ بتحليل ونقد التّوراة والإنجيل كما يراد فعل ذلك بالقرآن ـــ في عهد الأنوار والنّهضة الأوربية بعد القرن السّابع عشر إلى عصر الحداثة وما بعد الحداثة.

لا محالة سيختلف تناول الحداثيين للتأويل مصطلحا وممارسة ،عما عرفناه في التراث الأصولي والتفسيري والكلامي ، حتى وإن اختلف هؤلاء في تعريفهم للتأويل وتفاوتت رؤاهم حوله ممّا فصلت فيه سابقا ،ولكن الأمر سيأخذ مسارا آخر عند الحداثيين الّذين يطلقون العنان لعقولهم،ويسلكون مسالك أخرى لم يعرفها حتى الّذين ذهبوا بعيدا في تأويل النصوص القرآنية أو

[1] إعلام الموقّعين ،4/ 250 .

الحديثية،لتتفق مع ما يذهبون إليه من الآراء في مسائل العقيدة على وجه الخصوص،أو ما يحقّق معاني التنزيه في آيات الأسماء و الصفات .

فتناول الحداثيين للنصوص الدينية يتخذ مسلكا جديدا لا يكاد يتّفق مع ما نجده عند المفسرين وأهل الكلام وحتى الفلاسفة الإسلاميين كابن رشد ،ولو وعى بعضهم أنه يقترب من نهج المعتزله لأنهم عقليون مثلهم ،أو ادعى بعضهم أنه على نهج ابن رشد لأنّ الفلسفة تجمعهم به ،وأنه هو صانع الحداثة بأوربا وهم تلاميذها .

الحداثيون تحرّروا من كلّ القيود ،خصوصا ما تعلق منها بالأديان ،وهم مع التأويل لا يتقيدون بأية قيود ،ولا يرتضونها ،ويعتبرونها من صنيع القرون البالية ؛ولعلّ أول مظهر من مظاهر تحررهم أنهم استبدلوا مصطلح "**التأويل**" بمصطلح جديد وهو مصطلح "**القراءة**" ،وكأن التأويل لم يعتمد القراءة،وحتى يكونوا أكثر دقة ووضوحا في إظهار اختلافهم عن الأوائل وصفوه هذه القراءة بالجدّة،فقالوا عنها "القراءة الجديدة "،إمعانا في مزيد التميّز ،وأرى أن سرّ اختيارهم لكلمة "قراءة" اعتقادهم أن من سبقهم في تأويل نصوص القرآن أو السنّة لم يسبق لهم أن أنعموا فيها النظر بقراءة فاحصة تكشف لهم أسرار تلك النصوص ،أي لم يغوصوا فيها بقراءة متحرِّرة أولا من قيود الدين واللغة والمفسرين ،وكاشفة ثانية عمّا تصوّره تلك النصوص من التناقضات ،وتخلّفها عن روح هذا العصر .

من خلال اطّلاعي على كتب الحداثيين ألفيت نصر حامد أبو زيد أكثرهم استعمالا لكلمة "التأويل" في عناوين كتبه نحو: (الخطاب والتأويل) و(التّجديد والتحريم والتأويل) و(إشكالية القراءة وآليات التأويل) إلى جانب العناوين التي تتعلق بالتأويل في أغلب كتبه ، ينم كلّ ذلك عن المشروع الضخم الذي كان يسعى إلى تحقيقه في قراءته للنص الديني ،قد حقّق الجزء الأول منه في مجال القرآن وإن بقي منه ما وعد به من دراسة " تاريخ القرآن "[1] عالقا،أمّا الجزء الثاني من مشروعه في مجال السنّة هو الآخر بقي عالقا بعد أن عاجلته المنيّة ،يقول:"وفي مجال دراسة المرويات تأكدت

---

[1] ينظر الخطاب والتأويل ،ص 265 .

لديّ قناعاتي بأهمية مواصلة الدّراسة النّقدية التاريخية للمَرويِّ عن الرسول ـــــــ عليه السّلام ـــــــ من جانبي المتن والسند على السواء".[2]

الحداثيون لا يشاركون المتشرّعة في اعتبار القرآن حِكرا على أهل التخصص ،بل يرون أنّ لهم حقَّ النّظر فيه وتجديد قراءته ما داموا يملكون المؤهّلات العقلية ،ويملكون الأدوات العلمية المعاصرة الّتي تمكّنهم ـــ حسب ما يعتقدون ـــ من استكناه الحقائق التي غابت عن الأوائل أو مقلّديهم من الأواخر ،و أنّى لهم أن يصلوا إليها وهم غارقون في تحجرهم ،لاكتفائهم بالآليات القديمة الّتي حدّدها العلماء في كتب علوم القرآن أو المفسرون في مقدّمات تفاسيرهم ،فإن تلك الآليات لا تلزم الحداثيين ،لعدم صلاحيتها في هذا الزمان ؛لذلك وجدنا محمد الجابري يقتحم مجال التفسير ويدلي بدلوه في علوم القرآن ،ويشترك في تحديد معاني المصطلحات الشّرعية وبالأحرى القرآنية بما يوافق منهجه.

حاول الجابري حصر معاني التأويل في القرآن الكريم ،واستعرض بعض الآيات التي حوت على هذه الكلمة ،ويفسرها بما يراه أقرب إلى السياق دون الاعتماد على أقوال المفسرين ،إلى أن يصل إلى قوله تعالى في قصّة يوسف "﴿ وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾ [يوسف/6] ليقول :" فواضح أن المقصود من تأويل الأحلام هو الكشف عن خبايا المستقبل ،عمّا تحمله رموز الحلم والرّؤيا من إشارات إلى ما سيحدث ،إلى ما سيؤول إليه الأمر"[3]؛ثم يعمّم هذا المعنى الّذي ارتضاه ويجعله هو الفيصل في الخلافات ،مع أن الأمر على خلاف ذلك ـــ جاء تفصيله في كلام سابق من هذا البحث ـــ ،ومثل هذه التّقريرات العلمية لا تحتمل التسرع أو الجزم ،وتخطّي آراء الآخرين،يقول:"واضح أن الأخذ بهذا المعنى للفظ "التأويل" في القرآن يرفع اللبس الّذي يخيّم على العقل إزاء الآيات التي تتحدّث عن مسائل تقع خارج عالم العقل والمعقول "[93].

---

[2] المرجع نفسه ، ص 265 .

[3] فهم القرآن الحكيم ،179 .

[93] فهم القرآن الحكيم ،3 / 179 .

لو توقّف الجابري في كلامه عند كلمة العقل لاستُسيغ ،ولكنّ عطفَها بلفظ "**المعقول**" لا يستساغ ،لأن في ذلك تشكيكا في حقائق القرآن كالمغيبات ـــ وقد مثّل بها أثناء كلامه ـــ ، أي إنّ تلك المغيبات غير معقولة ،أي من الأساطير والخرافات ،ولا يمكن أن يكون منه ذلك من سبق القلم ؛ولا ريب أنّ كلّ ما جاء به القرآن حتى ولو لم يدركه المرء بعقله القاصر ،فإنه معقول لا ينافي العقل بعد أن جاء به النقل ،فعدم إدراك العقل لا ينافي المعقولية .

6 ـــــ الحداثيون والتّأويلية (الهرمينوطيقا/herméneutique):

الكلام عن الـــتأويل عند الحداثيين يقودنا لا محالة إلى الكلام عن الهيرمينوطيقا ،فليس مقصودهم بالتّأويل ما عُرف في المصطلح الشّرعي بشتّى متصرَّفاته عند الطّوائف الإسلامية،بل المراد منه تجسيره إلى المرحلة الموالية من التّأويلية ،الّتي تسعفهم في قراءتهم الجديدة للنّص الديني؛وتكون حينئذ المعاني المبثوثة في النّص وفق هذه التأويلية ،لأنّ صاحب النّص قد مات ،وليس هو الّذي يحدّد تلك المعاني بل القارئ بفهمه ،وبالتالي قد تغيب كلّ القواعد التي قام عليها ذلك النّص ،فلا قواعد اللغة ولا قواعد العقائد ولا قواعد الأخلاق ولا قواعد الأحكام تبقى مع تلك القراءة الهرمينوطيقية،الّتي تتحوّل لأنّها "لم تكن أبدا سكونية ،إذ أن الكيفية التي نقرأ بها النّصوص ونفهمها هي متغيّرة باستمرار ،تماما كما يتغيّر فهمنا لأنفسنا ..ولا بدّ من التنبيه هنا ،بأن ما نعنيه ب "**القراءة**" ، " **النّص** " ،وحتّى "**المؤلّف**" ،هو أمر معقّد جدّا وليس واضحا بذاته"[94]،فهي أشبه ما تكون بتأويل الباطينيّة؛هي قراءة قد تمّ إعمالها على التوراة والإنجيل،فتاريخ ونظرية الهيرمونيطيقا "تبلورت في سياق الدّراسة الإنجيلية وفي مجال الدّراسات الدّينية الأكاديمية"[95]؛ويراد تطبيقها على القرآن كما يفعل بعض الحداثيين العرب كأركون ونصر أبو زيد ،بعيدا عن احترازات الشرع وضوابطه.

---

[94] دافيد جاسير ،مقدّمة في الهرمينوطيقا ،ترجمة وجيه قانصو ،ط الأولى ،1428 ه / 2007 م ،الدّار العربية للغلوم ـــــ ناشرون ، بيروت ،ص 22 .

[95] مقدّمة في الهرمينوطيقا ،ص18 .

وفرق ما بين التأويل والتأويلية ،أن الأول منهما يبحث في الدّلالة أمّا في الهرمونيطيقا فمحور البحث هو في آليات الفهم ،ولذلك يكون التركيز على القارئ فيها أمّا في التأويل فالتّركيز يكون على القائل .[96]

أ) تعريف الهرمينوطيقا:

كلمة Hermeneutics (هرمينوطيقا) هي التّعبير الإنجليزي للكلمة اليونانية الكلاسيكيةHermeneus (هرمس)[97] ،وتعني المفسِّر أو الشارح .وفي موضع من كتابات الفيلسوف أفلاطون وصف الشعراء بأنّهم **"مفسِّري الله"** ،وفي الأسطورة كان هرمس رسول الآلهة،وكان قادرا على تجسير الفجوة بين الإلهي والعالم البشريّ ،ويصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشرية على التعبير .

تتعلّق الهرمينوطيقا إذاً ب **"التّفسير"** وحتى ب **"التّرجمة"** ،خاصّة في ما له علاقة بتفسير النّصوص المقدّسة ،التي يعتبرها المؤمنون وحيا إلهيا أو **"كلمة الله"** .[98]

" إن البحث التّاريخي في دلالة الهرمينوطيقا يجعلنا نعود إلى دلالة هذا المصلطلح في أصله اللغوي إذ يعود في اللغة الإغريقية إلى فعلhermenuo الّذي قد يعني traduire أي ترجم و expliquer بمعنى فسّر وexprimer أي عبّر وأفصح وأبان،وبذلك تفيد الهرمينوطيقا معنى القراءة بما هي تفسير وتأويل أو شرح وكشف وبيان ،وأمّا داخل فضاء اللّغة اللاتينيّة فإنّ المصادر والمراجع المعتمدة تفيد أنّ مصطلح الهرمينوطيقا لم يتشكّل إلا في بداية العصر الحديث ،رغم أنّ فكرة فن أو نوع من التّأويل موجودة منذ القدم "[99].وقد استُخدم المصطلح على الأرجح لأوّل مرّة في كتاب لدانهاور سنة 1654م .

---

[96] أحمد إدريس الطعان ،العلمانيون والقرآن الكريم ،ط الأولى،1428 / 2007،دار ابن حزم للنشر والتّوزيع ،الرّياض ،ص 676.

[97] "إنّه هرمس بن زوس ملك أولمب ومايا حورية الأمطار ...." ،ينظر مقال:حول الهرمونطيقا ،ترجمة نور الدين علوش،مجلة دراسات فلسفية ، العدد 01 ،جانفي 2014 م ،[تصدرها الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ،محكّمة]،ص 273 .

[98] مقدّمة في الهرمينوطيقا،ص21 – 22 .

[99] خالد السعيداني ، إشكالية القراءة ، ص72 ؛نقلا عن العلمانيون والقرآن الكريم ،ص 677 .

الهرمينوطيقا هي فن الخطاب في الأثر الأدبي ؛كما تعني تقليديا فنّ تعني تقليديا فن تأويل النّصوص المقدّسة الإلهية أو النّصوص الدّنيوية البشرية ،وهي كذلك مساوية للتّفسير و الفيلولوجيا بما هي تفسير حرفي أو نحوي وصرفي لغوي لبيان معاني الألفاظ والجمل والنّصوص ،وهذا ما يعرف بالتفسير اللّفظي .[100]

ثمّة تعريفات كثيرة للهرمينوطيقا ،تمايزت حقولها عبر التاريخ ،منها ما تعلّق بنظرية تفسير الكتاب المقدس،وبوصفها المنهج الفقهي اللّغوي الفيلولوجي ،وبوصفها الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية ،ولكنّ أقدمها الأول وأوسعها انتشارا،وتتميز عن "**التّفسير**" [(*)] Exegesis بأنها منهج هذا "**التّفسير**" وأصوله وأحكامه ،فإذا كان التفسير وقفا على الشرح أو التّعليق الفعلي،فإنّ "**الهرمينوطيقا**" هي قواعد هذا التفسير و مناهجه أو النّظرية التي تحكمه .[101]

إذن الهرمونيطيقا مصطلح قديم ،بدأ استعماله في دوائر الدّراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتّبعها المفسّر لفهم النّص الدّيني (**الكتاب المقدّس**)،ويعود قدم هذا المعنى إلى عام 1654 ،وما يزال مستمرا حتّى اليوم خاصّة في الأوساط البروستانتية ،وقد اتّسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة وانتقل في مجال علم اللّاهوت إلى دوائر أكثر اتّساعا تشمل كافّة العلوم الإنسانية ،كالتّاريخ وعلم الاجتماع الانتروبولوجي وفلسفة الجمال ،والنّقد الأدبي والفلكلور؛ والقضية الأساسية الّتي تتناولها الهرمونيطيقا بالدّرس هي معضلة تفسير النّص بشكل عام ،سواء كان هذا النّص تاريخيّا أو دينيا ،ومن أكابر أصحاب هذه النّظرية المفكّر الألماني شلاير ماخر*(1768 ـــــ 1834)وويلهيم ديلثي(1833 ـــــ 1911) ومارتن هيدغر Martin Heidegger(1889 ـــــ 1976)،وهانز غادامير Hans-Georg Gadamer (1900-2002).....[102]

---

[100]العلمانيون والقرآن الكريم ،ص 675

[(*)]Exégèse: 1.Science qui consiste à établir ,selon les normes de la critique scientifique ,le sens d'un texte ,partic .de la bible . 2.Interprétation d'un texte se fondant notamm .sur des bases philologiques . Le petit LAROUSSE 2009 ;p 398.

[101]عادل مصطفى ،فهم الفهم (مدخل إلى الهرمونيطيقا) ،ط الأولى ،2007 ،رؤية ،القاهرة ،ص 68 بتصرّف .

* شلاير ماخر Friedrich Schleiermacher ،لاهوتي بروتستاني وفيلسوف في آن واحد ،أبو التأويلية الحديثة ،"مؤسّس الهيرمينوطيقا العامّة ،وصاحب الفضل في نقل مجال اهتمام الهرمينوطيقا من دوائر اللاهوت إلى فضاء التّفكير الفلسفي؛ لتكون فنّا للفهم عينه ،فهو يعتقد بأنّ الفهم ضرورة تأويليّة تتطلّبها النصوص ،سواء أكانت فلسفيّة أم أدبيّة أم قانونيّة أم دينيّة

ب)أسس القراءة الهرمونيطقية:

1 ـــــــ **انعدام البراءة في القراءة:**أن تقرأ النّص الأدبي أو غيره ،وتسيئ الظنّ بهذه القراءة لتعيد القراءة مرّة أخرى ،كأن في هذه القراءة رفعًا للوَثاقة والحقيقة الكامنة في القراءة،"فالقراءة بالمفهوم البُنَيِي والتّفكيكي لا يمكن أن تكون بريئة ،وهو ما أكّده ممثّلو البنيوية بشكل دائم.وعدم وجود قراءة بريئة لا يعني أنّ القراءة خاطئة ،فلا توجد قراءة خاطئة لأنّه لا وجود لقراءة صحيحة أصلا".[103]

2 ـــــــ **موت المؤلّف:**يقول رولاند بارت:"إنّ مولد القارئ يجب أن يعتمد على موت المؤلّف"[104]؛يكاد يجمع البصراء في مجال النّظرية النّقدية المعاصر أنّ آراء هيدغر ومن بعده غادامير أثارت جدلا بين المهتمين بالهرمينوطيقا ،لا سيما أصحاب النّزعة الموضوعية .وتعالت في خضم ذلك نغمة تنادي بإعادة الاعتبار للمؤلّف الّذي أعلنت البنيوية موته،مثلما لم يحظ،كذلك،باهتمام هيدغر وغادامير.[105] وما المؤلّف إلا ناسخ يعتمد على مخزون هائل من اللغة الموروثة ،وهذه اللغة هي التي تنطق وتتكلّم وليس المؤلّف ،أدّى كلّ ذلك في النّهاية إلى استبعاد المؤلّف ثمّ إعلان موته.[106]وموت المؤلّف سبقه "موت الله" عند نيتشه ـــــ تعالى الله عن ذلك ـــــــــ .

إذن إعلان موت المؤلّف يتيح الفرصة للقارئ أن يفهم ما يشاء من المعاني دون تسلّط صاحب النّص عليه ،وتتيح للعبثية أن تصنع بالنّص ما تشاء ،وتلك قراءة لها خطورتها على النّص الديني

.....فإنّ المؤكّد هو وجود قاسم مشترك يوحّدها ويجعلها لُحمة واحدة ،إنّه جسد اللّغة بوصفها سمة جامعة بين كلّ المجالات ،ومن ثَمّ يصبح اللّجوء إلى المعرفة النّحوية أمرا طبيعيّا لتتبّع معاني الكلمات ورصد تباين استخدامها داخل البناء اللّغوي ،أيّا كانت طبيعة النّص . هذا ما جعله يرسم أوّل معلم من خيوط مشروعه لتأسيس هرمينوطيقا عمّة تكون بمثابة الأصل أو المنطلق لكلّ هرمينوطيقا خاصّة."عبد الغنيّ بارة ،الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي ،ط الأولى،1429ه / 2008 م ،منشورات الاختلاف ،الجزائر ،ص 175 . سيأتي ذكرة في الفصل الأوّل من الباب الثالث .

[102]ينظر نصر حامد أبو زيد ،إشكالية القراءة ،وآليات التّأويل ،ط الخامسة ،1999 ،المركز الثقافي الإسلامي ،دار البيضاء.ص 13 – 49 .

[103] العلمانيون والقرآن الكريم ،ص697 .

[104] المرايا المحدّبة ،ص 298 .

[105]الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي ،ص 334 .

[106] العلمانيون والقرآن الكريم ،ص 298 .

خاصّة ،وتهدم تلك السياجات اللغوية والإيمانية التي تحوطه برعايتها ،ليبقى النّص محتفظا بمعانيه الحقيقية ،بعيدا عن المفاهيم الزائفة .

3 ـــــــ **خرافة القصدية:** "كان النّقد الجديد في ذلك يهدف إلى تحقيق درجة من الموضوعية العلمية القائمة على التّجرّد من الذّات ،ذات المبدع وذات التلقّي والاحتكام فقط إلى النّص في حدّ ذاته .لكنّ نقاد الحداثة،والتفكيكيين على وجه الخصوص ،طوّروا مبدأ انتفاء القصدية إلى درجة من فوضى التّفسير. فقصد المؤلّف غير موجود في النّص،والنّص نفسه لا وجود له ،وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الّذي جاء مع موت المؤلّف وغياب النّص تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد "[107].

تلك هي فوضى المعاني ،فحينما يطبّق مثل هذا المبدأ على النّص القرآني ،فإنّ ما نفهمه غير ما توحي به لغة القرآن ذات الدلالات المحدّدة في سنن العرب من كلامها ،وهذه هي العبثية التي يتزّه عنها القرآن ،ولو وجد مثل هذا المبدأ عند نزول القرآن ،ما عرفنا اليوم معانيه الأصيلة ،ولا يمكن يترل من عند الله ثمّ يكون من غير قصد ،وتلك النّظرية لا تصلح مع كلام البشر من الشعراء وغيرهم فكيف بكلام الله ،بذلك المبدأ "يصبح القراء أحرارا في قراءة النّص لهم أن يفعلوا به ما يشاؤن،ولهم أن يتجاهلوا قصد المؤلّف ،وأن يقوّلوا النّص ما يريدون .."[108]

4 ـــــــ **التّناص**:ترجمة للكلمة الإنجليزية(intertextuality) والبعض يستحسن كلمة "**بينصية**" ؛عندنا النصيّة والتناص وهما على طرفي نقيض ،"وبصرف النّظر عن انتماء مفهوم النّصية أو العلامة اللغوية التي تستخدم للدّلالة عليه ،فإنّ له معنى واحدا النّص الأدبي منتج مغلق ،فهو نسق نهائي يمكن تحليله وتفسيره في ضوء علاقات وحداته داخل نسقه الأصغر(النص) بعضها بالبعض ،وفي ضوء علاقته كنسق بالنسق الأكبر أونظام النوع الّذي ينتمي إليه ويحدّد قواعد تشكيله .أما البينصية فهي نقيض ذلك تماما ،فالنّص ليس تشكيلا مغلقا أونهائيا .ولكنّه يحمل آثارtraces نصوص سابقة ،إنّه

---

[107] المرايا المحدّبة ،ص51 .

[108] العلمانيون والقرآن الكريم ،ص 701 .

يحمل رمادا ثقافيا .وحيث إنه غير مغلق ومحمّل بآثار نصوص أخرى ،من ناحية ،وحيث إنّ القارئ هو الآخر يجيئه بأفق توقّعات تشكّله ،في جزء من على الأقل ،النّصوص التي قرأها من ناحية أخرى ،فمعنى ذلك في حقيقة الأمر أنه لا يوجد نصّ ."[109]

على ما يحمله التناص من خطورة في التعامل مع النّص البشري ،فكيف به إذا طبق على النص القرآني؟ كما يفعل كثير من الباحثين ،ناسين أن صاحب النّص هو المهيمن على كلّ شيء،العالم بكلّ ،لا يعزب عنه شيء من جزئيات الدنيا وتفاصيلها فكيف بكلياتها ومجملاتها ،إنه منزل الكتاب ،وهو المتصرّف في شؤون العباد ،فكيف يحتاج كتابه المنزل إلى نصوص أخرى تكملّها أو تؤكّدها ،كيف أن يقال في القرآن إن فيه آثارا من الكتب المقدّسة الأخرى ـــــ كما يقول أركون وهو الذي نادى بعلم مقارنة الأديان ليؤكّد على هذا ـــــ فإن وجدنا تشابها بين بعض الأخبار والقصص بين التوراة والقرآن ،وليس بشكل متطابق ،فإنّ الأمر لا يحتاج إلى كبير عناء ،فإنّ الله يملك أخبار الغيب ،ولا غرابة أن يقصّ علينا منها ما يشاء ،نقول هذا لنبتعد بالقرآن عن جوّ التناص الّذي لا يتفق وقدسيته .

على ما تحمله عملية التناص من الخطورة حينما تطبّق على القرآن،إلا أن المفكّر وجيه قانصو لم يمتنع من ذلك ،وهو يعلم مسبق أنّه سيتعامل مع نصّ منزل من عند الله ،ولا يتنكّر لهذه النسبة،وتساءل قبل ذلك عن إمكان ذلك مع كتاب معجز ،وافترض أنّ في مبدأ التناص ما قد "يوحي بنسف كلّ ماقيل حول ألوهية النّص القرآني وفرادته ،وبتفكيك كامل وحدة النّص الدّاخلية التي تكفل له التماسك والتناغم وتهبه جماليته وقدرته على التأثير .هذا فضلا عن أنّ المتكلّم ،هو الله ،ليس كأيّ متكلّم أو مؤلّف بشري ،حيث لا يحتاج إلى مثال سابق ونموذج جاهز يستعين به لصدور الكلام منه ....."[110]

---

[109] المرايا المحدّبة ،ص 316 – 317 ؛ينظر ياسر رضوان ،التناقص القرآني ،2013 م ،أفريقيا الشرق ،المغرب ،ص 28.

[110] النص الديني في الإسلام ،ص 397 .

فبالرّغم من معرفته الدّقيقة بالمحاذير إلا أنه واقعها ،فأعمل التناصّ بين القرآن وسائر الكتب المقدّسة متأثّرا بتلك النظريات الهرمونيطيقية ،وذكر من رؤسها إبراهام غراغير(1810 ـــــ 1874) ،وهو من أوائل وأهمّ من تصدّى لمسألة التّناص بين القرآن والإنجيل[111] ،ولا عجب أن يفعل ذلك وهو يريد أن يبت تأثّر محمد باليهودية أو المسيحية ،أمّا مفكّرنا وهو مسلم فلا مبرّر له ،وهو يعلم نسبة القرآن إلى مُترله ،ولم يشكّك في ذلك قطّ في كتابه القيّم ؛ومع ذلك يقول في بعض الأحيان كلاما خطيرا،ويستعمل كلمات غير لا ئقة بقدسية القرآن ،بعد محاولته الاستشهاد بالقرآن أنه تواصل مع الكتب السابقة ،والأمر ليس كما يؤدّي إليه كلامه ،فمن ذلك خلاصته في قوله:" ما يعني أنّ القرآن ينتمي بطريقة أو بأخرى إلى فضاء نصّي أوسع ،يشمل نصوص الدّعوات السابقة التي يعلن القرآن انتماءه إليها ،ويحرص على الإحالة إليها والإقتباس منها ."[112]

والسّؤال الّذي يُطرح هنا،ما هي الكتب التّي يحيل عليها القرآن ،أهي التي سبقت التّحريف؟ أم التي بين أيدي النصارى واليهود اليوم ؟ ذلك الكلام لا يمكن قبوله بإطلاق،حتّى ولو افترضنا أنّ في العهدين ما يماثل ـــــــــــ في بعض وجوهه ـــــــــ ما جاء في القرآن ،ولكنّ كلام القرآن عن الأنبياء على سبيل المثال فيه من التوقير ما لا نجده في ذينك العهدين القديم والجديد .

وأركون هو الآخر يطبّق نظرية التناص على سورة الكهف ،وفيها التّداخليّة النّصانية مع النصوص الأخرى التي سبقته ،ففيها قصّه أهل الكهف وفيها أسطورة غلغاميش ،ورواية الإسكندر الأكبر .[113]

5 ـــــــ **الفراغات:** من مبادي المدرسة التفكيكية أن "النص يحفل بفجوات ومناطق صمت يجب على النّاقد أن يملأها وينطقها ،وأنّ وجود هذه الفجوات والصوامت يعني أن النّصّ غير مكتمل"[114]

---

[111] المرجع نفسه ،ص 400 .

[112] المرجع نفسه ،ص 405 .

[113] ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ص 40 ،وينظر الهامش من الصفحة نفسها .

[114] ينظرالعلمانيون والقرآن الكريم ،ص710 .

6 ـــــــ **الرّمزية** :الرّموز أصبحت منخرطة في اللعب الحرّ اللانهائي للمدلولات ،وتحوّلت اللغة إلى أنساق من الرّموز تقوم فقط بدور الدّوال أمّا المدلولات فهي من إلصاق القارئ.[115]

هل مثل هذا الكلام ينطبق على القرآن الكريم؟وهل في النّص القرآني فراغات تحتاج إلى ملأ؟ وهو الكتاب الّذي ضَمِن له مُنزِلُه الكمال المنافي للنّقص،وطرَد عنه العِوج،والاختلاف ،والباطل ، فهو كتاب أحكمت آياته بحكمة تقتضي الكمال المانع للنّقص .

تلك الأسس السّابقة توالت بفعل تطوّر النّظريات الهرمونيطيقة ،وتعاقبت ابتداء من شلاير ماخر وصولا إلى ما اعقبها من النظريات الفلسفية أو اللغوية ،كالبنيوية والتفكيكية والألسنية،وكان بعضها نقيض بعض ،ولكنّها تضمّنت مظاهر تلك الأسس ،التي كانت خطرا على النص الديني بصفة خاصّة ،وأخطر تلك الأسس فكرة الرّمزية التي عطّلت المعاني الحقيقية للخطاب ،وأعطت للمعاني صفة النسبية المتغيّرة ،وكثيرا ما اعتمدها أركون في أبحاثه[116] ،ولذلك كان كثيرا ما يثير مسألة المجاز في القرآن ،فالرّمزية بالإضافة إلى سائر الأسس ستعطل المعاني الظاهرة والحقيقية للنّصوص،ممّا سيمكّن غير المؤمنين بتلك النّصوص التلاعب بمعانيها ،وهذا شبيه بفعل الباطنية .

وهنا أثبت ما توصّل إليه بعض الباحثين في تلك المجالات الشائكة كصاحب (**المرايا المحدّبة**) عبد العزيز حمودة ، وإدريس الطّعان الذي لخّص نتائج تلك النّظريات في قوله :"وأبرز مظاهر الارتباط بين لسانيات سوسير والبيئة الفلسفية التي نشأت فيها يمكن أن يظهر في **العلامة** اللغوية والرّمزية بالذّات ،فلقد كانت الكلمة المفردة ممثّلة لشيء محدّد في الواقد الخارجي داخل رؤية جزئية،فأصبحت اللغة عبارة عن تراكيب وأنساق من مفردات لغوية ترمز لعمليات ذهنية في إطار رؤية سياقية .إنّه تطوّر يعبّر عن ابتعاد تدريجي عن الوضوح والشفافية الأولى التي كانت تتميّز بها اللغة كما منحها الله ـــــــــ عزّ وجلّ ـــــــــ للبشر .

---

[115] ينظر المرجع نفسه ، ص ـ ص 294 – 709 ؛ وينظر عبد العزيز حمودة ،المرايا المحدّبة ،من البنيوية إلى التّفكيك،من سلسلة عالم المعرفة أبريل 1989 ،ص ــ ص 208 – 298 .

[116] ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،عند قوله النّسق الرمزي(أو الشيفرة الرّمزية) ،ص 137 ؛وينظر كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،عند كلامه عن الرّمز ،والعلامة ،والمجاز ،ص 200 ؛وينظر إشكالية القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد عند كلامه عن المجاز .

لكن الأمر لم يقف عند حدّ الابتعاد عن الوضوح ،وإنّما تحوّل فيما بعد على يد شتراوس ويكبسون ورولان وميشال فوكو إلى ألغاز وشفرات ،وتطوّر مفهوم **العلامة إلى رمزية معقّدة** لا يمكن أن تعني كلّ شيئ .وهو ما نريد أن نخلص إليه في هذه الفقرة ،وهو أنّ مفهوم **العلامة** في اللّسانيات أتاح أو استُغل لكي يصبح أساسا تبنى عليه النّظريات اللّغوية اللاحقة كالبنيوية والتّفكيكية التي تقرأ في النّص كلّ شيء وهو ما سيقرأ العلمانيون من خلاله النّص القرآني ."[117]

كان لتلك النظريات الهرمونيطيقية آثار على بعض العقول العربية ،منهم وجيه قانصو*الّذي انتقد نُظُم التفسير القديمة ،الّتي حاولت أن تظهر إعجازه ،ولكنّها لم تكن في مستوى لعجزها عن ملامسة لغة القرآن الخاصة التي تختلف في مزاياة عن اللغة العادية التي عرفها العرب ،ويرى أنّ من "أهمّ نقاط الخلل في التّفسير التّقليدي ،الّذي اكتفى بمبادئ اللغة العربية مرجعا ومحدّدا لمعنى اللفظ القرآني .مع العلم بأنّ وصف القرآن نفسه بأنّه **"قرآنا عجبا"**،وتحدي المعاصرين له بأن يأتوا **"بسورة من مثله"**،وأنّهم لن يستطيعوا أن يفعلوا ذلك ،يدلّ على أنّ القرآن أحدث نظام تعبير خاص به،ونظما داخليّا وقواعد ارتباط ضمنيّة .أي أحدث لغة خاصّة به ،لا تلغي لغة القوم ،بل تنشئ شيفرتها الخاصّة ونظام تركيبها الذّاتي ،التي تمكن المفسّر بعد التعرّف إليها من الكشف عن مراتب معان عليا في النّص .فلا يمكن اختزال اللغة الدّينية إلى مجرّد لغة عادية كبقية اللغات ،ولا يمكن تفكيك شيفرة تلك اللغة ،بالاعتماد الحصري على علم النّحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعاني كما فعل الأصوليون .فطريق التّعرّف إلى النص الدّيني وفهمه لا تختزل ـــــــــ بحسب غيرهارد ـــــــــ **"إلى مجموعة قواعد"** .كما أنّ حيازة جميع المعلومات اللّغوية والتّاريخية حول النّص الدّيني ،على ما يقول شلايرماخر ،لا يكفيان على الإطلاق لفهمه ،إذ ما تزال تنقصنا ،رغم توفّر هذه المعلومات،الرّؤى العميقة لذلك ."[118]

---

[117] العلمانيون والقرآن الكريم ،ص 689.

* لبناني الأصل ،له مؤلفات ،وبحوث في مجالات فكرية متعدّدة ،دكتور في الفلسفة ،وله دكتوراه ف هندسة الروبوت ،وإن بدا متحرّرا في كتابته ،إلا أنّه لا يحمل فكرا هجوميا ،ويحاول في كتابه المناقشة الهادئة ،ويبدو مطّلعا على الفكر الإسلامي.

[118] النّص الدّيني في الإسلام ،ص 16 .

ليخرج في الأخير بهذه النتيجة التي لا تختلف عما أفرزته الهرمونيطيقا ،بتأسيس فهم النّص الديني باعتماد الرّمزية وحلّ شيفرتها الخفية ،لأن "الوصول إلى المقصد الإلهي في النّص الدّيني ،لا يقتصر على الإلمام بقواعد الكلام العربي والاطّلاع على وجوه بيانه وغرائب تعابيره ،بل بالتّعرّف إلى طبيعة اللغة الدّينية نفسها ،وعلى لغة القرآن الخاصّة والتموضع داخل نظام إحالاته وعلاقاته الخاصّة "[119]

فالتّرويج لمثل هذه النّظرية قد يؤدّي ـــــ لا محالة ـــــ إلى تحلّل المعاني ،وذهاب كلّ متفهِّم إلى فهم لا يوافقه عليه غيره ،فتَنْماع معاني نصوص القرآن ،لأن القاعدة التي توحد المنطَلَق ليس لها سند إلا في اللغة البشرية ،وهي عاجزة عن فهم الكلام الإلهي ،وحينذاك تحلّ محلّها الرّمزية ،أو ما أطلق عليه اللّغة الدّينية ،وكيف يخاطب اللهُ عباده بلغه لا يفهمونها ،أو لا يفهمها إلا بعضهم ،فالله حينما أنزل كلامه إنما أنزله من أجل هدايتهم ،ولم يترل معمّيات تثير الحيرة بينهم ،وهنا تختلف نظرة الدّيني مع الفيلسوف،والمتشرّع مع الحداثي .

إنّ النّتاج العلمي الذي رافق العمليات التفسيرية للقرآن ،وكلّ تلك المستندات اللغوية والأصولية والكلامية ،وما تحدّد من الآليات التفسيرية في علوم القرآن كلّها يعتبر رافدا أساسيا في كلّ محاولة جديدة لتأويل القرآن ،وليست تلك الاستمدادات من سَقط المتاع ،وممّا يُستغنى عنه في كشف المعاني أو الإعجاز في النّص القرآني ،فقد رافقت كلمة "**عَجَبًا**" كلمة "**عَرَبِيًّا**" ،فلا يمكن تجاوز الصفة الثانية لاكتشاف الصّفة الأولى ،ولا يمكن فصل صفة العربية عمّن نطق بها من العرب،فإن عجزوا عن مقارعة القرآن في بيانه فلا يعني ذلك أن القرآن يملك لغة أخرى ،وهي التي أُطلق عليها اسم "**اللغة الدّينية**" ،فصفة الدّينية للالتزام بالأحكام ،أمّا العربية فسمة لتتبع المعاني والدّلالات ومحاولة اكتشاف صفة الإعجاز فيما يتضمنه القرآن من سمة العَجَبَ وما يدهش ويأخذ بالألباب ؛ولأمر ما ربطت الآية بين العجب والهداية فقال ـــــ جلّ شأنه ـــــ "**إنّا سمعنا قرآنا عجبا يَهدي إلى الرّشد**" الآية،فبعد الإعجاب أدركوا سرّ القرآن ،إنه الهداية ،وإنّه هو المنتهى والغاية.

---

[119] المرجع نفسه ،ص 17 .

وتأكيدا على أهمية تلك الأدوات التأويلية من شتى فصائل العلوم الشرعية واللغوية والعقلية،أسوق كلاما نفيسا للباحث محمّد حيرش يقول فيه:"وهكذا لا تمثّل نظرية التأويل في الخبرة التأويلية المدروسة بعدا تأمليا موغلا في صيغة من التّجريد المبتورة صلتها بالنّص ،أو الموجودة على الهامش منه ؛بل تمثّل ذلك الجسر الّذي ينبسط تفاعليّا بين فعل تأويلي ما وبين النّص ؛فعن طريق المداخل التي يتيحها والمسالك التي يفتحها لإمكان الفهم يغدو النفاذ إلى كينونة النّص لتجلية حقيقته وتمثُّل هويته في مأمن من العثرات والمزالق .إنّه جسر يؤمّن لمن أراد أن يعبر إلى النّص من المفسرين قدرا كافيا وملائما من أي كتاب من الكتب المصنّفة في علوم القرآن لنجده لا يزوّد المفسرين فقط بما هم في حاجة إليه من أجهزة ومفاتيح للفهم ؛بل يمكّنهم من التعرّف أيضا إلى ما تحصل في المعرفة التفسيرية من تقاليد ومرويات ،وعلى ما ترسّخ فيها بشأن العلاقة بالنّص من أخلاقيات التعامل وقيمه ،وذلك منذ أن اشتدت خلال العهود الأولى لتلقيه الحاجة إلى فهمه وتفسيره .....كما أن كلّ إقصاء لها لن تترتّب عليه إلا فهوم لا تمتّ إلى كينونة النّص بصلة،ولا تعير سيرورة وجوده أيّ اعتبار ."[120]

ثمّ يعقد مقارنة دقيقة بين علوم القرآن ،وماكان لها من الآثار على التأويلية في علوم التفسير،وبين النظرية التأويلية المعاصرة(الهرمونيطيقا) وما لها من الآثار على التأويل والتفسير السابقين لها ـــــــ كما سبق ذكر تلك العلاقة المنهجية ـــــــ ،فقد أثبت لتلك العناصر ـــــــ على وجهتها ـــــــ امتدادا من الناحية النّظرية والتطبيقية ،"غيرأنّنا لا نعني بهذا الامتداد أنّ التأوليتين القرآنية والمعاصرة متطابقتان ،أو أنّ إحداهما يمكن أن تقوم أصلا بالنّسبة إلى الأخرى ،فلكلّ واحدة منهما أسئلة واستفهامات لا يكون الجواب عنها ممكنا إلا ضمن مستلزمات الأفق التاريخي الّذي تنسب إليه.فإن كانت التأويلية القرآنية تنبني على نص ديني هو النّص القرآني ،وتنشغل نظريّا بالمنتوج التّفسيري الّذي أنجز عنه ،وبالشروط المعرفية لإمكان فهمه فهما "**صحيحا** " وملائما ؛فإنّ التّأويلية المعاصرة ،من حيث هي توجّه فلسفي مشترك بين كافّة فصائل البحث في

[120] النّص وآليات الفهم في علوم القرآن ،ص 84 – 85 .

العلوم الإنسانية ،توجد في قلب المنعطف الّذي انتقل بموجبه الفكر من أفق الحداثة إلى أفق ما بعد الحداثة ."[121]

[121] المرجع نفسه النّص وآليات الفهم في علوم القرآن ،ص 86 .

الفصل الثّاني

النَّص القرآني

مفهومه وحقيقته - صُوَر التَّعامل معه

تمهيد

المنظومة التّشريعية في الإسلام تملك قواعد ومصطلحات ومبادئ يسير وفقها الفقيه أو المفسّر،بل وكلُّ متشرِّع من الإصلاحيين وغير الإصلاحيين أثناء عملية البيان لمعاني الشّريعة ،أو دلالات النّصوص القرآنية وغيرها من نصوص الحديث ويستثمرونهما في مسيرة الاجتهاد ،ولعلّ مثل هذا المبدأ لا يختصّ به المسلمون وحدهم أو الفقهاء وحدهم أو المفسّرون وحدهم أو المتكلّمون وحدهم ،بل يُلفى مثلُه في أيّة ديانة أخرى تملك نصوصا دينية ؛وأيّة منظومة قانونية عربية أو أعجمية ،قديمة أو حديثة ،فهي تتّخذ لنفسها مصطلحات ومباني وضوابط وقوانين،تحمل عليها فكرها واجتهاداتها قد تُناقش وتنتقد ،ولكن لا تلام على استعمال ما يهمّها من القواعد والاصطلاحات والآليات لفهم نصوصها واستثمارها ، ولكنّ الحداثيين ـــ نصر أبو زيد مثلا ـــ يعطي لنفسه الحرية ليتحامل على كثير من المصطلحات الشّرعية ،والمبادئ التي سار عليها المسلمون عبر تاريخهم المديد ،وبالأخصّ منهم الفقهاء أو المتشرّعة على وجه العموم ،كقاعدة "**لا اجتهاد مع النّص** " فلكونها سياجا منيعا أمام الخروج عن مبادئ الشريعة وأصولها ،فإنّه ينتقدها بل يتحامل عليها ويعتبرها عائقا أمام ابتكار العقل ومعوّقا لمسيرته ،ويصف هذه القاعدة بالقديم،فهي لا تستحقّ أن تكون جديدة متجدّدة ،ثابتة مستمرّة،فكونها قديمة فهي لا تستحقّ الحياة والبقاء والاستمرار ،وبالتالي لا قيمة لاستعمالها وترويجها في العصر الحديث ،لأن العصر الحديث لا يحتمل القديم ،فالقديم قد مضى أوانُه ،بهذا المنطق يتعامل أبو زيد مع القواعد العتيقة المتلقاة قرنا تلو قرن في المنظومة التّشريعية والتّأويلية الإسلامية،وأفضِّل هنا وصفها بالعتيقة لما تحمله هذه الكلمة من معاني النّفاسة والأفضلية إذا ما قورنت بغيرها ممّا قد يُستحدَث وهو مجثوث الصّلة بها ،ويحاول أبو زيد التفريق بين المعاني التي تحملها كلمة " **نصّ** " من لغوية واصطلاحية ،أصولية أوكلامية ،وكأنّه اكتشف شيئا جديدا ،وما محاولته إلا للتّسور على محراب الخطاب الديني الّذي غدا ـــــ في نظره ـــــ بتمسكه بتلك القواعد العتيقة غير صالح لهذا الزمان الذي لا يُصلحه إلا العقل المتحرّر من قيود الماضي،أمّا الخطاب الديني القديم ،القديم في مصطلحاته ،القديم في قواعده ،الجاري وفق نصوص جاهزة،فلا تحمل معاني الجدّة التي تواكب العصر والواقع ،فإذا كان ثمّة نصوص فلِم لا

يُحيلها على العقل ليؤوّلها وفق نظرة حداثية لا كهنوت فيها ولا سيطرة عليها من قبل رجال الدّين النّصيين الغارقين في أوحال الماضي بقواعده ومبادئه واجتهاداته الّتي ما عادت اليوم تصلح لتحلّ معضلات العصر.

فنصر أبو زيد يريد تحميل كلمة " **نصّ** " معنى الاحتمالية وحدها ،للتّخلّص من معنى الثّبوت الّذي تحمله القاعدة الأصولية "**لا اجتهاد مع النّص** " وما درى أنّ الأصوليين فرّقوا بين ذا وذاك ولكلّ مجاله ،وذلك ما يذهب به بعيدا عن الأجواء الحقيقيّة للقواعد الشّرعية .

وليس في عمل الفقهاء وقواعدهم مخادعة ،ولا غلقا لباب الاجتهاد في مجاله الصحيح وأدواته اللّازمة عن طريق المتأهلين لهذه العملية الشاقّة ؛وإنّ هدف نصر أبو زيد في تلك المناقشة المناوئة للأصيل أضحى واضحا في قوله:" الخطاب الديني المعاصر حين يتمسّك بالمبدأ الفقهي القديم (**لا اجتهاد فيما فيه نصّ**)،وحين يعيد إعلانه وطرحه دائما في وجه أي محاولة **للاجتهاد الحقيقي**،وإنما يعتمد في الواقع على عملية مخادعة دلالية مغرضة .تتمثّل هذه المخادعة في استخدام كلمة "نصّ " للدلالة على "كلّ" النصوص الدينيّة ـــ القرآن والأحاديث النبويّة ـــ بصرف النّظر عن الوضوح والغموض.وبعبارة أخرى يخلط الخطاب الديني عن عمد وقصد بين الدلالة القديمة التي استخدمها الفقهاء حين قرّروا المبدأ ،وبين الدلالة المعاصرة التي تسبق إلى وعي المخاطب العادي، فيترسّخ في الذهن "تحريم" الاجتهاد "[1] ؛إذن يريد اجتهادا حقيقيا أي قراءة جديدة ،أي تأويلا من نوع آخر تكون فيه النتائج مناسبة للمنهج الهرمينوطيقي الذي اختاره مسلَكا في دراسته للخطاب الدّيني ، ووفق مناهج الألسنيات والأنتروبولوجيا وعلم مقارنة الأديان وما إلى ذلك من المناهج الّتي ارتضاها أركون أيضا ،وقد كان أكثر عُمقا وتوسُّعا في استعمالها من غيره من الحداثيين ،وتلك هي الطريقة الحداثية في عدم الرضى عن كل ما هو دين وتراث وفقه وأصول وشافعيّ وما يُمتّ إلى ذلك كلّه بصلة ؛وأبو زيد في كلامه ذاك يحتمل أشياء لا علاقة لها بواقع مَن هم أهل للاجتهاد المعاصرين

[1] نصر أبو زيد ،النص والسلطة والحقيقة ،ط الرابعة ،2000 م ،المركز الثقافي العربي ،المغرب ،ص 156 .

منهم والمحدَثين ،فكأنما سقط كلامه على غير محلّ ،أما استعمال النص[*] بالمعنى الذي نفاه فإنه منقول عن العلماء منذ قرون كما سيأتي خلال هذا البحث .

وفي مناقشة حامد أبو زيد وسائرِ الحداثيين لمسألة **النّص** ـــ بالكيفية التي ستأتي خلال البحث ـــ لا تعدو أن تكون حربا على قداسة النصوص الدينية ،وحربا على فهوم السابقين وتأويلاتهم لتلك النصوص الدينية ،ومحاولة لاستحداث فهوم جديدة ،وتأويلات مغايرة ،وقراءات جديدة تزيح كلّ قديم من الصدارة الموروثة ،وترفع عنه مصداقيته الثابتة عبر القرون ؛فالإطاحةُ بالتراث الدّيني غدا ديدن الحداثيين ،لمبرّرات شتّى يزعم أصحابها أنها علمية وموضوعية ،تملك حقّ التجديد والتطوير،فلا مكان لنصوص تاريخية في زمان تطوّرت فيه سبل الحياة وأخذت مسالك أخرى في فهم الأشياء وتأويلها ،فما كان ثابتا أمسِ غَدَا اليوم نسبيا ،وما كان مقدَّسا فلا مكان له مع روح الأنسنة التي تحمل معاني الحرية الكفيلة بتحقيق سعادة الإنسان ،وما صلح من الأحكام في عصور سابقة حُكم عليه بتاريخية ترفع عنه علامة الصَّلوحية لمعضلات العصر،العصر الذي رُفعت فيه كل القيود ،قيود الأديان والعادات والأعراف ،فلا سبيل إلى سعادة الإنسان إلا بإزاحة تلك القيود بلا قيود .

أحاط بالنّص القرآني كثيرٌ من الاهتمام ،حيث تناولته جلُّ العلوم التي عرفها المسلمون عبر عصورهم المزدهرة ،وذلك ما حدا بكثير من الباحثين المعاصرين أن يصف الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نصّ text – oriented civilisation ،[1]وكذلك قال نصر أبو زيد وبصفة أوضح :"وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة "النص" ،بمعنى أنها حضارة نَبَتَت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز "النص" فيه. وليس معنى ذلك أن "النص" بمفرده هو الّذي أنشأ الحضارة ،فإن النص أيا كان لا ينشيء حضارة ولا يقيم علوما وثقافة

---

[*] يقول الشاطبي:"الاجتهاد إن تعلّق بالاستنباط من النصوص فلا بدّ من اشتراط العلم بالعربية ،وإن تعلّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجرّدة عن اقتضاء النّصوص لها أو مسلّمة من صاحب الاجتهاد في النّصوص فلا يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا .." الموافقات 162/4 .

[1] محمد محمّد يونس ،علم التخاطب الإسلامي ،ط الأولى ،2006 م ،دار المدار الإسلامي ،بيروت ـــ لبنان ،ص 31 .

.إن الّذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النص من جهة أخرى "[1].

ولعلّهما لم يجانبا الصّواب إلى حدّ ما ،لأنّ الدّراسة الدّقيقة لتاريخ العلوم الإسلامية ونشأتها تؤكد مدى تأثير القرآن في نشوئها ،وما نشأ أكثرها إلا لخدمة النّص القرآني ،إلا أن تلك الصّفة عند الحداثيين قد تكون من جهة صفة حمد ،ومن جهة أخرى صفة ذمّ ،لأن هذا الفريق يعتقد أن النص يقابله من الجهة الأخرى العقل ،وهما مجالان لتوجيه الفكر لا يلتقيان ،بل يتعارضان ،فإذا تغلّب أحد المجالين على الآخر كانت النتيجة كارثية مع النّص لتكريسه فكرَ التقليد والانجذاب إلى الخلف والسقوط في مهاوي الظلام ،أما غلبة الطرف الثاني فهو ظهور للعلم والموضوعية ودخول في عصر الأنوار والازدهار وشتان ما بين هذا وذاك،ولذلك فلْيحذر المتشرّعون من ذلك الوصف المُغري ،فلا يُقبل إلا مع حالته الأولى التي نشَّأت تلك الحضارة في ضوء أنوار القرآن ،بفهم العقل وتسديده ضمن مقاصد القرآن لا ضمن مسالك العقل وحده .

المبحث الأوّل : النّص مفهومه وحقيقته:

1 ـــــــــ تعريف النّص :

أ)تعريفه في اللغة :

النّص رفعُك الشّيء ؛نصَّ الحديث ينصّه نصّا رفعه ،وكلّ ما أُظهر فقد نُصّ ؛ والمنصّة ما تظهر عليه العروس لتُرى ؛ونصَّ الرّجلَ نصّا إذا سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده ،ونصّ كلّ شيء منتهاه ؛وكذلك النّص في السير إنما هو أقصى ما تَقْدِر عليه الدّابة ؛نصّص الرجل غريمه إذا استقصى عليه ،وفي حديث هرقل :ينصُّهم أي يستخرج رأيهم ويظهرهم ؛ومنه قول الفقهاء:نصّ القرآن ونصّ السنّة أي ما دلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام.[2]

---

[1] نصر حامد أبو زيد ،مفهوم النص :دراسة في علوم القرآن ،ط الرابعة ،1998 ،المركز الثقافي العربي ،بيروت ،ص 9 .

[2] لسان العرب ،163/14 .

النّص الإسناد إلى الرئيس الأكبر ،والتوقيف ،والتعيين على شيء ما .[1]

يذكر بن بيه أن الزّبيدي في تاج العروس قال:"وكلّ ذلك مجاز من النّص بمعنى الرّفع والظهور،قلت :ومنه أُخذ نصّ القرآن والحديث ،وهو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره،وقيل نصّ القرآن والسّنة :ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام ،وكذا نصّ الفقهاء الذي هو بمعنى الدليل بضرب من المجاز."[3]

ثم يعلّق بن بيه على مجموع تلك المعاني التي حملها لفظ النص :"وبمراجعة كلام صاحب **"القاموس"**[*] ممزوجا بشرحه للزّبيدي مع التّجاوز عن المجازات .. نجد أنهما يردان كلمة نص إلى معنيين :المعنى الأول الرفع والظهور ،والمعنى الثاني الغاية والمنتهى .

وكلّ المعاني حسب رأينا ترجع إلى هذين المعنيين ،فالاستخراج ،والإسناد إلى الرئيس الأعلى،والتعيين ،والتوقيف .. راجعةفي رأينا إلى كلا المعنيين ،فهي من جهة استجلاء وإظهار،وهي من جهة أخرى :طلب غاية الوضوح ومنتهاه ،وذلك يدعونا إلى الجزم بأن المعنيين يرتبطان بأكثر من سبب ،وينتميان إلى رابطة نسب ."[4]

ب)تعريفه في الاصطلاح :

النّص له أربعة اطلاقات في الاصطلاح :

أوّلا : وهو لفظ دال في محلّ النّطق على معنى لا يحتمل غيره.

ثانيا : يطلق على ما يشمل النّص بالمعنى المتقدّم والظاهر ،فيكون تعريفه أفاد معنى قطعا،احتمل غيره احتمالا مرجوحا أم لا .

ثالثا : يطلق النّص على اللفظ الدّال على أيّ معنى كان،وهو غالب استعمال الفقهاء ،سواء كان ذلك الدال كتابا،أو سنّة،أو إجماعا،أو إجماعا ،أو قياسا .

---

[1] البحر المحيط ، ص 1289.

[3] بن بيّه ،أمالي الدّلالات ومجالي الاختلافات ،ص 102 .

[*] هو الكلام نفسه الذي أثبته ابن منظور في لسانه ،فيصدق عليه ما صدق على الفيروزبادي والزّبيدي .

[4] المرجع نفسه ،ص 103 .

رابعا :يطلق على المستفاد من الوحي؛كتابا أو سنّة،نصّا كان أو ظاهرا ،أو غيرهما،يقابله:القياس،والاستنباط ،والإجماع .

ولذا يقولون :لا قياس مع وجود النّص .[1]

الذي أقصده بالنصّ في هذا البحث هو المعنى الرابع ،وهو اصطلاح قديم درج عليه الأصوليون وغيرهم ،وهم يريدون به ما يساوي الوحي سواء ما ثبت في كلام الله المنزل أو ما أُثر من الحديث عن الرّسول(*) ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ ،وكلاهما يُقدَّم على سائر المصادر التّشريعية،فهما الأصل ، أما ما عداهما فتَبع ؛وحينما يُذكر النّص القرآني فإنّ الكلام ينصرف إلى مجموع الآيات التي حواها الكلام المنزل عن طريق جبريل على النبيّ محمّد الخاتم لأنبيائه ،من الفاتحة إلى سورة الناس ،وبين طيات تلك النصوص أوامر ونواه ،قصص وأخبار ،كلام في العقائد وفي الأخلاق،كلام عن الله وصفاته وأسمائه ،وعن الأنبياء ودعوتهم ،كلام عن الغيب ما مضى وما سيأتي،وكلام عن الجنة والنار،والوعد والوعيد ،وعن الملائكة والجن ،وعن صفات المؤمنين والكافرين ،وعن مقاصد رسالة محمّد وغاياتها ،وعن العبادات والشعائر،وهلم جرّا من النصوص التي ثبتت بالتواتر الّذي يضمن لها المصداقية التامّة ،فالقرآن إذن قطعي الثبوت ،لا مجال للتردّد فيه ،أما دلالة نصوصه فمنها ما يفيد القطع ولا يحتمل التأويل ،ومنها ما دلالته ظنية على الأحكام يجري وفق قواعد اللغة وقواعد الأصلين،وذلك مجال الاختلاف بين أهل التأويل،والمجتهدين ،ومن ملك آلات النظر في النصوص نظر واستنبط،فهي الأَولى بالنظر ،كما يقول الشافعي كما يحكيه عنه الغزالي في المنخول :"إذا وقعت الواقعة فيه فليعرضها على نصوص الكتاب ،فإن أعوزه فعلى الخبر المتواتر ثمّ الآحاد ،فإن أعوزه لم يخُض في القياس ،بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب ،فإن وجد ظاهرا نظر في المخصّصات من قياس وخبر ،فإن لم

---

[1] أمالي الدّلالات ومجالي الاختلافات ،ص 105 ،ينظر نشر البنود ،ص90 - 91 .

(*) قَالَ تَعَالَى:﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ ﴾ [النّجم/ 3] ، لبيان حقيقة الوحي وصوره بالنسبة لما يصدر عنه ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ من السنن ، يُنظر مُلا خُسرو ،تحقيق إلياس قبلان التركي ،مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول،ط الأولى ،1432ه / 2011 م ،دار صادر ،بيروت ـــ لبنان ،ص 289 .

يجد مخصّصا حكم به ،وإن لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنّة نظر إلى المذاهب ،فإن وجدها مُجْمَعا عليها اتبع الإجماع ،وإن لم يجد إجماعا خاض في القياس .."[1]

ويمكن التعبير عن النّص بأنه "كلّ ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة ،سواء كان ظاهرا أو نصّا أو مفسّرا حقيقة أو مجازا عامّا أو خاصّا ،اعتبارا منهم للغالب ،لأن عامّة ما ورد من صاحب الشرع نصوص ،وهذا المعنى هو المراد بالنصوص في قولهم :عبارة النص ،وإشارة النّص،ودلالة النّص ،واقتضاء النّص ."[2]

بعد أن بيّن الأستاذ مصطفى شلبي حقيقة النّص عند الأصوليين ،يُظهر المعنى الثاني بقوله:"ويطلق النّص بمعنى آخر على نظم القرآن والسّنة في مقابلة الأدلة الأخرى من الإجماع والقياس وغيرهما ،وأكثر استعماله بهذا المعنى في كلام الفقهاء فيطلق على الآية أو الحديث سواء كان نصّا بالمعنى الأصولي أو ظاهرا أو مفسّرا أو محكما ،فإذا قالو هذا الحكم ثابت بالنّص وبالإجماع والقياس كان مرادهم بالنّص هذا المعنى لا معناه عند الأصوليين هنا بخصوصه ."[3]

إذن استعمال كلمة النص الدالة على مشمول الكتاب المترل ،أو الدالة على مشمول الحديث المـــؤْثَر ،بل قد يتعدى ذلك إلى كل دين سماوي أو غير سماوي يصطفي أصحابه كتابا يقدّسونه،ولا محالة ستتجه إليها الأنظار تلاوة وتأملا ودراسة وتأويلا ،إما بالتأويل المقبول أو المرفوض ،بقواعد الفهم الصالحة ،أو بعيدا عن كل قاعدة إلى درجة التحريف والتزييف .

لم تبق عملية النظر في تلك الكتب الدينية حكرا على رجال الدين ،علماء وأئمة ،أو حاخامات أو قسّيسين،أو العارفين بأسرار الدّيانات من اللّاهوتيين ممّن عايش الكنائس والأديرة،فقد تعدّى

---

(1) البحر المحيط في أصول الفقه ،517/4 .

(2) محمد الكتاني ،موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي ،ط الأولى ،1435 ه / 2014 م ،دار الكتب العلمية ـــ لبنان ،2851/3 .

(3) أصول الفقه الإسلامي ،ص 452 ؛ ***النّص*** *:هو ما دلّ على معناه دلالة قطعية بأن كان لا يحتمل غيره كالأعلام الشخصية كمحمّد وإبراهيم ،وأسماء العدد كخمسة وعشرة ومائة ،فهو يقابل المفسَّر عند الحنفية،ولذلك عرّفه صاحب المحصول :بأنه اللفظ الّذي لا يتطرّق إليه احتمال ،وحكمه وجوب العمل بما دلّ عليه ولا يجوز العدول عنه* .المرجع نفسه ص 473 .

الأمر هؤلاء جميعا,ليقتحم ميدانَهم دارسون متحرِّرون من قيود الدّيانات ،تَخَذوا من مذاهب الفلسفة،ومبتكرات العلوم الحديثة ،الإنسانية والتجريبية ملاذا لهم ،ووسائل تفتح لهم مجالا للفهم والتّأويل يعتقدون حجيتها ،وموضوعيتها ،وجِدَّتها وجِدِّيتَها ،وكذلك دقّتَها العلمية مقارنة بتلك الطرائق التقليدية التبريرية ،المسلوبةِ الحرية ،المكبّلةِ الفكر،الناطقةِ باسم مؤسّسات دينية أو رسميّة لا تخدم إلا مصالح خاصّة ،وأهواءً مذهبية .

تلك هي نظرة الحداثيين إلى النّصوص الدينية على وجه العموم ،وإلى النص القرآني على وجه أخصّ ،وهو الّذي عرف دراسات كثيرة ،سواء من قِبل من ينتمي إلى مجال الحضارة الإسلامية أو إلى مجال الحضارات الأخرى ،من المتخصّصين في الدراسات الإسلامية وغير المتخصصين .

ولا بدّ على الباحث أثناء دراسة حقيقة النّص القرآني بيانُ ارتباطه بالوحي الـــمُنْزل ،لأنّه "المفهوم المركزي للنّص عن ذاته حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع .وإذا كان ثمّة أسماء أخرى للنّص وردت بها الإشارة مثل القرآن والذّكر والكتاب ،فإن اسم "الوحي" يمكن أن يستوعبها جميعا بوصفه مفهوما دالا في الثقافة سواء قَبْل تَشَكُّل النّص أم بعد تشَكُّلِه ."[1]

الوحي الّذي دار حوله كلام كثيرٌ من قِبل الباحثين ـــــــــ إسلاميين وغير إسلاميين ـــــــــ انقسم النّاس فيه إلى فريقين،فبين من يريد معرفة حقيقة الوحي ،والتّحقق من مصداقيته،وبيان أسراره ،وبين من ينفي وجوده بصفة مطلقة،حيث يشكّك فيه بإثارة شبهات لا يراد بها إلا هدم أركان النّص الديني بشكل نهائيّ،ليخلو الجوُّ للعقل وحده عند من يعتقد أنّه يستقل بمعرفة الحقائق كلّها دونما حاجة إلى وحي يسنده بلْهَ أنْ يتقدَّمه .

حتّى وإن شمل الوحي كلّ النصوص التي نزلت على الأنبياء قبل نزوله على محمّد ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ فإنّ صفة الألهية للوحي المترل على موسى وعيسى ـــ عليهما السلام ـــ قد انسلخت عنه بتحريف من حرّف،وهذا ما لم يشر إليه حامد أبوزيد ،فكأنما يسوِّي بين النص القرآني والنصوص الدينية الأخرى،ويجعلها على درجة واحدة ،حين قال :"وإذا كان اسم "الكتاب" واسم "القرآن"من الأسماء

---

[1] نصر حامد أبو زيد ،مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) ،ط الرابعة ،1998م ،المركز الثقافي العربي ـــــ بيروت ،ص31 .

التي تعدّ بمثابة الأسماء الأعلام،فإنّ اسم "الوحي" في دلالته على القرآن ليس كذلك ،بل تتسع دلالته لتشمل كلّ النصوص الدّينية وغير الإسلامية ،فهو مفهوم يستوعب كلّ النّصوص الدّالة على خطاب الله للبشر ."[1]

2 ـــــــ تعريف الوحي[**] :

أ) الوحي لغة :

ففي معناه اللغوي العام يراد به الإشارة السريعة ،ولتضمّن السرعة قيل أمر وحيٌ ،وذلك يكون بالكلام على سبيل الرّمز والتعريض ،وقد يكون بصوت مجرّد عن التركيب وبإشارة ببعض الجوارح وبالكتابة[2]؛تلك المعاني جميعها تندرج ضمن المعنى اللغوي كما هو ظاهر من تعددها في كلام الراغب.

ب) الوحي شرعا :

أما في معناه الديني الخاصّ فهو ما "يقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه:وحي،وذلك أَضْرُب حسبما دلّ عليه قوله تعالى :﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا ﴾إلى قوله ﴿ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ﴾ [الشورى / 51] ، وذلك إمّا برسول مشاهد تُرى ذاته ويسمع كلامُه ،كتبليغ جبريـــل ـــــ عليه السّلام ـــــ للنّبيّ في صورة معيّنة ،وإمّا بسماع كلام من غير معاينة كسماع موسى كلام الله؛وإمّا بإلقاء في الرُّوع[***] ....."[1]

---

[1] مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)،ص 31 .

[**] Révélation :Action de Dieu faisant connaitre aux hommes les vérités que leur raison ne saurait découvrir .Petit Larousse ,Dictionnaire Encyclopédique,p804-805 . نقلا عن آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم ،أحمد نصري ،ط الأولى،2009 م ،ص106 .

Révélation : Manifestation d'un mystère ou dévoilement d'une véritépar Dieu ou par un hommeinspiré de Dieu . Petit Larousse 2009 / p888 .

[2] مفردات ألفاظ القرآن ،ص 858 . ؛وينظر موسوعة المصطلح في التراث العربي ،3020/3 .

[***] جاء في الحديث عن ابن مسعود قال : قال رسول الله ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ "إنّ روح القُدُس نَفَثَ في رُوعي" ،أخرجه البغوي في شرح السنّة 304/14 .؛وينظر موسوعة المصطلح في التراث العربي ،3020/3 .

[1] المرجع نفسه ،ص 858 - 859 .

فالوحي ـــــ كما قال الزرقاني ـــــ :" أمّا الوحي فمعناه في لسان الشّرع؛أن يُعْلِم الله تعالى من اصطفاه من عباده كلّ ما أراد إطْلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ،ولكن بطريقة سِرِّيَّة خفيّة،غير معتادة للبشر ."[2]

ومن الوحي المختصّ بالنبيّ ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ :﴿ ٱتَّبِعۡ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ [الأنعام/ 106] ،﴿ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ ﴾ [يونس/15] ،﴿ قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾ [الكهف/110].[3]

وذلك الوحي الّذي اختصّ به محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـــ هو التنزيل والقرآن ،جاء في بيان أنواع الوحي التي قد يتلقّاها البشر ما توحي به الآية الكريمة:﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٞ ﴾ [الشورى / 51] ،أي فيعلمه بما يعلم البشر أنّه أعلَمَه ،إمّا إلهاما أو رؤيا ،وإمّا أن يترل عليه **كتابا** كما أنزل على موسى ،أو **قرآنا** يتلى عليه كما أنزله على سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـــ ،وكلّ هذا إعلام وإن اختلفت أسباب الإعلام فيها.[4]

3 ـــــ حقيقة الوحي :

الوحي واحدٌ من أجلّ الغيبيات التي تتعلّق بكلام الله الّذي اختصّ به بعضَ أنبيائه ،به تتأكد العقائد والشّرائع والأخلاق التي يتوجّب على أتباع هؤلاء الأنبياء الانصياع لها في السرّ والعلانيّة،وأيُّ مخالفة لها تعتبر معصية تنافي ما ينبغي أن يكون عليه المؤمن من الطاعة الصادقة، والالتزام الخالص.ولا شكّ أن الناس تُجاه هذه الظاهرة الدّينة فريقان ،مؤمن بها وكافر ،وهذا ما وقع فيه من جحد بنبوة الأنبياء وما ادّعوه من تلقيهم الوحي ،كما عبّر عنهم القرآن بقوله:﴿ أَءُنزِلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ مِنۢ بَيۡنِنَاۖ بَلۡ هُمۡ فِي شَكّٖ مِّن ذِكۡرِيۖ بَل لَّمَّا يَذُوقُواْ عَذَابِ ﴾ [ص/7]،وقوله :﴿ أَءُلۡقِيَ ٱلذِّكۡرُ عَلَيۡهِ مِنۢ بَيۡنِنَا بَلۡ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٞ ﴾ [القمر/ 25] ،فهؤلاء لم يستسيغوا نزول كلام من السماء ،فشكّوا في

---

[2] مناهل العرفان ،63/1 .

[3] مفردات ألفاظ القرآن ،ص 859 .

[4] لسان العرب ،15 / 241 .

وجوده،وكانت مدعاة لتكذيب هؤلاء الأنبياء ؛فمثل نزول القرآن "لا يسلّمه ولا يقبله إلا من آمن بالوحي وأساليبه،والاتصالات الروحية بالملأ الأعلى ،واستمداد الانسان لمعارفه عن الله بوساطة الملك ،على غير الطريقة المعتادة بين البشر .ولكنّ العقلية العصرية أصابها مسّ المادية والإلحاد والإباحة،فأصبح كثير من المتعلمين تعليما مدرسيّا ناقصا ،لا يهضمون هذه الحقائق العليا ،ولا يستسيغون فهمها،بل يلقون حبالا وعصيّا في سبيل المؤمنين بها ،ولا شبهة لهم فيما ذهبوا إليه إلا شكوك تلقّفوها من هنا وهناك ،يروّجونها باسم العقل مرّة وباسم العلم مرّة أخرى ."[1]

وتلك الشّبهات الّتي أشار إليها الزّرقاني لا تزال قائمة إلى يومنا هذه ،ولكن بأساليب جديدة تُبَهْرج فيها المصطلحات ،إمّا لنفي الوحي بكلّيته ،وإمّا بمحاولة توجيه مساره الإلهي والنبويّ،باختلاق معان جديدة يُحَمِّلُها نصّ الوحي لا تستساغ من وجهة النّظر الدينية واللغوية وحتى العقلية ؛فأضحى لزاما معرفة حقيقة الوحي وما يراد إلحاقه به ممّن لا يرى للوحي قداسة أو حقيقة مطلقة يتحصّن بها بعيدا عن ملابسة ما ليس منه .

يتأكّد البحث عن طبيعة الوحي ومفهومه لما يربطه بالنص القرآني وغيره من الكتب السّماوية من العلاقة الظاهرة والباطنة ،فقد تسايرا طيلة فترة النبوّة المحمدية ،فالارتباط "بين النّص القرآني وبين حدث الوحي الّذي حصل في فترة تاريخية محدّدة ،واعتبار القرآن ثمرة من ثمار واقعة الوحي ونتيجة ملموسة ومحسوسة من نتائجها ،يفرض علينا الربط بين التعرّف إلى طبيعة النص القرآني وتحسس لحظات تشكّله وولادته الأولى من جهة ،وبين فهم حدث الوحي نفسه والتعرّف إلى العناصر الفاعلة والحاضرة فيه من جهة أخرى .فالوحي ليس فقط حدثا استثنائيا بحكم الاتصال بين عالمي التناهي واللامتناهي،بل هو أيضا عملية معقّدة تتداخل فيها فاعليات متعدّدة وتنشأ في داخلها روابط وعلاقات خاصّة بين المرسِل والمرسَل إليه ،وتَحْصُل في فترة أو لحظات تَحَقُّقِها جملةُ

---

[1] مناهل العرفان في علوم القرآن ،63/1 .

انفعالات وتفاعلات ،يرشَح عنها آخر الأمر تلقّي النبيّ لكلام الله على هيئة ألفاظ منطوقة ،قابلة للاستمرار والبقاء بعد انقضاء حدث الوحي نفسه ."[1]

فالوحي اعْتَوَرَتْه نظرات دينية وذلك ما اعتاد عليه الناس في القرون السالفة إلى ما قبل قرنين بقليل ظهرت بعض النظرات المادية للوحي ،وذلك" لهيمنة العقل التجريبي التي انعكست على رؤية الانسان بالنسبة للوحي" بل إلى كلّ مناحي الحياة .

إن الحقائق الدينية وقعت تحت أسر تلك النّظرات المادية التي تدّعي العلمية والموضوعية،ووضعت كل شيء تحت أسر التجارب المخبرية،وأخضعت حتى القيم الروحية للعقل التجريبي،فجاءت بنتائج لم تكن معهودة لدى السّابقين ،بل ومتناقضة مع ما كان معلوما عندها،حيث عرف الوحي بعدا آخر ورؤى جديدة يمكن تلخيصها في هذه الإشارات :

" أ ـــــ نظرية المعنى (propositional) وتتضمّن ما يلي :

1 ـ وجود ارتباط يحصل بين الله والأنبياء .

2 ـ إنّ النّبيّ يمتلك قدرة روحية خاصّة يفهم من خلالها المعلومات التي يلقيها الله عليه .

3 ـ هذه المعلومات هي مجموعة تعاليم تظهر على نحو قضايا .

4 ـ وهذه القضايا ليست جملا ،أي ليست من مقولة الألفاظ .

5 ـ يقوم النبيّ بتحويلها إلى ألفاظ ليبلّغ الناس بها .

6 ـ يوجد إذن مواجهة يصطلح عليها (التجارب الوحيانية) وهي تتمّ بين النبيّ والمرسِل ،مع وجود نداء في الوسط .

7 ـ وتختلف التجارب الوحيانية عن التجارب النّبوية ،فالأخيرة أعمّ .

ب ـــــ نظرية التجريبية الدينية ما يلي :

1 ـ نداء الوحي وصف وتفسير لما يحصل عليه النّبيّ من تجربته .

---

[1] وجيه قانصو ،النص الديني في الإسلام :(من التفسير إلى التلقي) ،ط الأولى ،2011م ،دار الفارابي ـــــ بيروت ،ص 23 .

2 ـ حقيقة الوحي ليست جملا تدور بين الله والنّبيّ بصورة معان يلقيها في قلب النبيّ ،وإنّما حقيقة الوحي مواجهة يفسّرها النبيّ ،وهي تمثّل تجربته مع الله دون أن تكون التجربة بلغة خاصّة ،نعم يكشف النبيّ عنها من خلال الألفاظ .

3 ـ تعتمد هذه التجربةعلى ثلاثة أركان :الله ،النبيّ ،المواجهة. وقد ظهرت هذه النّظرية في القرن التاسع عشر من قبل الليبيراليين ،وكان دواعيها في الواقع المسيحي آنذاك منها:نقد الكتاب المقدّس،دحض الإلهيات الطبيعية من قبل **هيوم** ،تعارض الدّين والعلم ،ظهور المذهب الرّومانسي .

ج ـــــ نظرية الفعل الكلامي(locutionary act)

وهي نظرية نيكولاس ولترسترف وقد تأثر بنظرية الفعل الكلامي لفيلسوف اللغة المعروف جي.أل.آستين .

وتؤكّد هذه النّظرية على أمور :

1 ـ إنّ أهم خصوصيات اللغة هي التّواصل بين البشر .

2 ـ في عملية الارتباط تبادل الجمل.

3 ـ تبادل الجمل هو عمل ولكن من الكلام .

4 ـ إن الوحي عملية كلامية لفظية فهناك جمل تلقى على النبيّ ."[1]

تلك خلاصة مقتضَبة عن الفلسفة المادية إزّاء الوحي وكلّ ما هو مقدّس في الديانات السماوية منها على وجه الخصوص ،وهي فلسفة امتدت جذورها إلى الفكر البشري شرقا وغربا ،وكانت آثارها في تغيير الكثير من التّصورات نحو كلّ ما هو غيب ،ولا غرو أن يكون لمثل هذه التصورات "انعكاساتها لدى المحدَثين(*) من أبناء المسلمين،فقد حاولوا تطبيقها على القرآن والوحي ووصل الأمر ببعضٍ منهم إلى التّشكيك في حقيقة الوحي معبّرا عنه بالتجربة الدّينية ،ومعتقدا أن الوحي

---

(1) أحمد فاضل السعدي،القراءة الأركونية للقرآن ،ط الأولى،**2012**م،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،بيروت، **122 ـ 124**.

(*) وبوجه أدقّ "الحداثيين منهم على وجه الخصوص ،ومن أطلق عليهم اسم المفكرون الجدد ".

ليس عملية ارتباط واقعي بين النّبيّ والملك مثلا،وإنّما يتراءى له وكأنّ شخصا يأتيه ويردّد النّداءات والتعاليم في أذنه ،وهو كلام يمكن العثور عليه من ذي قبل في تراث نولدكه." [1]

4 ـــــــ الوحي بين المفهوم الديني والحداثي :

يعترف أركون ـــــ وهو من وجوه التيار الحداث العلماني بامتياز ـــــ بأن دراسة ظاهرة الوحي ليست أمرا هيّنا ،إذ لا يكتفي بتلك الدراسات التقليدية أو الأرثوذكسية ـــــ حسب تعبيره ـــ لأنها لا تملك من الأدوات العلمية ما يرفع الإشكالات العالقة عن الوحي بشكل معقلن لا استسلام فيه للمقدّس والمدهش العجيب ،يقول:"أمّا مسألة الوحي فهي دقيقة جدّا وحرجة ،خصوصا لمن يريد دراستها ،كما أوضحت آنفا ،ضمن المنظور الواسع الّذي يتجاوز التعاليم "الأرثوذكسية" ويجدّدها،هذه التعاليم المكرورة داخل كل تراث توحيديٍّ بشكل تَقَوِيٍّ وَرِع(المقصود داخل التّراث اليهودي،والمسيحي،والإسلامي).نحن لا نريد بالطبع أن نتجاهل هذه التعاليم أو نقلبها .عل العكس ،إنّ علم الأديان السائد اليوم يحاول أن يفهم المنشأ التاريخي والتيولوجي اللاهوتي لهذه التعاليم ،ويحاول أن يفهم وظائفها الإيديولوجية والنفسية ،ثمّ محدوديتها أو عدم مطابقتها وصحتها من الناحيتين المعنوية والأنتروبولوجية ." [2]

وصورة الوحي التي يتعلّق بها النّص الـــمُنْزل على الأنبياء هو ما بيّنه ابن خلدون في مقدّمته،وقد اختصره محمّد الكتاني بقوله:"وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة ،جسمانيها وروحانيتها إلى الملائكة ،من الأفق الأعلى ،ليصير في لمحة من اللمحات ملكا بالفعل ،ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم ،وسماع الكلام النفساني ،والخطاب الإلهي في تلك اللمحة .وهؤلاء هم الأنبياء صلوات الله عليهم ،فجعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة ،وهي حالة الوحي ،فطرة فطرهم عليها ،وجبلّة صوّرهم فيها ،ونزّههم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشريّة ... فتارة يسمع أحدهم دويّا كأنّه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الّذي ألقي إليه ،فلا

---

[1] القراءة الأركونية للقرآن ،ص 124 .

[2] [1] محمد أركون ،الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)،ترجمة وتعليق هاشم صالح ،ط الرابعة ،2007 م ،دا الساقي ،بيروت ـــــ لبنان،ص 78 .

ينقضي الدّويّ إلا وقد وعاه وفهمه ،وتارة يتمثّل له الملك الّذي يلقي إليه ،رجلا فيكلّمه ويعي ما يقوله .والتلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقي عليه كأنّه في لحظة واحدة ،بل أقرب من لمح البصر ،لأنّه ليس في زمان ،بل كلها تقع جميعا ولذلك سمّيت وحيا،لأنّ الوحي في اللغة الإسراع ..."[1]

كما يلِحُّ أركون على تلك الدراسة الخاصة للوحي ضمن المناهج الحديثة ،أي "ضمن منظور علم التيولوجيا المقارن الّذي يتجاوز تلك المماحكات الجدالية العقيمة بين الأديان الثلاثة .."[2]

من وحي الواقع الذي عاشه العرب حاول أبو زيد أن يثبت أنّ هؤلاء لم يفاجأوا بظاهرة الوحي،لأنهم عهِدوا صُوَرا ممّا يشبهها في اتصال الكهنة والسحرة بعالم الجنّ ،وكذلك ادّعاء تأثير عالم الشياطين في شعر الشعراء ،فإمكانية "الاتصال بين البشر والجنّ هو **الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الدّيني ذاتها**، ولو تصوّرنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرا مستحيلا من الوجهة الثقافية ،فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبّل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التّصور جذور في تكوينه العقلي والفكري .وهذا كلّه يؤكّد أنّ ظاهرة الوحي ـــــ القرآن ـــــ لم تكن **ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثّل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه ،بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مُواضعاتها وتصوّراتها** .إنّ العربي الّذي يدرك أنّ الجنّي يخاطب الشّاعر ويلهمه شعره ،ويدرك أن العرّاف والكاهن يستمدّان نبوءاتهما من الجنّ لا يستحيل عليه أن يصدّق بمَلَك يترل بكلام على بشر.لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لترول القرآن اعتراضا على ظاهرة الوحي ذاتها ،وإنّما انصبّ الاعتراض إمّا على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى إليه .ولذلك أيضا يمكن أن نفهم **حرص أهل مكّة على ردّ النّص الجديد ـــــ القرآن ـــــ إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة سواء كانت شعرا أم كهانة** ."[1]

---

[1] موسوعة المصطلح في التراث العربي ،3023/3 ؛ينظر ابن خلدون ،المقدّمة ،تحقيق عبد السلام الشدّادي ،347/2 .

[2] الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد) ،ص55 .

[1] مفهوم النّصّ(دراسة في علوم القرآن)،ص34 .

وما تصوّره أبوزيد عن أثر الواقع المشوب بالرؤى الغيبة والميثية فيما يوحى إلى النبيّ ،هو نفسه ما صوّره الشّرفي في كلام واضح صريح،"وبما أن محمّدا كان يعيش في عالم تغلب عليه القداسة ،أو الصبغة السحرية حسب المفهوم الفيبري(*) ،مثلما كان الشأن بالنسبة إلى البشرية قاطبة حتى وقت قريب نسبيا،حتى القرن السابع عشر الميلادي.وأن الذهنية الميثية التي من أبرز خصائصها الحدس والتّمثّل كانت مسيطرة على طرق التفكير آنذاك لدى جميع الشعوب وفي كلّ الثقافات ،فلن نستغرب أن نجد آثار هاتين الخاصيتين في ما يبلّغه إلى قومه وإلى المسلمين .وسواء نظرنا إليها من وجهة إيمانية محضة أو من وجهة تاريخية محايدة(**)،فإن الإقرار بذلك لا يعني سوى أن الله يخاطب الناس بما يفهمون ،وإلا كان وحيه عبثا،وأن النبيّ مضطرّ إلى استعمال ما هو متوافر لديه،شائع معروف في بيئته ".(2)

لا أدري متى كان الباطل ذريعة إلى الحق أو دليلا عليه ،فكأن في كلام هؤلاء الحداثيين تكريسا لمعاني الخرافة وتتويجا لها في عالم المِيثِيَات ؛وعودةٌ صادقة إلى القرآن الكريم ستُحيلنا على الوجهة الصحيحة في التعرف على الحق ،والوسيلة النبيلة في معرفة معالم الألوهية والنبوة والوحي وسائر أركان الإيمان التي جاء لترسيخها هذا الكتاب المنزل الذي ما اعتمد الخرافة حتى يؤْمن الناس ،وما جعلها دليلا على إمكان الوحى ونزوله على بشر مثلهم يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق ،بل

(*) نسبة إلى ماكس فيبر Max Weber ؛هو القائل :ارتفع السحر عن العالم في فترة الحداثة،أي أن أوربا ،وهي طليعة الإنسانية ،طردت كلّ القوى الخفيّة التي وَزنت بوزن كبير على البشر من **آلهة وشياطين وأرواح وملائكة** .فصار العالم خِلْوا من كلّ ما ملأه به **خوف الانسان وأمله الزائف** من قبل على مرّ العصور ،تحت **ضربات العقلانية والعلم وتطور الحضارة** وألّف سبب آخر ."ينظر الوحي والقرآن والنبوّة 96 ؛فهذا واحد من أساتذة حداثيينا .

(**) فكأن النّظرة الإيمانية فيها إجحاف مقارنة بالوجهة التاريخية ،ولا ندري ما هو الميزان العلمي الّذي يقيس به مثل هذه المسائل الدينية التي تعتمد بالدّرجة الأولى على الإيمان بالغيب المستند إلى وحي منزل ،قامت الأدلة العقلية على صدق من أوحي إليه ،فإن نحن آمنا بهذا النبيّ سلمنا بما جاء به ،وإلا فلنعلن صراحة أنه ما جاء بشيء من عالم الغيب ، ولا هو صادق فيما يقول ،أما اعتمادنا على فكر من لا يؤمن بمحمّد مثل ماكس فيبر وغيره في تحليل ما جاء به محمّد فمن الخطل الذّي لا يُقبل عند من سماهم **المؤمنين** .

(2) الإسلام بين الرسالة والتاريخ ،ص40 .

اعتمد على دلائل الكون الشاهدة ،وعلى آيات الله في الآفاق وفي الأنفس ،و لم يقل لهم يوما انظروا إلى فعل الكهنة والسحرة كيف يخترقون حجب الغيب ،وكيف يتلقون وحيا يليق بهم ،هو دون ما يكون لدى الأنبياء ،ولكنّه في الوقت نفسه دليل على صدق الأنبياء ،ودليل قاطع على وحي السماء ؛وما روت السير أن قوما من العرب أو رجلا منهم اتخذ من تلك الخرافات السائدة لديهم مرقاة إلى الإيمان بما جاء به محمّد ،ولا أرى إلا أن هؤلاء الحداثيين يصبون إلى نبز الوحي بالخرافة والأسطورية كما فعل أركون ،ولكن تحت غلاف من المناهج العلمية والتجريبة ،وقلْبِ معاني المصطلحات التي يأتون بها من اللغات اللاتينية يُحمِّلونها معاني مموَّهة ،يرمون من خلالها اللغة العربية بالعجز على استيعابها .

لا ريب أنّ الحالة التي يكون عليها الأنبياء لايشْرَكهم فيها غيرهم ،بل يجعل الله لهم استعدادا خاصا ،وقوّة خاصّة يتحملون بها أعباء الوحي ممّا لايستطيعه غيرهم من الناس العاديين ،كما عبرت عنه عائشة ـــ رضي الله عنها ـــ :"كان ينزل عليه الوحيُ في اليوم الشّديدِ البرد ،فيَفْصِم عنه وإنّ جَبينَه ليتفصّد عَرَقا"(*)،"ولذلك ما كان يُحدَّث عنه في تلك الحالة من الغيبة والغطيط ما هو معروف.وسبب ذلك أنّ الوحي ـــ كما قرّرناه ـــ مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية وتلقّي كلام النّفس."(1)

لست أريد بكلامي عن الوحي أن أَرُدِّ على شبهات المستشرقين ،لأنَّ كثيرا من العلماء(*) والباحثين المسلمين ردّوا بأدلة قويّة لا تدع مجالا للشّك بأن الّذي جاء به محمّد منزل من ربّه ،وقد نكتفي بإيراد كلام واحد من المستشرقين وهو **فرانتس بول** الّذي ردّ على أصحابه مؤَكِّداً أنّ محمّدا

(*) أخرجه البخاري ،الحديث من كتاب بدء الوحي ،رقم (2) من الباب الثاني .

(1) المقدمة ،157/1 .

(*) ينظر مناهل العرفان للزرقاني ،والنّبأ العظيم والمدخل إلى القرآن الكريم لعبد الله دراز ،وبحوث في علوم التفسير لمحمد حسين الذهبي ،والوحي المحمّدي لمحمد رشيد رضا .

كان صادقا حينما قال إنّه يتلقّى الوحي،لأنّه كان مقتنعا تماما برسالته حيث اعتقد اعتقادا جازما أنّه يسمع صوتا من أعلى يتلو عليه القرآن.[1]

بل أردت بكلامي عن الوحي أن أستكشف مفهوم الوحي عند الحداثيين ـــــ الّذين أخذوا كثيرا من أفكارهم عن المستشرقين ـــــ ومدى مطابقتها للمفهوم الشرعي ،ومن تلك الأقوال التي قيلت عن نبوة محمّد ـــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــ وما نزل عليه من الوحي ممزوج بالتشكيك والتكذيب ،ما قاله نولدكه :"فإذا كانت النبوّة بالإجمال تصدر من المخيلة المنفعلة وموحيات الشعور المباشرة ،أكثر ممّا تصدر من العقل النظري،فإن محمّدا كان يفتقر إلى هذا بشكل خاص.ففيما كان يتمتع بذكاء عملي كبير ،لم يكن له من دونه أن ينتصر على كلّ أعدائه،أعوزته القدرة على التّجريد المنطقي إعوازا شبه تامّ .لهذا السبب اعتبر ما حرّك نفسه أمرا موحى به،منزلا من السماء ،ولم يختبر اعتقاده إطلاقا ،بل اتبع الغريزة التي كانت تدفع به تارة إلى هنا وطورا إلى هناك ؛ذلك أنه اعتبر هذه الغريزة صوت الله الّذي أتاه .وهذا ما ينتج الفهم الحرفي الظاهر للوحي الّذي يقوم عليه الإسلام .

يتعلّق بما سبق ذكره أنّ محمّدا أعلن عن سُور،أعدّها بتفكير واع وبواسطة استخدام قصص من مصادر غريبة مثبتة ،وكأنها وحي حقيقي من الله ،شأنها في ذلك شأن البواكير التي صدرت عن وجدانه الملتهب انفعالا ."[2]

تلك هي نظرة المستشرقين للنبوّة والوحي ،وكان لها آثارها على كثير من فكر الحداثيين المحسوبين على العالم الإسلامي ،على رأسهم أركون الّذي سأعرض لكثير من آرائه حول الوحي وما يحوم حول الوحي .

فأركون[**]وهو يتناول مصطلح الوحي بالمناقشة ،يسير بالقارئ عبر منعرجات فكرية ـــــ يعتقد أنها علمية ـــــ يحلّل بها واقعا عاشه المسلمون ،وما يزالون يسلكون فجاجه مع قرآنهم

---

[1] عبد الرحمن بدوي ،دفاع عن محمّد ضدّ منتقديه ، ترجمة كمال جاد الله، د ط ـــــ دت،الدار العالمية للكتب والنّشر ،ص 63.

[2] تيودور نولدكه ،تاريخ القرآن ،ط الأولى ،2004م ،بيروت (حقوق النشر محفوظة لمؤسسة كونراد ـــــ أدناور) ،5/1 – 6 .

بأساليب مختلفة،وكيفيات متفاوتة ،يرى كثيرا منها غير ذات قيمة،خصوصا إذا انصبغت بالإيديولوجيا والشّعبوية والسّطحية والأرثوذوكسية وما إلى ذلك من المسالك التي تعبّر عن مدى انحطاط المسلم "وتفسّخِ الخطاب الرّوحي والاستخدام المبتذل أو الرّديء للقرآن نفسه "[1].

حينما يقرأ الباحث كلام أركون عن الوحي ،فإنه لا يشعر البتة أنّه يتكلم عن كلام مُنْزل من عند الله ،فكأنما الوحي من صنع البشر ارتبط كلامهم بأحوال اجتماعية وسياسية وثقافية صبغت بصبغة لاهوتية ـــــ بتعبيره ـــــ فالملحوظ عنده "أن الخطاب القرآني قد صبغ (أو ركّب) لغويا بصفته جهدا ذاتيا مبذولا لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها "؛[2]ومع ذلك يحترز أن يكون ممّن يعطل أو ينفي الأحكام اللاهوتية ،ولا يريد "اختزال الظاهرة الدينية أو نفي الوحي كما يفعل الكثيرون ...."[3]

وهو يفرّق بين مستويين من الوحي ،ويرى في الخلط بينهما إشكالا حقيقيا في كل الدّيانات اليهودية والمسيحية والإسلامية ،"وكثيرا ما يُخلَط بينهما في التعبير الشائع أكثر من غيره :أي كلام الله ،نقول ذلك على الرغم من أنّ القرآن نفسه يُلِحّ على وجود كلام إلهي ،أزلي ،لا نهائي ،محفوظ في أمّ الكتاب،وعلى وجود وحي مترل على الأرض بصفته الجزء المتجلّي ،والمرئي ،والممكن التعبير عنه لغويّا ،والممكن قراءته .وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله .هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو بين مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق

(**) لابدّ من الإشارة إلى أن أغلب ما يعتمده أركون من مصادر فهي للمستشرقين ،وقلّما يعتمد على المصادر الأصيلة فيما ألفه العلماء المسلمون فيما يتعلّق بالمسائل الدّينية بكل فروعها المختلفة .

(1) أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ترجمة هاشم صالح ،ط الثانيّة ،2005 م ،دار الطليعة،بيروت ـــــ لبنان ،ص 17 .

(2) المرجع نفسه ،ص 21 .

(3) المرجع نفسه ،ص 22 .

القرآن .ولكنه عمليا مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله،والوحي،والكتاب المقدّس ،والشريعة الإلهية في وقت واحد ." [1]

ويعتبر تلك الكتب السماواية طبعات أرضية لكونها تستمد من **"أمّ الكتاب" أو "اللّوح المحفوظ"** ،أو ـــــ كما سمّاه ـــــ الكتاب النّموذجي الأعلى[2] ،وأعطى ما أوحى به الله إلى أنبيائه وصف الطبعات الّذي يوحي بالتغير الذي يعتريها ،تشبيها لها بعملية الكتابة في عالم البشر؛ وقد يلتقي أبو زيد مع أركون في بعض الآراء،لأنهما يصدران من معين واحد ،ولعلّه أكثر وضوحا في قوله:"بل هي نصوص لغوية تشكّلت خلال فترة زادت على العشرين عاما .وحين نقول "تشكّلت" فإنّنا نقصد وجودها المتعيّن في الواقع والثقافة بقطع النّظر عن أيّ وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ ."[3]

لا أحد ينكر ما ورد في قوله ﴿ **فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ** ﴾ [البروج /22] أو قوله ﴿ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴾ [الزخرف /4]،أو قوله ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ ﴾ [الواقعة] ،ولكن إيهام الفرق بين المستويين لأجل خلع صفة الألوهية عن اللّفظ القرآني ،وأن الوحي إنما صيغ بلغة البشر وفق أساليب العرب في كلامها ،فهذا ما لم ترْمِ إليه المعتزلة ولا غيرها من المذاهب الإسلامية عبر عصورها ،وحينما نأتي إلى الآية الرابعة من سورة الزّخرف السّابق ذكرها نجد السياق ينسب الجعل إلى الله ليكون كلامه عربيا ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[الزخرف /3]،فالله هو الذي جعله بهذه اللغة ،صرّح في آية أخرى بأنه أنزله بهذه اللغة ولا أحد تصرّف في ذلك ،يقول الله في محكم تنزيله :﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ ﴾[الشّورى/7] فإن العربية صفة ملازمة للغة القرآن حال التزول وحال الوحي،صفة غير منفكّة ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[يوسف / 2] ؛ولو رفعنا عن القرآن تلك الصفة الثابتة من

---

[1] المرجع نفسه ،ص 22 .

[2] المرجع نفسه ،ص109 .

[3] مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) ،ص 25 .

العربية التي رافقته و لم تفارقه البتَّة لا في الكتاب المكنون، ولا في حال النّزول ،ولا في حال الوحي ، ولا في حال قراءته ، ولا في حال كتابته ، فإنها صفة للقرآن ثابتة لا تقبل الفكاك عنه ؛فمِثْل ذلك التفريق الّذي أكّد عليه أركون لا مبرّر له ،لأنّ المؤمنين ما أمروا إلا بالنظر في القرآن الّذي بين أيدهم ،أما ما هو فوق طاقتهم فلم يكلّفوه.

وابن عاشور بعد أن بيّن أَشكال الوحي المذكورة في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾[الشّورى/51] ،وأوضح كيفياتها ،قال:"فعلى هذه الكيفيات يأتي الوحي للأنبياء ويختصّ القرآن بمزية أن الله تعالى يخلق كلاما يعيه الملَك ويؤمر **بإبلاغه بنصّه دون تغيير** إلى محمّد ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ ".[1]

الحقيقة التي لا يمتري حولها المؤمنون بكتاب الله أنه لم يطرأ عليه شيء يرفع عنه إلهيته ،ونسبته التامّة إلى موحيه إلى نبيّه ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ من دون أن يعتريه نقص أو زيادة أو تحريف ،وحينما "نقرأ في هذا الكتاب ذاته أنّه ليس من عمل صاحبه ،وإنّما هو قول رسول كريم ،ذي قوة عند ذي العرش مكين ،مطاع ثَمّ أمين :ذلكم هو جبريل ـــ عليه السلام ـــ تلقّاه من لدن حكيم عليم ،ثمّ نزله بلسان عربيّ مبين على قلب محمّد ـــ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ـــ فتلقّنه محمّد منه كما يتلقّن التلميذ عن أستاذه نصّا من النصوص ،و لم يكن له فيه من عمل بعد ذلك إلا :1. الوعي والحفظ . ثمّ 2.الحكاية والتّبليغ ثمّ 3.البيان والتفسير ،ثمّ 4.التّطبيق والتنفيذ .

أمّا ابتكار معانيه وصياغة مبانيه فما هو منها بسبيل وليس له من أمرهما شيء ،إن هو إلا وحي يوحى ".[2]

إن منطلق ابن عاشور وأمثاله من العلماء المسلمين في تحليل مسائل الوحي يكون من الوحي نفسه ،وممّا ثبت من الأخبار الصحيحة عن النبيّ ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ ،وما شاهده أصحابه من أحوال الوحي ،وما نقلوه عنه مشافهة ،أو نقله بعضهم عن بعض ،وإنّ ما صَدَر عنهم يعتصم بحبل

---

[1] التحرير والتنوير ،150/25 .

[2] محمّد عبد الله دراز ،النبأ العظيم ،ط الرابعة ،1397ه/1977م ،دار القلم ـــ بيروت ،ص 20 .

الإيمان الذي يعصمهم من الزّلل ،أي من الكذب والتّصحيف والتّحريف ؛أمّا أركون فلا يعترف بمنطلقات الوحي والإيمان والتّسليم ،ويعتبر ما حام حول الوحي من معان ومقدمات وشروحات وتعريفات وطروحات "**فكرة**" ـــــ على حدّ تعبيره ـــــ فكأنّما فهمهم للوحي وما حام حوله لا يعدو أن يكون فكرة،تصغيرا لفهمهم وابتسارا لصنيعهم ،مُتَّهما الدِّيانات كلَّها بأنّها أحاطت الوحي بهالة من التّقديس في مثل قوله "إن الفكرة القائلة بأنّ الوحي قد أعطي كلّه من قِبَل الله أرسل إلى البشر عبر الأنبياء والملائكة ،أصبحت بالنّسبة لليهود والمسيحيين والمسلمين التصور العضوي المركزي ل"**الدّين الحقّ**"."[1]؛وبعدها يثير مسألة عربية القرآن بشيء من التعبير المشكِّك ،"ينبغي القول بأن المسلمين يضيفون إلى ذلك أن الآيات المعبّر عنها باللغة العربية تمثّل الكلام الأصلي والتركيب النحوي والصرفي لله نفسه ..." [2]

ونصر أبو زيد تدرّج في دراسة ظاهرة الوحي ،ببيان مفهومه ،وتموقعِ الوحي بمعناه الديني في الثقافة العربية بعد مجيء الإسلام ،محاولا إدراك تلك العلائق التي تكون بين طرفي الاتصال ـــــ المرسل والمستقبل ـــــ وما يكون فيها من الفوارق بين ما يتلقاه النبيّ وما يتلقاه الكاهن ،وكذلك الشاعر،متمثّلا لمقولات ابن خلدون في بعض الأحيان ،دون أن ينسى بيان مراتب الوحي لدى الأنبياء ـــــ ممّا عرجنا عليه من قبل ـــــ ،ودون أن ينسى أيضا الوقوف الطويل مع المرتبة الأخيرة التي يكون الوحي فيها عبر الرّسول المَلَك جبريل ـــــ عليه السلام ـــــ الّذي سمّي بالروح الأمين في قوله تعالى ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴾ [الشعراء/193] ؛فهي مَرْتَبة لها أهميتها وعليها يتوقّف القرآن الكريم بألفاظه ومعانيه وقراءاته وحروفه ،ومايوجبه من التّقديس ،فنظرا لما يكتنفُ هذه العملية ـــــ وهي من الغيب ـــــ من الخفاء والدّقة في كيفية الاتصال والإلقاء والتّلقي والاستيعاب لكلام الله من قبل من أنزل عليه؛يتساءل أبو زيد عن تلك الكيفية ،وكأنّما يريد تصوّر جوهر الاتصال ،وهو من وراء

---

[1] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ص 22 .

[2] المرجع نفسه ، ص 22 .

ذلك يريد إثارة تلك المسألة الخطيرة التي تتعلق بالقرآن الذي نزل به جبريل ،هل نزل به بلفظه ومعناه ؟أم نزل به بمعناه ثمّ تَمّ التصرّف في لفظه ؟

يقول أبو زيد :"إن صورة الاتصال كما يطرحها النص في الآية(*) السّابقة بالنسبة للقرآن هي صورة الاتصال عبر وسيط هو الرّسول الملك الّذي أطلقت عليه الآية اسم الروح.لكن هذا التصوّر يترك مجال الفكر مفتوحا في كيفية الاتصال بين الله أوّلا من حيث الشفرة المستخدمة في هذا الاتصال ،وبين الملك والرسول ثانيا من حيث كيفية التلاقي ما دمنا نعلم أن الشفرة المستخدمة بينهما كانت اللغة العربية .ولقد كانت الأسئلة الحرجة محور علم من علوم القرآن هو(**كيفية الإنزال ومعناه**)."[1]

ولا يرى مبرّرا لنزول القرآن بلفظه ومعناه،لعدم واقعيته وعدم معقوليته ،ويعترض على أصحاب هذا الرّأي بقوله:"والّذي يهمنا هنا أن نلاحظه أن هذا الرأي يتصوّر للنّص وجودا خطّيا سابقا في اللوح المحفوظ .وفي هذا التصوّر ما فيه من إهدار لجدلية العلاقة بين النصّ والواقع الثقافي ،وهي العلاقة التي تؤكّد عليها كثير من علوم القرآن .. "[2]،ويتفق في هذا مع ما سبق أن أثبته عن أركون،وهما يتفقان على هذا الرأي لتحقيق مبدئهما في عدم قدسية النص الديني عموما ،ثمّ فهمه وفق ما يرونه موافقا لثقافة العصر لتأكيد تاريخيته ؛وذلك ما يؤكده في قوله اللاحق :"لقدأدّى هذا التصور للوجود الأزلي الكتابي للنّص إلى نتيجتين هامتين :النتيجة الأولى المبالغة في قداسة النص وتحويله من كونه نصّا لغويا دالا قابلا للفهم إلى أن يكون نصّا تصويريا .....النتيجة الثانية التي أدّى إليها تصور وجود خطي أزلي للقرآن ـــــ كلّ حرف بقدر جبل قاف ـــــ الإيمان بعمق دلالته وتعدّد مستوياتها ،إذ لا بد أن يكون المعنى والدلالة متلائمتين مع الكلام النفسي القديم ـــــ

(*) يقصد ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ **[الشّورى/51]**

(1) مفهوم النّص(دراسة في علوم القرآن) ،ص 42 .

(2) مفهوم النّص(دراسة في علوم القرآن)،ص 42 .

الّذي توحد بالعلم الإلهي ـــــ من جهة ،ومع هذا الحجم الهائل لحروف القرآن الأزلية من جهة أخرى ."[1]

وما ذهب إليه أبو زيد لا يوافق ما رأيناه سابقا عند ابن عاشور ،وما ذهب إليه الإمام الألوسي حينما فسر قوله تعالى﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ﴾[الشعراء/193] ،وأورد ما جاء من آثار في كيفية نزول القرآن ،وتناولها بالدراسة والتحليل ،ليرجح في الأخير "أن الألفاظ منه ـــــ عز وجلّ ـــــ كالمعاني **لا مدخل لجبرائيل** ـــــ عليه السلام ـــــ **فيها أصلا** ؛وكان النبيّ ـــــ صلى الله عليه وسلّم ـــــ يسمعها ويعيها بقوى إلهية قدسية لا كسماع البشر إياها منه ـــــ عليه الصلاة والسلام ـــــ وتنفعل عند ذلك قواه "[2] ،ويقول ابن عاشور في تفسير تلك الآية:"ومعنى نزول جبريل على قلب النبيء ـــــ عليهما السلام ـــــ اتصاله بقوّة إدراك النّبيء لإلقاء الوحي الإلهي في قوته المتلقية **للكلام الموحى بألفاظه** .."[3]

قد يقصد الحداثيون معنى واحدا،ويرمون إلى فكرة تجمعهم ،ولكن قد تختلف عباراتهم في التعبير عنها ،من ذلك ما قاله عبد المجيد الشرفي في الوحي بأنه "كلام الله من حيث مصدره،وكلام البشر من حيث انتماؤه إلى لغة بعينها وصياغة في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم تلك اللغة ونحوها ،وفي أطر فكرية مستمدّة من ثقافة المتكلّم الشخصيية ومن الثقافة المتاحة في الوسط الّذي يعيش فيه .ومن اللافت للنّظر أن علماء المسلمين أنفسهم لم يستنكفوا في الماضي عن تسجيل وُرُود الوحي على لسان عمر أو على لسان غيره من الصحابة ،وهم الحريصون على إثبات مصدره الإلهي ."[4]

---

[1] المرجع نفسه ،ص 43 .

[2] روح المعاني ،121/19 .

[3] التحرير والتنوير ،189/19 .

[4] الإسلام بين الرسالة والتاريخ ،ص 36 .

يقول ابن تيمية :"ومن قال إنّ القرآن العربيّ لم يتكلّم الله به وإنّما هو كلام جبريل أو غيره أو عبّر عن المعنى القائم بذات الله ،كما يقول ذلك ابن كُلّاب والأشعري ومن وافقهما فهو قول باطل من وجوه كثيرة ....."[1]

إن من صنيع الحداثيين أن يتصيّدوا بعض الثغرات في التراث الإسلامي ،كما يفعل الشرفي في التلبيس على المشهور والظاهر،والمعول عليه عند جمهور الأمّة ،ويأتي إلى رواية هي ـــــ إن صحت ـــــ من قبيل الآحاد التي لا يمكن اعتمادها في ترجيح ما يرجِّحه النّص القرآني نفسه ،ولا وقائع الوحي المروية بالطرق القوية ،وحينما يقول عن العلماء "لم يستنكفوا في الماضي .....إلخ "لا يعني أنهم يقولون بتعدد مصادر الوحي ،ولم يقصدوا إلى تعدّد متلقي الوحي ،كلّ ما هنالك أنهم أوردوا تلك الأخبار عن عمر في سياق مناقبه ،وأنه لم يأتِ بوحي ،بل قصدهم أنه كان قال من الكلام ما وافقه عليه الوحي ،لا أنه كان ينطق بالقرآن ،فيكون بذلك القرآن مقسّما حسب قوله إلى كلام إلهي وكلام بشري ،هذا ما لا يجرؤ عليه أحد ،وما كلامه هذا إلا تمهيداً للترويج لفكرة تاريخية النص كما جاء في كلامه اللاحق الذي رجّح فيه الرّأي القائل بنزول الوحي عن طريق جبريل بالمعنى،أمّا اللفظ فمن تعبير المنزَل إليه ،ويرى أنه "في الحقيقة أقرب المواقف من **المعقولية الحديثة** ،ولعلّه يصلح منطلقا لتفكيرمتجدّد منسجم في الوحي،غير مقيّد بالنظريات الموروثة بدعوى ما حصل حولها من إجماع،ويحافظ في القرآن على بعده الإلهي المفارق من دون تجسيم ،وعلى بعده البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبيته،غير فاصل بين البعدين أو مقص لأحدهما أو مضخّم له على حساب الآخر،كما هو الشأن في التّصور "**السنّي** " السالب النبيّ إرادته وملكاته .أليست غاية الرسالة إشراك الناس جميعا في **تجربة**[*] **الإلهي expérince du divin** عاشها النبيّ بامتياز! وكيف يُحظر على المسلم المعاصر أن يحاول تفسير ما سكت عنه الوحي بالوسائل المعرفية المتاحة له،فلا يسمح له

---

[1] فتاوى ابن تيمية ،583/12 .

[*] هذه العبارة وما يماثلها في المعنى العام متكرّرة في أدبيات الحداثيين ،كقول أركون:"التجربة الدينية لمحمّد"الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد) ص 54 .

بما سمح به القدماء لأنفسهم واجتهدوا فيه بحسب ما مكنتهم منه أطرهم الذّهنية؟"[1]،لا يصح التعامل مع شؤون النبوّة بمثل هذا الشكل الذي يراد به زحزحة معاني القدسية عن الوحي والموحى إليه،فكيف يعقل من الناحية العلمية أن نخلط بين ما هو من محض الدين المشدود إلى عالم الغيب،وبين ما هو من عالم المادة والشهادة ،فالوحي أو النبوة كلاهما لا يمكن أن تتعلق بهما التجربة التي لا تكون إلا في عالم المادة ،وفي مسائل الاجتهاد التي تكون من قِبل البشر العاديين،أما النبي فكيف يكون منه التجريب ،فهو عبد موجّه لا يملك من أمر الوحي شيئا ،بل هو مبلِّغ عن الله،ومحمّد نفسه يقول على لسان القرآن مأمورا من قِبل ربّه: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَاْ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ ﴾ [الكهف/110] ،وهو المأمور أيضا بتبليغ الوحي وهو لبّ الرسالة وأصلها وحاملها، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[المائدة/67]،ولا أستسيغ كلمة من قال "إنّما يتلقّى الوحي بصفة سَلبية "[2] حتى وإن كان قصده جميلا،لأنّ كلامنا عن الأنبياء لا يكون إلا بما يرتضيه الله ،فهم لم يَختاروا بأنفسهم أن يكونوا أنبياء،إنّما الله هو مَن اصطفاهم لما يتّصفون به من الكمالات ،فصفة السَّلبية نقص يتزّه عنه من يُراد منهم تبليغ رسالة ربّهم ،فخضوعهم لأوامر الله والاستسلام لها هي قمّة الكمال والإيجابية .

مذهب العقلانية والحداثة حول الوحي والنبوّة معلوم لدى الباحثين ،ذلك الفكر الّذي ترك آثاره في بعض من ذكرنا من الحداثيين وأدعياء التجديد ،الحاملين على أهل التقليد ،وهم أنفسهم لا يعدون أن يكونوا مقلّدة للفلسفة المادية الغربية من القرون الثلاثة المتأخرة ،يقول الجعيط ملخِّصا مذهب هؤلاء :"والعقلانيون الأكثر تفهّما في أوربا العصر الحديث ضخّموا من دور مؤسسي الأديان لأنهم اعتبروهم مبدعي هذه الأديان والشعائر والشرائع ،وهذا من موسى إلى محمّد.فالتوراة

---

[1] الإسلام بين الرسالة والتاريخ ،ص 37 – 38 .

[2] هشام جعيط ،الوحي والقرآن والنبوة ،ط الأولى ،1999 م ،دار الطليعة ،بيروت ـــ لبنان ،ص 70 ،تلك العبارة ذكرها عبد المجيد الشرفي في أحد هوامش كتابه الإسلام بين الرسالة والتاريخ ،ص36 ، وانتقدها من وجهة نظر أخرى تتفق مع وجهته حول الدين بصفة عامة يقول:"وهو ما لا ينسجم ومنطق تحاليله للنّبوة والوحي في سائر كتابه هذا ".

توراة موسى ،وهكذا ارتآها حتى الإسرائيليون القدامى ؛والإنجيل من المسيح في أغلبه وهو قد أُلّه بتأثير من الثقافة اليونانية أو الشرقية؛والقرآن أثر من صنع محمّد وقد استهوى الأفئدة بفصاحته،لكنّ النّبغاء يعتبرونه مصلحا كبيرا وحكيما عظيما.لكنّ الّذي حصل في كلّ هذا هو إقصاء الله .ثمّ أتت فترة في القرن العشرين تبلورت فيها العلوم الإنسانية ،فاعتبر **الوحي ـــــ التكشف** ظاهرة فعلية وتجربة دينية لا ريب فيها .هناك رجال دين تلقّوا وحيا ،وهناك كتب موحاة في كلّ مكان وبكلّ شكل من الأشكال ،وليس علينا أن نشكّك فيما قالوه أو أن ندخل في مشاكل ميتافيزيقية ولا هوتية .

هذا هو الوضع الحالي في التفكير .يبقى أن الوحي ظاهرة دينية فحسب معطاة من التاريخ،والعقلانيون لا يؤمنون بواقعيته الفعلية :هذا شأن المؤمن وليس شأن العالم أو الفيلسوف .فيكون الإسلام دين وحي وكتاب مقدّس يدخل في نمط معيّن ،بينما يدخل المسيح في نمط النبيّ صانع المعجزاتThaumaturge.وحقيقة الدين روحانية وتاريخية وسوسيولوجية،ونقف هنا ."[1]

إنّ البحث عن كيفية الوحي ،وحقيقة اللوح المحفوظ وكيف أُودع فيه القرآن ،بحثٌ لا يمكن أن يصادف وجه الحقيقة لأنه من الغيب الذي لم يرد حوله إلا الشيء القليل الذي لا يمكن تجاوز ظاهره من كلام الله،أمّا عن المعصوم فلم يرد "في ذلك حديث صحيح ،وكلّ ما ورد إنّما هي آثار عن بعض الصّحابة والتّابعين لا تطمئنُّ إليها النّفس"[2]، لا جرم أن الخوض فيه من قبيل الرجم بالغيب ؛ أمّا ما جاء من الأقوال حول كلام الله أنه نزل بالمعنى دون اللفظ ،وأن جبريل هو الذي تلفظ بعربيته،أو أن الرسول ـــــ عليه الصلاة والسلام ـــــ هو الذي عبّر عنه بعربية قومه ،فهذه أقوال لا يصح فيها دليل ،ولذلك لا يصح أن يلتفت إليها البتة ،وتلك الأقوال "خلاف ما تواتر

---

[1] الوحي والقرآن والنبوة ،ص 105 – 106 .

[2] أبو شهبة ،المدخل لدراسة القرآن الكريم ،ط الثانية ،1423ه/2003م ،مكتبة السّنة ـــــ القاهرة ،ص 49 .

عليه القرآن والسنّة ،وانعقد عليه إجماع الأئمة من أن القرآن ـــــ لفظه ومعناه ـــــ كلام الله(*) ،ومن عند الله،ولو جاز الزعم لما كان القرآن معجزا ،ولما كان متعبّدا بتلاوته "[1]؛ إذن ما لا يمكن ردّه أن القرآن عربيّ ،وجاءت فيه آيات كثيرة تثبت نزوله بلسان عربي مبين ،وأنه متحدّى به ولولا أنه كلام ربّ العالمين بلفظه ومعناه ما بلغ هذه الدرجة من البلاغة المقتضية للتّحدي،وصدق الله إذ قال :﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء/82]،و لم يفصل هنا بين معناه ولفظه ،فالقرآن بلفظه ومعناه من عند الله،وما كان هذا أمرا مُشكِلا منذ أربعة عشر قرنا بالقدر الّذي يثيره الحداثيون مجاراة للْمستشرقين،وما ذلك إلا ليرفعوا عنه القداسة الموجبةَ للعمل به،والاضطلاع بأوامره ونواهيه ،عبادة لله وخضوعا.

أرى أنه من الحريّ في مثل هذه المسائل التي لا يكتمل سطرها ولا يلتئم شطرها حتى نجلب ماخفي من أمرها عند من لا يُنتظر أن يقولوا ما سطّروه بأيديهم لبُعد ذلك عن فكرهم واعتقادهم،وقد يجد فيه اللاحق مايبرّر به رأيه فيما يذهب إليه،وقد يُحسب شاذا إلى مجموع ما عليه جمهور الأمّة ،هذا حتى لا نجازف فنقول فيه إجماع ـــــ كما سبق ذكره ـــــ ؛فالجويني هو المقصود بكلامي السابق ،قال أثناء مناقشة حقيقة **"كلام الله"** يقرّر أن كلام الله متزّل على الأنبياء ؛ولكن ليس معنى التنزيل :الإنزال ،أيّ حطٌّ شيء من علو إلى سُفْل ،،فإن الإنزال بمعنى الانتقال يتخصّص بالأجسام .وإنما المقصود من الإنزال هو أن جبريل أدرك كلام الله **(وهو في مقامه فوق سبع سماوات،ثمّ نزل إلى الأرض ،فأفهم الرسول ـــــ** صلّى الله عليه وسلّم **ـــــ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام).**[2]

(*) أخرج ابن أبي حاتم من طريق عقيل عن الزهري سئل عن الوحي فقال:"الوحي ما يوحي الله إلى نبيّ من الأنبياء فيثبته في قلبه فيتكلّم به ويكتبه وهو كلام الله ،ومنه ما لا يتكلّم به ولا يكتبه لأحد ولا يأمر بكتابته ولكنّه يحدّث به النّاس حديثا ويبيّن لهم أن الله أمره أن يبيّنه للناس ويبلّغهم إيّاه ." الإتقان في علوم القرآن ،63/1 .

(1) المرجع نفسه ،ص 67 .

(2) الجويني ،الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ،1950 ـــ القاهرة ،ص 135 ؛نقلا عن عبد الرحمن بدوي،مذاهب الإسلاميين ،ص 737 .

بعد أن أورد بدوي كلام الجويني ،علّق عليه قائلا :"وهذا الرأي الأخير في غاية الجرأة ،و لم نجد له مثيلا من قبل فيما وصلنا من كتب الأشعرية أو غيرهم من أصحاب المذاهب الكلامية ،إذ مؤدّاه أنّ جبريل فهم عن الله كلامه ؛وفهم الرسول ـــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــ عن جبريل مقاصد الله دون أن ينقل له ذات كلام الله ،فالتنزيل إذن هو تنزيل للمعاني ،لا للألفاظ .ويلزم على هذا أن تكون الألفاظ والعبارة من عند محمّد ـــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــ ،ولكن الجويني لم يستخلص هذه النتيجة صراحة؛بيد أنّها نتيجة لازمة عن قوله هذا."[1]

وأركون لا يسلّم بمفهوم الوحي الذي اختاره رجال الدّين ،لأنهم لم يبلغوا به إلى المعنى العميق،والواسع ،فمفهوم الوحي إذن "قد بُسّط ،وضُيّق ،وحُطّ من قدره ،ثمّ أخيرا هُجر من قبل العقل العلمي المستنير وتُرك ل "مُسَيِّري أمور الدّين" ،أي رجال الدّين في كلّ طائفة وملّة ".[2]

ولعلّ العقل المستنير الذي يصبو إليه هو من وجهه إلى أن يتعامل مع القرآن كأنه صنيعة بشر ،يستعير ويتسوَّل المعاني والأساطير من كتب سطّرت من قِبَل المستشرِقين والفلاسفة الغر لينال المكانة الدينية ،وتلك المادة الغزيرة المستعارة من التوراة والإنجيل لا يمكن تحديده بدقة ،ليشكو كعادته من بلوغ السقف من المعرفة الدقيقة لحقيقة الوحي وما يحويه ،ليقول كلمة صادمة :"ولكن لا تزال تنقصنا دراسات تمهيدية كثيرة لكي نحدّد بدقّة ماهية العناصر الفعلية ،أو الملائمة ،التي استعارها الخطاب القرآني من هذا التراث القديم جدّا والسابق عليه ."[3]

ومهما يكُن من أمر، فإنّ الله الّذي أنزل كلماته على نبيّه ،وأوحى إليه ما أوحى وجمعَه في كتاب سمّاه القرآن ،كما ضمِن حفظه فلا يضيره إساءة من يسئ إليه ولا انتقاص من ينتقصه،فإذا أراد أركون بكلامه ذاك نبزَ ما يتمسّك به المتَشرِّعة من الثوابت المبيّنة لمعاني الوحي وحقيقته ،فلا

---

[1] مذاهب الإسلاميين ،ص 737 .

[2] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ص 27 ؛ينظر الإتقان في علوم القرآن ،63/1 .

[3] المرجع نفسه

شك أن مجال القرآن دقيق،ومسلكه يحتاج إلى كثير من التّحقيق ،وما وافق روح العلم مع تقديس ما يستحق التقديس أولى عند أهل النظر من كلّ تبسيط وتضييق وتدنيس .

المبحث الثاني :النّص القرآني ؛صورمن الإعمال أو الإهمال:

إن إضافة النّص إلى القرآن من قبيل التمييز بينه وبين النصوص الدّينية داخل المنظومة الإسلامية أو خارجه ،فلا يدخل فيها النصوص الحديثية ولا الفقهية ولا الكلامية وغيرها ، أيضا لا يدخل فيها سواها من النصوص في الدّيانات الأخرى كالعهدين القديم والجديد ،والمشنا والجمارا والتلمود ،والفيدا في الديانة البراهمية .

فالبحث مخصوص بالنصوص القرآنية ،والفصل بين تلك النصوص لأجل ألا يشتبه الكلام حول كلام ثابت لا يتطرق إليه الشّك في نسبته إلى الوحي الإلهي إلى نبيّه ،ولا ريب في كونه الكتاب المترل عن طريق جبريل ،المنقول جيلا بعد جيل بالتواتر،المتعبّد بتلاوته،وكونه جاء على لسان رجل عربيّ أميّ اسمه محمّد "لا خلاف فيه بين مؤمن وملحد ،لأنّ شهادة التاريخ المتواتر به لا يماثلها ولا يدانيها شهادته لكتاب غيره ولا لحادث غيره ظهر على وجه الأرض ،"[1]بعد أن سرد عبد الله دراز بعض الآيات الدالة على المصدر الإلهي للقرآن يخلص إلى أن **القرآن "صريح في أنه لا صنعة فيه لمحمّد ــ** صلّى الله عليه وسلّم **ــ ولا لأحد من الخلق ،وإنّما هم مترل من عند الله بلفظه ومعناه** "[2]؛ثمّ يواصل كلامه في الاستدلال على مصداقية القرآن بأنصع وأيسره وأقربه إلى كلّ ذي لبّ وإنصاف،يقول:"في الحق أن هذه القضية لو وجدت قاضيا يقضي بالعدل لاكتفى بسماع هذه الشهادة التي جاءت بلسان صاحبها على نفسه[*]،و لم يطلب وراءها شهادة شاهد آخر من العقل أو النقل،ذلك أنها ليست من

---

(1) محمّد عبد الله دراز ،النبأ العظيم ،ط الرابعة ،1397ه/1977م ،دار القلم ــ بيروت ،ص 21 .

(2) المرجع نفسه ،ص21 .

(*) يقصد تلك الآيات التي خُوطب بها محمّد ،ولو كانت من قوله لما صحّ أن يخاطب بها نفسه ،آيات تؤكد على أنه لا يملك من الأمر شيئا ،نزل عليه الوحي بأساليب بليغة ،تملك من القوة البيانية ما ينبيء عن عجز متلقّي الوحي عن إنشاء مثله بنفسه،وفي ذلك لا يملك إلا تبليغ ما يترّل عليه دون تغيير أو تبديل ،ولو تأمّل الواحد منّا مثل قوله تعالى: ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ ﴾ [القيامة] ،لأدرك مدى صدق من تلقى هذا الكلام ،وهل يصدَّق أن كاتبا ينشئ كلاما جميلا ثمّ ينسبه إلى غيره

جنس الدعاوى فتحتاج إلى بيّنة ،وإنّما هي من نوع الإقرار الذي يؤخذ به صاحبه .ولا يتوقف صديق ولا عدوّ في قبوله منه ،إنّ أيّ مصلحة للعاقل الّذي يدّعي لنفسه حقّ الزعامة ويتحدّى النّاس بالأعاجيب والمعجزات لتأييد تلك الزعامة ،نقول أيّ مصلحة له في أن ينسب بضاعته لغيره ،وينسلخ منها انسلاخا؟على حين أنه كان يستطيع أن ينتحلها فيزداد بها رفعة وفخامة شأنٍ ،ولو انتحَلَها لما وجد من البشر أحدا يعارضه ويزعمها لنفسه ."[1]

فكلّ من درس حيثيات نزول القرآن وكتابته في المصاحف وحفظه في الصدور عبر القرون المتتالية ،وكان في دراسته متترّها عن دوافع الحقد والأثرة والذاتية ،ومصادرة الحق ،وقد يكون من دوافعها القوية المقاصد الاستعمارية ،وغير ذلك من نوازع النفس الشريرة ،كالّذي ابتلي به الشرق بتلك الجحافل من الاستشراقيين الوافدين عليه وعلى ثقافته من شتّى دول أوربا ،خاصة من ألمانيا وفرنسا وبريطانيا، من الّذين درسوا القرآن[*] وما تعلّق به ،بهدف التّشويه وإثارة الشبهات،وإلصاق كلّ نقيصة بهذا الكتاب المترل ،وتسليط كلّ أنواع التهم على مَا أنزل على محمّد بن عبد الله ـــــصلى الله عليه وسلّم ـــــ ،وذلك لا يعني أنه لم يكن منهم منصفون ،كجوزيف فون هَمَرْ الّذي سُحِر ببلاغة القرآن،وقوّة بيانه "معتبرا أنّ الألوهة تنعكس في عظمة لغة القرآن"[2].

،وهل يعقل أن يذكر في كلامه ما ينبيء عن ضعفه وعجزه وقلة حيلته ،وما يظهر ارتباطه بغيره وعدم استقلاليته بنفسه ،﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾ ﴾ [الإسراء] .

[1] النبأ العظيم ،ص21 - 22 .

[*] ذكر عبد الرحمن بدوي مجموعةمن المستشرقين الّذين تحاملوا على القرآن والإسلام ونبيّ الإسلام ،ولكن أشدّ الكتب هجوما على القرآن والإسلام والإسلام ما كتبه لوودقيجومراش ،و"إنّ عمل مراش هذا كان الأساس ونقطة الانطلاق للدراسات الجادة في أوربا عن القرآن ،وهو عمل حافل بالأخطاء والمجادلات الساذجة اللامعقولة ،وللأسف تكرّرت نفس هذه الأخطاء وهذه التجاوزات في كلّ الدّراسات المتصلة بالقرآن والتي قام بها المستشرقون الأوربيون خلال القرنين التاليين لظهور كتاب مراش."ينظر دفاع عن القرآن ص 6 .

[2] مقدمة ترجمة تاريخ القرآن ،نولدكه ،صXV .

ثمّ جاء بعد هؤلاء المستشرقين الحداثيون من بني جلدتنا ومن صنّف نفسه ضمن قائمة من يريد تجديد الفكر الديني،بتنقيته من شوائب القرون ،وتشذيبه من الأفكار الراكدة ،التي روّج لها رجال الدين من ذوي العقول المتحجرة المشدودة دوما إلى النصوص الدينية .

فتشبُّث هؤلاء بالتراث،وبإلهية المصدر ،وبدراسةِ التراث بمقتضى ذلك الاعتبار القيمي والرّوحي وضمن إطار التقديس ،ومن دون احتمال لآثار أخرى تقع على النصّ ،اعتُبر نقصا يخرج بأصحابه عن الواقعية ؛فذلك التصوّر القيمي للنّص هو ما انتقده نصر أبو زيد وغيره من الحداثيين ،فكثيرا ما أكّد أبو زيد على انتماء النّص إلى واقع ثقافي لامناص له منه ؛ فالنّص الّذي أريد من متلقّيه تبليغه إنّما هو "رسالة السماء إلى الأرض ،لكنها ليست مفارقة لقوانين الواقع بكلّ ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي .إنّ المطلق يكشف عن نفسه للبشر ،"يتنزّل" إليهم،بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي .ويمكن أن نضع هذا التّحديد للنص على الوجه التالي:

الله

تنزيل

جبريل

_____.

_____

_____

_____.

محمد._____

_____

_____

_____

_____.النّاس

وحي / رسالة **بلاغ / إنذار**

إنّ النّاس هم هدف الوحي وغايته ،ومن الطبيعي أن يكون النص في هذه الحالة دالا ،حيث هو رسالة لغوية ،على كلّ اطراف عملية الاتصال ،وإذا كان النّص بمثابة خطاب فلا بدّ أن يتضمن دوال تدل على المتكلّم ،وانتماء النّص إلى مجال هذه الثقافة يجعله ـــــ من هذه الوجهة ـــــ نصّا ينحو ناحية المخاطَب . وليس أدلّ على هذا الاتجاه في بناء النص وآلياته اللغوية من كثرة دوران أدوات النّداء فيه ،سواء كان المنادى هم "الناس" أم "بني آدم" أم "الّذين آمنوا" أو "الكافرون" أو "أهل الكتاب"،هذا بالإضافة إلى نداء المخاطب الأول بالنبيّ أو الرسول .

في مثل هذا التصور الّذي يطرحه النص عن نفسه ،من خلال الثقافة ونظامها اللغوي يصبح التركيز على مصدر النّص وقائله فقط إهدارا لطبيعة النّص ذاته ،وإهدارا لوظيفته في الواقع ،وهو ما حدث في الفكر الديني الّذي سيطر على التراث والّذي ما زال فاعلا في ثقافتنا إلى اليوم ."[1]

تلك المعالجات المتباينة للوحي وما حام حول الوحي بين الحداثيين والمتشرّعة من المسلمين الإصلاحيين وغيرهم ،تقودنا إلى تبيُّن ما يلحق النّص القرآني من المصادرات الفكرية لدى أصحاب الفكر الحداثي الّذين سيتعاملون معه خارج الفكر الأصولي بقواعده المعروفة في العقائد والتشريع ،وبعيدا عن التّقديس ،والصلوحية الثابتة له عبر الأمكنة والأزمنة ،بزحزحة الوحي وإحلال العقل محلّه وإفراده بحق النّظر والتّشريع والتّصويب بلا منازع ؛من هنا كان اختيارهم للتنوير بدل الخطاب النبوي ووظيفته ـــــ كما أسماهما أركون ـــــ الّذين "لا يمكنهما ممارسة فعلهما إلا داخل سياق معرفي ومؤسساتي يفضّل الأسطورة /على التّاريخ ،والرّوحي/ على الزمني ،والعجيب المدهش أو الساحر الخلاب بنية أنتروبولوجية للمخيال/ على العقلاني الوضعي.كما ويفضّل المقدّس بصفته قوّة ضبط وتنظيم للعنف/على الدّنيوي بصفته مكانا لتبعثر المعنى وللتنافس على السلطة،والتملّك،والقيمة أو الجاه ."[2]

---

[1] مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) ،ص 56 – 57 .

[2] القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ص86 .

نصّب أركون نفسه فاتحا للإسلاميات التطبيقية اعتقادا منه أنّ الإسلاميات الكلاسيكية ولّى عهدها ،ولن تخدم الفكر الإسلامي بشكل صحيح يناسب المعطيات المتجددة لواقع لا يقبل إلا بالمنهجيات الحديثة ،وهو الّذي فتح الباب في هذا المجال ،وهو ما نستشفه من قوله:"كلّ من يقرأ كتاباتي يعرف أني حريص كلّ الحرص على نقد التراث المعرفي الإسلامي. منذ ثلاثين عاماوأنا أحاول انتهاك أطُره التقليدية الموروثةومواقعه الجامدة وتحديداته ومفاهيمه ورؤيته العامة للعالم والوجود .منذ ثلاثين عاما وأنا أحاول زحزحته عن مواقعه التقليدية الراسخة وتجاوز هذه المواقع بالذات لكي أفتح آفاقا لم تكن في الحسبان ،ولكي أخرجه من عزلته وانغلاقه الدوغمائي المزمن."[1]

إذن فَتح تلك الوجهة إلى الإسلاميات التّطبيقية ،من خلال تطبيق الإشكاليات ومناهج اللّسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني ،وإعادة القراءة في المضامين الدينية ،ليمارس عملية النّقد على التراث بعيدا عن كلّ معنى روحيٍّ يحمل معاني التقديس ، أو انشدادٍ إلى المدهش العجيب ،أو انخداعٍ بالدوغمائية ،والبديلُ المجدي إنما يكون في"التّخلي عن ذهنية التحريم والتكفير والحروب الدّينية وإحلال ذهنية الأنسنة المتفتحة محلّها "[2]،واعتماد العلم الانتروبولوجي لأنه يعلمنا الانفتاح على الآخر والتفاهم معه ،دون عُقد ولا تشنجات ولا مهاترات ،"وإذا ماتمّ الأجماع الكامل على هذا التوجه المعرفي ،فلا بدّ أن نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدّمه الخطاب الديني عامّة والخطاب النبوي الخاصّ بأهل الكتاب من القصص."[3]

إذن هؤلاء الحداثيون لا يؤمنون بالمقدّس ولا بالثابت ولا بالحاكمية العليا للدين ،ولا الغيبيّة،بل عصرُ الأنوار بمناهجه الجديده ألهم أصحابه مناهل الأنسنة والنسبية والأرخنة والعقلنة،وهي بدائل لا دينية ،كما سيظهر في الصفحات القادمة .

---

[1] أركون ،قضايا في نقد العقل الديني،ترجمة هاشم صالح ،1998م ،دار الطليعة ،بيروت ــ لبنان ،ص 150 .

[2] القرآن من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني ،ص 6 .

[3] المرجع نفسه ،ص 6 .

وقد تبيّن أن أحد جوانب الإشكالية في التعامل مع النص،في الخلط في أدوات النّظر والفحص والاختبار والتّقويم والمراجعة ،بين النّص المعصوم الصادر عن الخالق العالم ،بين معرفة الوحي في الكتاب والسنة وبين الفهم البشري ،أو إن صحّ التعبير مجازا النّص البشري ،أي بين النصوص المتأتاة من معرفة الوحي والنصوص المنتجة من معرفة العقل واجتهاده ،وإخضاع النّصين لنفس المعايير والأدوات ،والتّوهّم بأنّ النّص المعصوم فيما وراء البحث في سنده وإثبات صحّة نقله قابل للنّقد ،كما هو الحال في النّص البشري الّذي يتطلّب أدوات في النّظر .[*]

1ـــــ النّص القرآني بين الأنسنة والتّقديس :

لا يمكن الوصول إلى حقائق الأشياء إلا بالتخلي عن روح التّقديس والتبجيل لكلّ ما جاءت به الدّيانات ،لأن ذلك سيكون حاجبا أمام النّظرة الصائبة للظواهر المحسوسة،والتأويل الصحيح لنصوص الوحي ،التي يلزم من الناظر إليها أن يضعها في إطارها الصحيح ،وحسب واقعها الثقافي والسياسي والاجتماعي ،ولا يصح أن يغيب عن الأذهان "أن الفكر الحديث قد قضى عمليا على إشكالية (**الكتاب السّماوي أوالعلويّ أوالإلهيّ**) مع النظرة إلى العالم والممارسات الشعائرية،والأخلاقية،والسياسية ،التي تنطوي عليها ,ولكن هذا الفكر لم يقم حتى الآن بتقييم الوظيفة النفسانية ـــــ الاحتماعية ـــــ الثقافية التي تلعبها هذه الإشكالية في مجتمعات(**الكتاب المقدّس**).ومن وجهة النظر هذه ،فإن مسألة موقف المعارضين لظاهرة الوحي لا تحتاج فقط إلى القيام بتفحّص تاريخي صرف ،وإنّما ينبغي أن نطرحها بكل أبعادها خارج نطاق كلّ غاية تبجيلية.فهذا هو الشرط الّذي لا بد منه لكي نتتبّع المسارات العميقة للوعي الإسلامي داخل العالم المعاصر".[1]

فالانتقال من طور التقديس إلى طور الأنساني ،إنما كان لأجل "نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري "[2]،ثمّ يكون التعامل مع النّص القرآني كالتعامل مع أيّ نص أدبيّ ،ذلك

---

[*] صالح قادر الزّنكي ،البعد المصدري لفقه النّصوص ،كتاب الأمّة ،العدد 13 جمادى الأولى 1428 ه /2006 عن وزرة الشؤون الدّينية والشؤون الإسلامية ـــــ قطر ،ط الأولى .

[1] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطان الديني ،ص 96 .

[2] روح الحداثة ، ص 211.

هو المقام الّذي سيدركه الإنساني في فلسفة الحداثة ،كما يقول أركون:"لقد اقترحت مصطلح الأنسنة لكي أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصّة والفكر الإسلامي عامة ،كنت أعتقد ولا أزال بأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملا نقديّا ،منيرا،محرّرا، بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل ،ويدافع عنها".[1]

ويتمّ النقل إلى الوضع البشري الّذي سبق ذكره ،بواسطة عمليات منهجية خاصّة منها ما يلي:

أ)**حذف عبارات التعظيم** : فالحداثيون يحذفون كل العبارات التي يستعملها جمهور المؤمنون[*] في تعظيمهم لكتاب الله مثل "القرآن الكريم" أو"القرآن العظيم" أو "القرآن المبين" أو "الآية الكريمة" أو "قال الله تعالى" أو "صدق الله العظيم"[2]،كثيرا ما أَمُرّ بعبارات من كتب هؤلاء لا أكتفي إلا بقولي "لا يقول مثل هذا مؤمن" ،وعلى سبيل المثال قول أركون :"**فالله يتبدّى وكأنّه الذات الفاعلة الأساسية**.فهو الّذي ينظّم نحويّا ،وبلاغيا،ومعنويا الخطاب كلّه .ولكن يوجد هناك فاعلان أو لاعبان اثنان في الساحة: الأول هو النبيّ الّذي وُجّه إليه الأمر ،والثّاني هو الإنسان ....."[3] ،ثمّ يقول:"ونلاحظ عندما نتمعّن في الخطاب القرآني أنّه يوجد **توتّر دائم بين الله**(المعبّر عنه بالضمير"**نحن**") وبين الإنسان/النّاس....."[4]، إنّ الله له مقاليد السّماوات والأرض،وهو الفعّال لما يريد كيف يصحّ في الأذهان أن تُقرن به "**كاف**" التّشبيه ،وقد ذكّرني كلام أركون عن الله ـــــ جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه ـــــ وعن النبيّ محمّد ـــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــ بكلام العهد القديم عن الله وعن أنبياء بني إسرائيل

---

[1] أركون ،معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ،ترجمة هاشم صالح ،ط الأولى،2001 م ،دار ساقي ـــ لبنان،ص84؛ نقلا طه عبد الرحمن ونقد الحداثة ،ص 211 .

[*] بعد قراءتي المتكرّرة لكتب الحداثيين ـــــ وطه عبد الرحمن ليس منهم ـــــ حينما يذكرون هذه " الكلمة "يذكرونها في مقام الدونية التي لا ترفعهم إلى مقام أصحاب المناهج العلمية ،مع كونهم في مقام التبعية للغير للفقهاء القلّدين،علما أن هذه الصفة صفةُ كمال عند الله سواء كان مستحقها متعلّما أو غير متعلم ،في مقابل من ليس بمؤمن أي الكافر ـــــ بمصطلح القرآن ـــــ ،ومثل هذا التصنيف لا يروق هؤلاء الحداثيين الذين يتقدّمهم أركون .

[2] روح الحداثة ،ص 178 .

[3] القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ص 31 .

[4] المرجع نفسه ،ص 31 .

،بالكلام المشوب بالتنقّص ،فالله "لايتبدّى له" ولا "يتوتّر" فسبحانه من إله تعاظم قدْره،وتعالت أسماؤه وصفاته وأفعاله ،فلا يشغله شأن عن شأن ،فهو القيّوم على كلّ شيء ؛أمّا نبيّه فقد صنعه على عينه،وأدّبه فأحسن تأديبه وهيّأه ليكون على أحسن صورة من الكمال البشري،فحاشاه أن يوصف باللّعب وهو يؤدّي رسالة ربّه﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴾[الإسراء / 93] .

ب) استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقرّرة :يعمد هذا القارئ إلى استعمال مصطلحات يضعها من عنده مكان مصطلحات متداولة كأنْ يستعمل مصطلح "الخطاب النّبوي" مكان مصطلح "الخطاب الإلهي" ومصطلح "الظاهرة القرآنية" ـــــ أو"الواقعة القرآنية" ـــــ مكان مصطلح "نزول القرآن"،ومصطلح "المدّونة الكبرى" مكان "القرآن الكريم "،ومصطلح "العبارة" مكان مصطلح "الآية"[1]،وكذلك مصطلح"مجتمع الكتاب" بدل المصطلح القرآني "أهل الكتاب"[2]،ومصطلح "النموذج النبوي" بدل "الإسلام "[3]،ومصطلح "الطبعات الأرضية" مكان "الناسخ والمنسوخ"[4] ،وهلمّ جرّا .

ج) التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني:لا يجد القارئ الحداثي حرجا من أن يُنزل الاستشهاد بالأقوال البشرية منزلة الاستشهاد بالآيات القرآنية،كأن يصدّر فصول كتبه بآيات قرآنية مقرونة بأقوا من غي المسلمين ،بل غير مؤمنين [5]

د) التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي : يفرّق هذا القارئ بين "الوحي" و"التنزيل" ويفرّق بين "الوحي" و"المصحف" ويفرّق بين "القرآن الشفوي" و"القرآن المكتوب"أو يفرّق بين "الوحي في اللوح المحفوظ" و"الوحي في اللسان العربي".[6]

---

[1] روح الحداثة ،ص178 .

[2] القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب الدّيني،ص

[3] المرجع نفسه ،ص 87 .

[4] المرجع نفسه ،ص109 .

[5] روح الحداثة ،ص 179 .

[6] المرجع نفسه ،ص 179 .

ه) المماثلة بين القرآن والنبي عيسى ـــ عليه السلام ـــــ : يسلّم القارئ الحداثي بالدّعوى التّشبيهيّة التّالية : "كما أن كلمة الله تجسّدت في عيسى بن مريم ،فكذلك كلام الله تجسّد في القرآن"؛ثمّ يبني عليها الحكم التالي:"لما كان المسلمون(*) ينفون عن السّيد المسيح الطبيعة الإلهية ويثبتون له الطبيعة الإنسانية ،وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية ويثبتوا له هو الآخر الطبيعة البشرية."[1]، هذا هو كلام أركون بنصّه ،ونجد مثله عند أبو زيد وغيرهما ،وهي نتيجة للتخلي عن أصول الاعتقاد الصحيحة في تقديس الوحي وتنزيهه عن تلك التّرهات حتى أحيطت بهالة من العبارات الرنّانة .

و)التنكّر للمصطلحات الحاملة للأحكام الدينية : أضيفُ هذا إلى ما سبق إليه طه عبد الرحمن،فالحداثيون لا يرتضون الأحكام الدينية وبالأحرى القرآنية كالضلال والهدى والسّيئة والحسنة والكفر والإيمان والحق والباطل ،لأنهم يتصوّرون أنّ تلك الأحكام تحمل معاني التحيّز والتّعصب والتفرقة ضد الإنسان والإنسانية ،يقول أركون:"لطالما اهتم المفكّرون والباحثون المسلمون بالأديان والملل العديدة ووصفوها في كتب الأهواء والملل والنحل ،إلا أنهم ما كان في

(*) ملحوظات لابدّ منها على هذا الكلام :

1 ـــــ تلك حقيقة أوحى بها الله على نبيّه ومن بها المسلمون ،ولم تكن من صنيعهم ولا من وحي أهوائهم ,

2 ـــــ استعمل الفعل الماضي(كان) ،وكأن ذلك توقف على أوائل المسلمين والماضين منهم ،وهذا ليس صحيحا ،فالعقائد عند المؤمنين جميعا لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأشخاص ،وليعتقد غيرهم ما يشاء .

3 ـــــ وقوله "كان المسلمون" يوحي بأنه لا ينخرط في زمرتهم ،لذلك قد يقول ما لا يعتقدون .

4 ـــــ إذا كان هؤلاء يتغنون بالعلمية ،فأين العلمية والواقعية في التسوية بين البشر والكلام ،فهما يختلفان حتى وإن كان الأول مصدر الثاني ،ناهيك عن أن يكون الثاني منهما مصدره الإله مترل الكلام على من يشاء من عباده ،فابتغاء تلك الغاية في إلصاق البشرية بالوحي لا تسعفها هذه الطريقة الساذجة حتى وإن أحيط بها أكوام من المصطلحات الخادعة كمناهج مقارنة الأديان والأنتروبولوجياوغيرها ،سآتي على تأويل "الكلمة" الوارد في الآية :﴿ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ ﴾ [النساء/171]

[1] روح الحداثة ،ص 179 – 180 ؛ينظر القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ص 23 ،ونصر أبو زيد ،نقد الخطاب الديني ، ط الثالثة 2007 م ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ـــــ المغرب ص 207 .

إمكانهم أن يتحرّروا من النّظرية اللاهوتية القائلة بالدين الحق من جهة ،وبالنحل والأهواء الضالّة من جهة أخرى ."[1]

2 ـــــــ النّص القرآني بين الثبوت والأسطرة :

فتلك إذن طريق مهّد لها أركون ،وما تزال انتقاداته اللاذعة للتراث الإسلامي مستمرّة،كما لا يزال الشّك مخيّما على الفكر الحداثي فيما يتعلق بالنص الديني والنص القرآني على وجه الخصوص،ذلك الشك الذي ينفي عنه المصداقية التي اكتسبها من النص نفسه ،واكتسبها عبر القرون ،هذه القرون التي كانت كافية بل وجديرة بأن ترفع عن الوحي المنْزل على محمّد،صدقيته،وقدسيته ،ولكن ما زادته الأيام إلا متانة وقوة في مواجهة كلّ تلبيس وتشويه لحقائقه،أما تغيير لفظه فذلك ما لم يصل إليه أحد ،حتى وإن دندن المستشرقون حول ماهية المصاحف المنسوبة إلى بعض الصحابة كابن مسعود وأبيّ وعليّ وغيرهم ،إلا أنهم لم يظفروا ببغيتهم،ولم يسعفهم دليل من الآثار ،ومن التاريخ المكتوب،أو الرّوايات الشفوية ،أو من النصوص الموصوفة بالقرآنية سواء تلك القراءات المتواترة ،أو الآحاد أو الشّاذة ؛فكم حاول هؤلاء إثارة ما يقتضي التنفير من القرآن والحيلولة دون التشبّث به ،وبمن أنزل عليه هذا القرآن ولكن دون جدوى،وقد انبرى من العلماء والباحثين المسلمين ،وحتى من غير المسلمين ،من ردّ شبهاتهم وفلّ سيفهم ،ومَن أحال تلك الشبهات كرماد تذروه الرياح في يوم عاصف ، رياحُ الحقّ التي لا يصمد معها شيء من الباطل مهما ظهر لأصحابه أنه متين البنيان ،غائر الأساس ،متين الأصول،والحقيقة أن بنيانهم ما مَثَله إلا كمَثَل جُرُف هارٍ انهار بأصحابه في قعر الهزيمة العلمية ،ولا عجب أن تأتي الشبهة أو التنكر أو الاستنكاف من عدوّمعلوم الهوية لا تربطه بالإسلام أيّة صِلة،يسعى لهدم كتاب الإسلام لأنه لا ينتمي إليه لا من قريب ولا من بعيد ،ولكن العجب كلّ العجب ممّن حفظ القرآن عن ظهر قلب ،ونُشِّئ على مبادئه ،ويعي ألفاظه وجمله ،ويدرك معانيه القريبة والبعيدة ،وينتسب إلى من يؤمن به ،وقد ترتعد فراصه إن هو نسب إلى الكفر ،ثمّ يقول بأقوال هؤلاء المبطلين من

---

[1] القرآن من التفسيرالموروث إلى تحليل الخطاب الديني ،ص 6 .

المستشرقين ،ويغرف من وعائهم مع إشادة[*] ظاهرة ،والتسليم لهم ولآرائهم فكأنها مسلّمات أوحت بها عقول لا يحتمل فكرُها الخطأ،ولا يعتريها الزلل ؛أمّا إذا تعلّق الأمر بمن حمل أعباء رسالة الإسلام من الفقهاء والمفسرين والكلاميين والصوفية ، وكلّ من دخل في زمرة المتشرّعة من الأقدمين والمتأخرين،فهم حملة أساطير، ورواد مَوات، لا يملكون من الفكر إلا اسمه ،ولا من الوعي إلا رسمه ،فما سلكوا أبدا إلا طرق التقليد ،أما ارتياد مناهج التجديد والابتكار فدونه خرط القتاد ،لأنهم لا يحفلون بعقل،ولا بواقع ،ولا بحرية ،ولا بتجارب علمية،فأساليبهم في النّظر قديمة ،ومعارفهم ليست ذات أفق ،فلا تربطهم أية علاقة "بالفكر الواقعي كالعقلانية ،والتاريخ المحسوس ،والمعرفة الصحيحة للواقع"[1] ،فهم لا يعرفون الأنتروبولوجيا، ولا علم مقارنة الأديان ،ولا علم النفس ،ولا علم الاجتماع ،ولا اللسانيات بأنواعها ،ولا الفلسفات الحديثة ،فأنّى لهم أن يفهموا مقاصد النصوص الدينية ،وعلى رأسها النص القرآني الذي تخلّف به أهلُه فلم يفعلوا معه ما فعله أهل التوراة بتوراتهم وأهل الإنجيل بإنجيلهم،هذان الكتابان اللّذان عُرفت مزاياهما وحلت إشكالاتهما ،وبانت حقيقتهما ، بفضل تلك العلوم التي تطورت مع مرور الأيام فكان لها الأثر في إظهار الحقائق الخفية عن الوحي الذي ينسب إلى الإله ،ولذلك فالمسألة بالنسبة إلى المسلمين ما تزال عالقة ،ومعرفتهم بحقيقة الوحي الذي أنزل على محمّد ما يزال ناقصا وعائما ،والأمر كما عبّر عنه أركون :"سوف يكون من العبث ،بل ومن الخطر اجتماعيا وسياسيا ،أن نحسم مسألة الموقف من ظاهرة الوحي في المناخ الإسلامي عن طريق التّصديق على إحدى الفرضيتين المتصارعتين والمتمثلتين إمّا بتاريخية العقل المشكّل من قِبَل الوحي وإمّا بلا تاريخيته."[1]

---

[*] بعد أن حكى أركون عن كتاب نولدكه "تاريخ القرآن" ينعى على المسلمين إذ لم ينتفعوا بتلك الأعمال رغم قيمتها العلمية،ومشيدا بأصحابها قائلا :"هذا على الرغم من أنّها لن تؤدّي إلا إلى تقوية القواعد العلمية لتاريخ المصحف ولاهوت الوحي." ينظر الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد) ،ص 86 ،يقول هذا عن كتاب محشو بشبهات ،أشرت إلى بعضها في صلب البحث .

[1] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ،ص 105 .

[1] المرجع نفسه،ص 104 .

الناظر في كلام كثير من الحداثيين سيتأكّد أنهم يرمون النص القرآني عن قوس واحدة،يشكّكون في مصداقيته بكل وسائل التشكيك ،ويستعملون كلّ الأساليب الكلامية ،تارة باللفظ الصريح ،وتارة بالكناية ،وقد يظن القارئ في بعض عباراتهم للوهلة الأولى دفاعا وانتظاما في سِلك مَن يدفع عن القرآن شُبَه المشبِّهين ،حتى إذا ما أنعم القارئ البصير النّظر،وأعاد القراءة الكَرَّة تلو الكَرَّة أدرك الخطر،والكيد المموَّه ،والحقّ المشوَّه ،حينذاك سيقول إن كلام الله أعظم وأقدس أن يعلق به مثقال ذرّة ممّا يصرّح به الشرفي في قوله :"وأيا ما كان الأمر ،فالنتيجة المنطقيّة التي تفرض نفسها ،بناء على هذا الواقع التاريخي الّذي لا يماري فيه أحد أن "الذكر" الّذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف ،وهو مضمون الدّعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد ،وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدّعوة والتي دوّنت في ظرف معين وتنسب إلى قوم بأعيانهم ،ولها نحوها وصرفها وقواعدها ولا تختلف في هذا المستوى عن أيّ لغة أخرى. والرسول نفسه لم ينه أصحابه عن تلاوة الآيات التي حفظوها بطرق مختلفة ،واعتبرها كلّها جائزة ،في حين كان بعض الصحابة متمسّكا بالطريقة التي سُمع النبيّ يتلو بها متشدّدا في وحدة التلاوة ويرى في تعدّدها تحريفا لكلام الله ..."[2]

ذلك أسلوب جديد في التشكيك في نص القرآن ،ومعالجةٌ خادعة لمسائل عُرفت في علوم القرآن كتزول القرآن على سبعة أحرف ـــــ كما جاءت بذلك الروايات الصحيحة ـــــ ،وقد ناقش العلماء حقيقة تلك الحروف ،وكان أمرها استثنائيا وليس من فعل الصحابة ،ولا من اجتهادهم في التغيير والتبديل ،إنما نزلت من عند الله ،وأُوحى بها إلى رسوله عن طريق جبريل ؛ولهذه المسألة تفصيل ،ليس من صميم البحث ،إلا أن مثل ذلك الكلام يراد منه نزع الصّدقية والثبوت ،الذي يوحي ـــــ لا محالة ـــــ بأسطرته .

نزعُ الأسطرة كانت هي محورَ اجتهادات الحداثيين ،ومَفصل أعمالهم التجديدية ـــــ كما يتصوّرون ـــــ وضمن دراساتِهم النّقدية للتّراث،حتّى ينهض الفكر الإسلامي من جديد ليواكب

---

[2] الإسلام بين الرسالة والتاريخ ،ص 50 .

المستجدّات ويجيب عن كلّ الأسئلة الفلسفية خارج مناخ المنهج النّبوي ،وبعيدا عن الدوغمائية،لضمان الواقعية،إذن ما ينبغي على الحداثيين عمله أثناء **القراءة الجديدة ـــــ وبعبارة أخرى ـــــ أثناء إعادة قراءة القرآن relecture** هو"نزع الأسطرة،ونزع التّزييف ،والأدلجة عن كل تركيباته الفكرية والعقائدية السابقة ."[1]

لا يسعني الآن إلا أن أقول ،إذا كان المتأخرون من المسلمين يعنون بالقرآن حفظا ودرسا وتدريسا ،ويعظّمون من شأنه تعظيما لا نظير له في أيّة أمّة من الأمم ،إذا كان الناس في العصور المتأخرة يحفظون القرآن عن ظهر قلب ،ويحفظون رسمه بدقّة فائقة ،إذا كان المتأخرون من المسلمين على هذه الدّرجة العالية من العناية بكتاب ربّهم ،فكيف بالّذين أخذوه من في رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلّم ـــــ ،وعايشوا نزوله عليه ،وعرفوا عنه أدقّ تفاصيله من النزول وأسبابه ،والمكيّ والمدنيّ والنهاريّ والليليّ ،وما نزل في الشتاء وما نزل في الصيف وهلمّ جرّا ،أليس هؤلاء أجدر بهذه الدرجة من العناية ،وأولى بالتّقدير وأحرى مَن يُثمّن صنيعهم ويُوثق به .

كيف يجرؤ هؤلاء الحداثيون على تلك الصُّور المثاليّة في عنايتهم بالقرآن ،بالتّشكيك في صدْقيّة القرآن وثبوته ،بعد أن نقله جيل عن جيل كما أُنزل ؟ ولكنْ من ذا يُسَلّمُ لهم مثل ذلك التّشكيك ،الّذي لا يجد له مكانا من التّاريخ ،وكيف يصحّ أن تجتمع كلمة الناس بحفظ القرآن وكونه قد وصل إلينا كما أنزل على محمّد ـــ صلى الله عليه وسلّم ـــــ مع الّذي يقوله هؤلاء المشكّكون .

3 ـــــ النّص القرآني بين الأرخنة والتّحكيم :

إن الأرخنة ـــ كما سمّاها طه عبد الرحمن ـــ أو التاريخانية ـــــ كما هو متعارف عليه ـــــ وهي تعني "استبعاد كلّ العقائد والتّصورات الجماعية التي تحرّك المخيال الاجتماعي أو تنشّطه من

[1] القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ص 110 .

ساحة علم التاريخ "[1]،وهو سبيل يراد به التخلّص من فعل التاريخ ،حتى لا تستمر أحكامه عبر الأجيال ،إذ لكلّ مرحلة ما يخصّها من أحكام حتى ولو كانت من العقائد والشّعائر والأخلاق ـــــــ وتلك أمور لها صفة الثبات ـــــــ ناهيك عن سواها من الأحكام ،فالتاريخانية دعوة إلى نسبية الأحكام وحصرها في زمانها ومكانها ،ولخطورة هذه الفلسفة على الفكر الإسلامي اعتبره أركون من "**اللامفكّر فيه**" ـــــ وهو يعي ما يقول ـــــ وقد صرّح به في قوله:"ونقصد بِ**اللامفكّر فيه** الضخم هنا الكشف عن تاريخية الخطاب الديني مع علاقته بالخطاب التأريخي الأكثر عمومية وشمولية "[2]،لذلك رأى أنّ دراسة القرآن وفق منهجية التفسير التاريخي مطلوب في هذه الآونة ،وهو يسعى إليه بكل ما يملك من جهد ،ويضع له الخطوط العريضة ،وكل ما يملك من وسائل المعرفة ،ويهيء له تلاميذَ يواصلون عمله ,إذ يعتقد أن مثل هذا المشروع لا يسعه جهد الفرد ،بل لا بد فيه من أعوان مهيَئين لمثله من الأعمال العظيمة ،وكثيرا ما كان يشكو من كثرة الأشغال التي كانت تحول بينه وبين ذلك المشروع الّذي لم يطبّق على القرآن قطّ ،وعدّ ذلك تأخّرا مقارنة بالتوراة والإنجيل الّذين درسا وفق ذلك المنهج منذ ثلاثة قرون[3] ؛ فهو بقوله ذاك يصبو إلى الانخلاع من كلّ خضوع لأحكام القرآن واجتهادات الفقهاء،لأنه يعتقد"ان معارفنا التقليدية غير الدقيقة ينبغي تجاوزها "[4] أخذا بنصيحة غاستون باشلار؛ولا يستبعد أن يأتي يوم تسيطر فيه الأحكام الوضعية فتتقلّص هيمنة الأحكام الشّرعية؛ولا تلاقيَ بينها وبين الأحكام العلمانية إلى درجة التّناقض،مع تنافر حادّ غالبا مايظهر عندما يحتدّ الصراع حول أحكام الأسرة،والأحكام الشخصية،خصوصا ما يتعلّق بحقوق المرأة التي يراد تسويتها بالرجل ،وإنّ عدد من يطالب بتلك

---

(1) المرجع نفسه،ص 94 .

(2) المرجع نفسه ،ص 47 .

(3) أركون ،التشكيل البشري للإسلام،ط الأولى ،2013م ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ـــــ المغرب ،ص 161 .

(4) أركون ،تاريخية الفكر العربي ،ط الثالثة ،1998 م ،المركز الثقافي العربي ، المغرب ،ص 44 .

الحقوق يتزايد يوما بعد يوم ، والبلوغَ إلى مبتاغهن سيتحقّق،"وعندئذ فإنّ مشكلة الوحي سوف تُقلَّص أو تُختزل إلى أبعادها التاريخية والنفسانية،كما هي الحال في ما يخصّ المسيحية راهنا ."[1]

يرى أركون أن الانصهار في عصر التنوير،وإن صحبته بعض الموجات المزعجة ،وما سمّي بالإخفاقات الصارخة لعقل التنوير منذ القرن الثامن عشر وحتى اليوم ،"إلا أنه يفضّل هذه السبيل المتعرّجة ،المـــكدَّرة ببعض التصرفات المتوحِّشة من الهيمنة الاستعمارية ،والاستبداد الشُّيوعي، والنازية على أن يعود إلى دين الأنبياء حين يقول :"ولكنّنا لا نستطيع أيضا العودة إلى النموذج النّبوي لأنّنا أصبحنا نرى بوضوح **تاريخيّته** ،واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ.ولكنّنا أصبحنا نعترف بموضوعية أكبر ممّا كان حاصلا في زمن التنوير بأن **الخطاب النبوي** لم يُستبدل بعد،أي لم يحل محلّه بديل جديد ."[2]

تتفق أهداف الحداثيين وإن اختلفت أدواتهم في البحث ،فأبو زيد يتّخذ أدوات مختلفة عن التي ألفناها عند أركون ،فلغلبة الصّناعة الأدبيّة واللّغوية عند الأوّل فإنّه يسلك بعض مسالكها ليدلّل على تاريخية مفاهيم النّصوص نظرا لتاريخية اللّغة الّتي صيغت بها اللّغة ،فهو بذلك ينفي عن اللّغة ثبوتيتَها ،إذا تعلّقت بنص من النّصوص الدّينية غير الدّينية[*] ،فتتغير المفاهيم وإن جمدت منطوقاتها،ليؤكّد في قاعدة يصوغها ـــــ إن صحّ التعبير ـــــ على أن"**لا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمّن اجتماعيتها** "[2]فتكون حينذاك النتيجة الحتمية لها ،أوالخلفية المعرفية الحداثية الدّاعمة لتاريخية النّص الدّيني وما حواه من أحكام هي "الأمر الّذي يؤكّد أنّ للمفاهيم بعدها الاجتماعي الّذي يؤدّي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها .ولا يعني الإلحاح على تارخية النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها ،أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى،فالقراءة التي تتمّ في زمن تال في مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين :**الإخفاء**

---

[1] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ،ص 20 .

[2] المرجع نفسه،ص 86 .

[*] لم أقل "البشرية" نحو كتابات الأدباء وغيرهم مقابل "الدّينية"،لأنّ هؤلاء الحداثيين لا يرون في كليهماإلا البشرية ،فكلاهما من صنع البشر .

والكشف،تخفي ما ليس جوهريا بالنسبة لها ـــــ وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لاتقبل التأويل ـــــ وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل.وليس ثمّة عناصر جوهرية ثابتة في النّصوص ، بل لكلّ قراءة ـــــ بالمعنى التاريخي ـــــ جوهرها الّذي تكشفه في النّص .يتفق الخطاب الديني مع بعض ما هو مطروح هنا ،وإن كان يعبّر عنه بلغته الخاصّة التي هي في الحقيقة ترداد وتكرار للُغة القدماء ،ولهذا دلالته التي سنحلّلها بعد ذلك ."[1]

وبعد أن قرّر أبو زيد عدم صوابية ما يذهب إليه المتشرّعة من تحدّد معاني النصوص ،واختلاف مفاهيمها،وصحة الاجتهاد في استنباط أحكام جديدة تناسب الزمان والمكان ،مع منعهم ـــــ في الوقت نفسه ـــــ الاجتهاد في المسائل العقدية ،والقصص ؛وتلك هي معضلة الحداثيين وعُقدتهم،بل ومجالهم المحبَّب لتلبيس الحقائق الثابتة في عقائد المسلمين في الماضي والحاضر ،ويرون في تقريرات المتشرّعة ـــــ التيولوجيون بعبارة العلمانيين ـــــ حَجْرا على العقول التي لها أن تنطلق خارج إطار الوحي،والتي طالما عانت من سجن الأيام بحكم الفقهاء والمؤسسات الدّينية؛وإذا به بعده يقول مؤكّدا "ان النّصوص **دينية أم بشرية** محكومة بقوانين ثابتة،والمصدر الإلهي للنّصوص الدّينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها "**تأنسنت**" منذ تجسّدت في التاريخ واللغة وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد .إنّها محكومة **بجدلية الثبات والتغير**،فالنّصوص **ثابتة في "المنطوق" متحرّكة متغيّرة في "المفهوم"** ،وفي مقابل النّصوص تقف القراءة محكومة أيضا بجدليّة الإخفاء والكشف ."[2]

4 ـــــ النّص القرآني بين الغيبيّة والعقلنة :

إنما ظهرت الحداثة لتناهض كلّ معاني الغيب ،لأنّها ترى في ذلك عائقا أمام العقل ،ومن أعلى مظاهر الغيب الوحي ،وهو في نظر الماديين والعلمانيين والوضعيين والعقلانين فكرة مزاحمة للعقل ،فما ينتجه العقل حقائق يقرها الواقع ،أما الوحي فهو غيب مشدود إلى خرافات وأساطير لا مقابل لها في الواقع ،فلِمَا يَتَميَّز به العقل من العلمية والواقعية والدّقة والموضوعية في تقدير الأشياء،اعتمده

---

[1] نقد الخطاب الديني ،ص 88 .

[2] المرجع نفسه ،ص 89 .

الحداثيون للنّص القرآني ،بعيدا عن الغيبيات،لذلك جاءت قراءتهم ناقضة لكثير من حقائق الغيب في القرآن ،كتنكّرهم لمصداقية القصص كما فعل محمد أحمدخلف الله في كتابه (**الفن القصصي في القرآن الكريم**) ،وتنكّرِهم لبعض شخصيات القرآن لعدم واقعيتها ،وعدم اكتشاف حقيقتها في الآثار القديمه كإنكار عبد المجيد الشرفي لمـــُلك النبيّ سليمان ـــــ عليه السلام ـــــ ولملكة سبأ.[1]

يحدّد طه عبد الرحمن منهج الحداثيين في تغييب كلّ دلالات الغيب ودلائله بقوله :"وآلية التنسيق التي تتوسل بها خطة التعقيل في إزالة هذا العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكلّ وسائل النّظر والبحث التي توفّرها المنهجيات والنّظريات الحديثة"[2]،إلا ماكان من وسائل العلوم الإسلامية فذاك غير صالح لعدم حياديته وعدم علميته ودقّتة ـــــــ إلا ما احتيج إليه لإثارة شبهة ـــــــــ إذن العقلنة لا يمكن أن تكون عند من يؤمن بالغيب،وذلك ما ينبغي انتقاده بواسطة العقل ،كما يقول أركون وهو يوجّه هؤلاء الّذين لا يتّخذون الطريقة المثلى في دراسة المسائل الدّينية :"ولكننا نعتقد أن أيّ نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثّل في استخدام كلّ مصادر المعقولية والتفكير التي تقدّمها لنا علوم الانسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبستمولوجي الخاص بالروح الدّوغمائية ،إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثا."[1]

---

[1] يقول الشرفي وهو يحكي عن قصّة اللقاء بين سليمان و بلقيس ملكة سبأ :"إذا ما نظرنا إلى خبر هذا اللقاء ،سواء في سِفر الملوك أو في النّص القرآني ،في سورة النمل ،فإننا نلاحظ أنه ليس قصّة تحكي أحداثا تاريخيّة ،بالمعنى الدّقيق لكلمة تاريخ.فسليمان لم يكن ملكا عظيما ،لقد كان ملكه ،إن رجحنا وجوده التاريخي المشكوك فيه ،محدودا في القدس وما حولها،ولم يكن متّسعا إلى ما وراء هذه المنطقة الضيّقة ،ولم يكن غنيّا جدّا .هذا ثابت تاريخيا .فسبأ لم تكن فيها في عصر سليمان ،أي في القرن الحادي عشر قبل الميلاد ،ملكة .ولهذا اللقاء لا يمكن أن يكون تاريخيا ...."ينظر الثورة والحداثة والإسلام،ص 181 .

[2] روح الحداثة ،ص 181 .

[1] القرآن من االتفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ،ص58 .

وشعار الحداثيين في تغليب العقلنة على الغيبية :"**البحث والتّعبد موقفان مختلفان**"[2]،تلك هي المفاصلة المرتجاة بين الدّين والدنيا ،والرّوح والمادة ،والنقل والعقل ،ضرب فيها الغرب بسهم وافر،ويُنتظر من العالم الإسلامي أن يبلغ من ذلك ما بلغه الغرب ؛تلك المفاصلة بل والمفاضلة هي التي يسعى إليها الحداثيون في العالم الإسلامي الوصول إليها ،وهو ما عبّر عنه الشرفي بقوله:"أنا أقول إنّ الأفضل أن يأخذ المؤمن بعين الاعتبار ما تؤدّي إليه البحوث العلمية عوض أن يحاول فرض مسلّماته هو على العالم .فهذا السلوك عديم الجدوى ،ومن قبيل العمل الإيديولوجي البحت.الفكر التقليدي ليس متعوّدا على الحرية في البحث .حرية البحث من مكتسبات الحداثة،لأن البحث في القديم فيه دائما مناطق محرّمة على الباحث .أمّا الباحث المعاصر فلا يؤمن بالتابوات[*] (tabous) ويعمل بالعكس على كسر الحواجز التي سيّجت الفهم بإحكام .هذا هو الفرق ،لكن لا يعني ذلك أن الباحث الّذي تؤخذ آراؤه بعين الاعتبار مجرّد من كلّ أنواع الإيمان،أو أنه لكي نقبل آراءه أو نرفضها يجب أن يكون مؤمنا أو غير مؤمن ،فلعلّه مؤمن بطريقته الخاصة"[3]؛ ذلك هو منطق الحداثيين في تمييع المعالم الصحيحة للإيمان بل للعقل أيضا ،وإلا فكيف نفهم مثل هذا التناقض (إيمان ـــــ عدم إيمان ـــــ إيمان خاصّ) قد تجتمع في شخص واحد ،مع ضمان البحث العلمي ،وهم لا يريدونه إلا خارج إطار الإيمان ،لأن المعرفة الصحيحة تخبرنا أن الإيمان لا يكون إلا مع المعتقدات الدّينية ،أما إذا وُجد إيمان آخر من غير هذه الجهة "إيمان بطريقة خاصة"،فليحدَّد حتى يتبيّن الخيط

---

[2] عبد المجيد الشرفي ،الثورة والحداثة والإسلام ,(حاورته كلثوم السعفي) ،2012م ،دار الجنوب ـــ تونس ،ص 202 .

[*] تلك كلمة راجت على الناس وصاروا يستعملونها ،وكأنها عصى سحرية تُحَلُّ بها كل العقد والمشاكل العالقة ،وما دروا أنها واحدة من خُدع الحداثة التي يراد من خلالها رفع الوازع الديني تجاه المحرّمات ،وإقناع الناس بأن الواقع فوق كل الأحكام الشرعية التي تقيّدهم في أفعالهم وأقوالهم وسلوكاتهم ،حتى أضحت المجاهرة بالألفاظ النابية ،والبذيئة ،والفواحش بشتّى أصنافها ومباهجها من المباحات التي لا ينبغي أن تبقى في أسر التابوهات ،فنال شعوبَ العالم من ذلك شرّ كثير، وشرر مستطير،فتلك هي الفتن التي أشارت إليها الآثار الصحيحة ،كحديث أسامة:" أن النبي صلى الله عليه وسلم أشرف على أطم من آطام المدينة ثم قال هل ترون ما أرى إني لأرى مواقع الفتن خلال بيوتكم كمواقع القطر" أخرجه مسلم ، **باب نزول الفتن كمواقع القطر/ 2885** .

[3] الثورة والحداثة والإسلام ،ص 202 .

الأبيض من الخيط الأسود ،فعدم الوضوح ليس من صنيع الحداثة ؟ !والقاعدة الشُّرفية تقول:(**البحث والتّعبد موقفان مختلفان**) .

ويمكن أن أخلص في الأخير إلى أن كل تلك المسالك في التعامل مع السبل ،لا يخرج عن أن يكون تأويلا يخرج به أصحابه عن الأجواء الحقيقية للنّص ،يرفعون عنه القدسية وعلاقته المطلقة بالوحي الإلهي ،ليناسب ما يذهبون إليه من فلسفات وآراء ،وهم في ذلك لا يختلفون كثيرا عن الباطنية في تعاملهم مع النص القرآني ،وقد كانت لهم في ذلك دواع لخصّها عبد الحمن بدوي فيما يلي :

1ـــــ التّحرّر من قيد النّص المقدّس ،ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأي الّذي يذهب إليه صاحب التأويل .

2 ـــــ التّحرّر من قيد النّص المقدّس ،ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل .

3 ـــــ الرّغبة في تعميق صريح النّص المقدّس الساذج ،ابتغاء مزيد من العمق في الآراء التي يحتويها.ومن هذه الدّواعي يتبيّن أن ما يلجيء إلى التأويل هو الاضطرار إلى الأخذ بنصّ يُعدّ مقدّسا،أو مقيّدا ولولا هذا لما كان ثمّ داع إلى التأويل .[1]

واستدراكا على الفيلسوف القدير بدوي ـــــ مع جميل التّقدير لعلمه ـــــ ،لا يوج في مثل النص القرآني صريح ساذج ،بل هو صريح واضح مصداقا لقوله تعالى :﴿ وَلَقَد تَّرَكْنَٰهَآ ءَايَةً فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ [القمر/15]؛ولعل ما يصدق على الحداثيين هو أنهم يريدون التشكيك في مصداقية النّص وصلوحيته،ولا شيء أقرب إلى صرف الناس عن كتاب الله هو نشر تلك الأفكار المستوردة من الفلسفات الغربية وتغليفها بغلاف من الفكر الديني ،وبذلك يحدث التشويش والشك والانصراف عن المقاصد الحقيقية لكتاب الله ؛ثم رفع وازع التقديس الدافع للعمل والاكتفاء بوازع الاحترام كحد أدنى .

---

[1] مذاهب الإسلاميين ،ص 754 .

وقد اعتمد عبد المجيد النّجار على ما سبق من دواعي التأويل الباطني ،ليقرّر وجه التّقارب بين الحداثيين والباطنية ،وقد أصاب المِحزّ حينما قال وهو:"وفي العصر الحديث نبتت في العالم الإسلامي فرقة من المؤوّلة للنّص الدّيني تشبه من حيث المنهج الّذي انتهجته في قراءة هذا النّص تلك الفرقة الباطنيّة مع اختلاف الدّوافع والأسباب والمناهج، فإذا كانت الباطنيّة القديمة قد قام منهجها التأويلي على التّحرُّر من قيد النّص ابتغاء التوفيق بينه وبين الرّأي الّذي يذهب إليه صاحب التأويل، والتّحرّر من هذا القيد ابتغاء التّوفيق بين ما يفهم من ظاهر، الألفاظ وما يقتضيه العقل المؤوّل، فإنّ المؤوِّلة الحديثة للنّص الدّيني يكاد يقوم منهجها في التأويل على ذات الأسس التي اعتمدها الباطنية القديمة ،حتى ليمكن أن نسمّيها **بالباطنيّة الجديدة** واقفين بهذه التسميّة عند حدّ البعد المنهجيّ في قراءة النصّ الديني دون الأبعاد الأخرى للباطنيّة القديمة عقديّة وثقافيّة وسياسيّة وغيرها ."[1]

[1] عبد المجيد النّجار ،القراءة الجديدة للنّص الديني ،ط الأولى 1427 ه – 2006 م ،مركز الراية للتّنمية ،دمشق،ص 11.

الباب الثّالث

الاجتهاد والتّجديد في تأويل النّص القرآني

تمهيد

حينما أريد أن أفهم نصّا ما ،إنّما أفهمه وفق الخطاب الّذي يوجّه إليّ ،فإذا كان باللّغة الّتي أفهمها فلا بدّ من تحصيل مفاهيم تطرأ على الذّهن حين سماع ذلك الخطاب ، وقد يكون الخطاب حاملا لوجوه كثيرة من المعاني ،أحاول حينها أن أتفهّمها بآليات تلك اللّغة وقواعدها، ووَفق سياقاتها النصّية،و الزّمانية ؛فإن كان النّصّ بعيدا بعدا تاريخيا،قد أرجع إلى ذلك السّياق الزّمني،وقد أستعين على فهم النّصّ بمن عرفوا ذلك أوّل مرّة،إذْ كان على سَنَن لغتهم ،فهم أعرف بمسالك أسلوبها .

والقرآن قد نزل بلغتهم أي بلغة العرب ،وهم أوّل من خوطب به ، ولا شكّ أنّ فهمهم لذلك الخطاب أحسن من فهم غيرهم ،وأنّ الخطاب الذي وجّه إليهم يحمل مفاهيم ودلالات تنطبع في أذهانهم وقد تتساوى ،أو تتقارب على حسب قدرة كل واحد منهم في استكناه المعاني البعيدة إلى جانب المعاني القريبة التي يتساوون فيها ،ولكنْ يبقى الخطاب مفهوما وَفق أصول وقواعد لغتهم،التي لا يمكن أن تخرج عنها ، وتلك المستويات من الفهم التي تستتبع أنواعا من التّآويل،لا غرابة فيها ،لأنّ القارئ ـــــ كما يقول محي الدّين بن عربي : "يتلو المحفوظ من القرآن فيجد في كلّ تلاوة معنى لم يجده في التّلاوة الأولى،مع أنّ الحروف المتلوّة ،هي هي بعينها ،وإنّما الموطن والحال تجدّد ،فلا بدّ من تجدّده ،فإنّ زمان التّلاوة الأولى غيرُ زمان التلاوة الثّانية ."[1]

وتفاوت مستويات الفهم لتلك النّصوص ،قد أقرّها القرآن نفسه ،تعلو شيئا فشيئا إلى أن تصل إلى درجة الاستنباط التي أقرّها القرآن لذوي العلم به:﴿ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ ﴾ **[النساء/83]**،وحينها قد يكون ذلك الفهم تفسيرا ،أو تأويلا للنّصّ،إلا أنّه لا يرقى إلى درجة قدسية النّصّ نفسه،فالعصمة للنّص لا لفهم النّص،ولا أحد يستطيع الجزم بمراد الله،يقول أبو إسحاق الشّاطبي :" أن يكون على بال من النّاظر والمفسّر والمتكلّم عليه أنّ ما يقوله تقصيد منه للمتكلّم ،والقرآن كلام الله ،فهو يقول بلسان بيانه:هذا مراد الله من هذا الكلام فليتثبَّت أن

---

[1] مغنية،التّفسير الكاشف ،ط الرابعة ،دار الأنوار ،بيروت ـــــ لبنان ،ص 14

يسأله الله تعالى : من أين قلت عنّي هذا ؟ فلا يصحّ له ذلك إلا ببيان الشواهد.و إلا فمجرّد الاحتمال يكفي بأن يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا ، بناء أيضا على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم ،وإلا فالاحتمالاتُ التي لا ترجع إلى أصلٍ غَيْرُ معتبرةٍ .فعلى كلّ تقدير لا بدّ في كلّ قول يجزم به أو يحمّل – من شاهدٍ يشهد لأصله ،وإلّا كان باطلا ،ودخل صاحبه تحت أهل الرّأي المذموم ،والله أعلم ."[1]

لم يكن الفكر الإسلامي خارج التاريخ ،أو بعيدا عن مجريات الفكر العالمي الذي يستمد مبادئه من مبادئ "**عصر الأنوار**" التي أخرجت العقائد من دائرة الإيمان بالغيب والانقياد للغيب إلى دائرة الفلسفة الوضعية والبرهنة العقلية،فقام جدل بين العقل والنقل ،والدّين واللّادينية ، والغيب والمادية ؛ بل واجه الفكر الإسلامي الحديث «كلّ ما تنطوي عليه "**الحداثة**" الغربية من مفاهيم ومقولات وتصرفات ونقد متجدد لكل ما شاده الإنسان من قبل ،أو رهن به حياته من فلسفات ونظُم ومعتقدات،ومن ثمّ كان "**التحديث**"باعتباره مجرى يوازي مجرى "**التجديد**" عاملا من عوامل تجريد الفكر الديني من كل أسلحته إن لم يتّخذ من "**العقل**" دليله في حوار الحداثة أو "**سلاحا**" في مواجهة زحفها .» [2]

حينما ينظر الدارس البصير إلى الواقع الإسلامي وما عرفه من موجات إصلاحية ،ودعوات تجديدية ،سيكتشف أن هؤلاء المصلحين والتّجديديين تختلف مناهجهم ،وتتشعب آراؤهم إلى درجة التناقض ،وتلك الفروق قد دعتني إلى أن أقترح تصنيفا جديدا ،أقرب إلى الواقع ,وأبعد عن الشّطط والحكم الجائر ،لأنّني طالعت بعض البحوث التي قامت بتصنيف بعض المصلحين في خانة قد تجعلهم إلى الحداثيين أقرب منهم إلى المتشرِّعين ،وإلى دعاة اللّادينية أقرب منهم إلى أهل التديّن و التّصوّن ،والحقيقة تجعلهم من الدعاة إلى الفهم الصّحيح للنّص الديني ـــــ أو يقتربون منه ـــــ الذي يخدم الدين ويتمشّى معه ،وتصنِّفهم في خانة من يَصدُّ عنه تلك الهجمات

---

[1] الموافقات ،424/3 .

[2] محمد الكتاني ،جدل العقل والنقل ،ص 40 .

المشوِّهة لأجوائه ومقاصده ،بل الخارجة عن أطره المسطورة من قبل المتشرِّعين منذ قرون ،أمّا الحداثيون فإنّهم يعتمدون أسُسًا لا تمتّ بصلة إلى المناهج التي تقدّس الوحي وتؤكّد على مصداقيته وتحكيمه .

فهؤلاء الّذين يقتربون من الوحي قد يتفاوتون في درجة الاعتداد بالعقل ،فقد يكون حظّ بعضهم من الاعتداد بالعقل أعظم من الفريق الآخر ،ولكنّهم لا يختلفون في قُدسيته ،وهذا النّهج في التعامل مع النّص الديني ليس جديدا في الأمّة الإسلامية ،ولا غريبا عنها عبر قرونها،ففي العقائد ها هم المعتزلة المعتدون بالعقل ،وفي المقابل أهل الحديث المعتدون بالنّقل،وعندنا الأشاعرة الّذين توسّطوا بين هؤلاء وهؤلاء ،والأمر نفسه يقال في مجال الفقه،فالمدرسة الحنفية بالغت في الاعتداد بالرّأي،والحنابلة قد تصدّروا مدرسة الأثر ،وأما سائر المذاهب وعلى رأسها المذهب المالكي فقد توسط بينهما ،والأمر نفسه نجده في مجال التفسير فعندنا مدرسة الأثر ومدرسة الرأي ومن توسط بين هؤلاء وهؤلاء ،وفي مقابل تلك المذاهب الفقهية كلّها المذهب الظاهري الّذي حارب القياس واعتدّ بظاهر النّص ؛ولكنْ لا أحد يستطيع أن يقول عن هؤلاء جميعِهم إنّهم تركوا الوحي وشكّوا في ثبوته ،وحُكميته ،إنَّهم يُصدِرون جميعا عن الوحي المنْزَل مع اختلاف في قواعد النّظر التي تختلف بمقدار قربها من العقل أو بعدها ،وبمقدار قربها من الوحي أو بعدها ،ومسألة التّحسين والتّقبيح العقليين معروفة بين تلك الطّوائف ،إذ لها انعكاسات على أحكام شرعيّة إلى العقل أقرب منها إلى النّص ،وهي بؤرة خلاف واسعة بين المعتزلة و الأشعرية .

تلك المناهج الفكرية امتدت آثارها إلى تلك الموجات الإصلاحية على مدار أكثر من قرنين إلى أيامنا هذه ،ثمَّ حلّ بالأمّة الإسلامية موجات عقلانية بحتة بل وماديّة صِرفة تمسّكت بالفلسفة الغربية ،دون أن تلجأ إلى المقاطعة الحادّة للقرآن ،بل تسعى من خلال الولوج إليه بآليات التّأويل المستحدَثة إلى بثّ أفكارها الحداثية بحجّة أنّ المناهج القديمة لم تعد تصلح في قراءة النّصوص الدّينية ،فيفعلون مع النّص القرآني كما فعل الفلاسفة التّنويريون بالتّوراة والإنجيل من قبلُ ولا

يزالون ،فتلك هي القراءة الجديدة وفق مناهج استوردوها من الغرب ،ثمّ يدّعون أنهم مجتهدون مجدّدون.

والتصنيف الذّي ارتضيته لحملة تلك الدعوات الاصلاحية والتجديدية لا يعدو ثلاثة أصناف:

1 ـــــ الإصلاحيون العقليـــــــــــــــــــــون.

2 ـــــ الإصلاحيون المتشرِّعون.

3 ـــــ الحداثيون العقلانيـــــــــــــــــــــــــون.

وترتكز دراستي حول المجدّدين من الإصلاحيين العقليين و الحداثيين العقلانيين ،لدقّة الخيط الّذي يربط بينهما ،وقد اخترت لكل صنف منهما نموذجين اثنين ،تتبيّن بهما هُويّة أصحابها ومراجعها الفكرية ومعالمها التجديدية والاجتهادية في تأويلاتها للنّصوص القرآنية .

الفصل الأوّل

الاجتهاد والتّجديد في تأويل النّص القرآني

الإصلاحيون المتعقلنون

(هُويّة ومراجع ومعالم)

1 ـ محمّد عبده

2 ـ أمين الخولي

تمهيد

بعد تفكير اهتديت إلى ذلك التّصنيف الّذي ذكرته سابقا ،ولا بدّ أن يكون الاختيار للنماذج المقترحة مطابقا للتصنيف ،وهو أمر ليس بالهيِّن ،والتفاوت بين صنف وصنف دقيق،وقد يختلف

معي غيري في ذلك التصنيف ،ولكن الّذي لا يجوز أن يغيب عن الأذهان أن الإنسان لا يمكن أن يُوضَع في قالب جامد ،بل لا بدّ أن تعتوره بعض التّأثيرات التي تزحزحه عن موقعه الثابت إلى موقع قد يكون مناقضا لِما كان عليه ،ولكنّ الحكم دائما يكون على الغالب من أحواله الفكريّة.

رأيت أن أبدا في هذا الفصل بالصّنف الأوَّل ،وهم الذين أطلقت عليهم صفة الإصلاح و العقلية ،وكان على رأسهم محمّد عبده ،ويليه أمين الخولي ،لما لهذين العلمين من التأثير على من جاء بعدهما من التلاميذ ،والأتباع في العالم الإسلامي ،وكان لكلّ منهما تكوين شرعيّ ،كما عُرف عنهما كثرة الاجتهاد في إثراء السّاحة الفكريّة والتّربوية والسّياسية أيضا،بالأفكار الجديد،والآراء المبتكرة قصد تجديد أحوال العالم الإسلامي والعربي ،وسعيِ كلّ واحد منهما إلى نشر الوعي في العامّة والخاصة بما عليه الأمّة من التخلّف ،قصد تحقيق النّهضة العلمية والتّطور في كلّ مجالات الحياة التي بلغ إليها الغرب .

إذن فالأستاذ الإمام تشرّب معاني الإصلاح ،وأدرك أنّ أحوال المسلمين لا تعكس حقيقتهم التي تضمّنتها نصوص القرآن ،ولا أحوال ماضيهم المجيد ،فكان الانتقال بها من هذه الكبوة همَّه في ليله ونهاره ،وفي سفره وإقامته،وكما قال نصر أبو زيد:"إنّ الشغل الشاغل لعبده هو أن يعيد فتح باب الاجتهاد فيما يتعلّق بجميع جوانب الحياة الاجتماعية والفكريّة"[1]

فالإصلاحيون العقليون هم من غلب عندهم النّظر العقلي على ظواهر النّصوص ومفاهيمها،كتقديم المجاز على الحقيقة ،وإيثار التأويل بصرف النص عن ظاهره ،كما قال ابن عربي المالكي:" فإذا جاء ما ينفي العقل ظاهره فلا بدّ أيضا من تأويله ،لأنّ حمله على ظاهره محال ،فيكون غير مفهوم ،والشّرع لا يأتي به ،فلا بدّ من تأويله "[1] ؛وربّما أعملوا العقل في تلك

---

[1] عمر حسن القيّام ،أدبية النّص القرآني (بحث في نظرية التفسير) ،ط الأولى 1432 ه / 2011 م ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ص 27 .

[1] العواصم من القواصم ،311/2 .

النصوص القرآنيّة إلى درجة الخروج به عن معناه الأصليّ الظّاهر ؛إلا أنّهم لا ينكرون مصداقية تلك النّصوص وقدسيتها ،ولا يفكّرون أو يجتهدون في الأحكام خارج إطارها المحدود ،بل هي مادّتهم التي ينطلقون منها ،وحينما يرمون إلى تأويل النّصوص يضعون نصب أعينهم تلك الأصول التفسيرية الّتي وضعها المفسرون قبلهم ،وقد يقترحون قواعد أخرى،ويسطّرون معالم جديدة ، ربّما يجدونها أنسب للعصر وأكثر قدرة على استيعاب معاني النصوص القرآنية .

حينما أقرأ عن تلكم التّهمة التي أُلصقت بمحمّد عبده ،بأنّه فتح بابا للعلمانية ومهّد لها،أعجب وأقول أين هذا مِن قوله الذي يصرّح فيه بمفارقته لمنهج الفصل بين الدين والعلم،وينفي تلك العداوة المتوهَّمة بين العقل والدّين في الإسلام ،ويتشبَّث بتلك العلاقة الوثيقة بينهما في حضارة الإسلام،والتي كان بسببهما ازدهارها ونماؤها واستمرارها ،وبانفصالهما انهدم سؤددها،وتلاشت عزّها ؛ولا يشكّ في كلامه أو يتردّد بل يتحدّث حديث من وثق في كلامه واعتبره حقّا لا ريب فيه بمقتضى العقل والحسِّ وهما عند لا يَكْذِبانه :"الحقَّ أقول والحسُّ يؤيِّدُني؛ما عادَوْا العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم ،وأخذهم في الصّد عن علمه ،فكلّما بعد عنهم علم الدّين بعد عنهم علم الدّين بعد عنهم علم الدّنيا وحرموا ثمار العقل وكانوا كلّما توسّعوا في العلوم الدّينية ،توسّعوا في العلوم الكونيّة ،وضربوا الزمان بثوب من العزّة ،وأمّا غيرهم فكلّما اتّصلوا بالدّين وجدّوا في المحافظة عليه أنكرهم العلم وتجهمهم واكفهرّ وجهه للقائهم ،وكلّما بعدوا من الدّين سالمهم العلم وبشّ في وجوههم .ولذلك يصرّحون بأنّ العلم من ثمار العقل ،والعقل لا يصحّ أن يكون له في الدّين عمل ،ولا أن يظهر منه فيه أثر،والدّين من وجدانات القلب ،ولا علاقة بين ما يجد القلب وما يكسب العقل .**فالفصل تامّ بين العقل والدّين ،ولا سبيل إلى الجمع بينهما** ،سامحهم الله فيما يسمّونه تسامحا مع العلم،وهم يصرّحون بأنّه عدوّه الّذي يستحيل أن يكون بينه وبينه سلم ."[1]

---

[1] محمّد عبده ،الإسلام والنّصرانية ،د ط ،1988 م ،المؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر ،ص 123 ؛ذلك النّص كان تحت عنوان [متابعة العلم للإسلام و مباينته لسواه] ،عنوان دقيق في معناه وأبعاده ،فالعلم تابع للإسلام لا العكس ،مباينة

ليس غريبا في عالم الأفكار أن تثار شكوك حول الأعمال الفكرية لمحمّد عبده ،نظرا لكثرة اطلاعه وتنوع قراءاته واتصاله الوثيق بأفكار فلسفية ،بعضها جذورها ضاربة في الفلسفة الإسلامية واليونانية قبلها ،وأخرى في الفلسفة الغربية الحديثة ،مع اتصاله الوثيق بأرباب الفكر في عصره شرقا وغربا ،وقد عاين بنفسه ذلكم التطوّر الرّهيب بأوربا ،كما خبر حركات الإصلاح ،مع فكر ثاقب في تتبّع ظواهر الأشياء ودقائقها التي لا تظهر إلا للأريب الألمعي؛ فينطرح سؤال وجيه أثناءها عن هذه الشخصية الفذّة ،هل تُعَدّ تلك الجهود الإصلاحية بتلك الأفكار التّجديدية لدى محمّد عبده "عملا ابتكاريّا من طراز أعمال المجدّدين وإلهاماتهم ـــــــ أم أنّها لم تكن ـــــــ كفكرة ومبدأ فحسب ـــــــ إلا نوعا من التقليد لحركات إصلاحية في أوربا دعت إلى تفسير النّص الديني عندهم بعيدا عن رجال الدّين باعتباره نزل بلغة ينبغي أن يفهم على هدي من أسرارها وطرائقها في البيان ...سواء أكان هذا أم ذاك فما يبقى لنا هو أنّ تجديد محمّد عبده في التفسير كان له حظّ قويّ في بعث روح النّهضة ."[2]

المبحث الأوّل : محمّد عبده

لا غرو أن أبدأ بهذا العلَم ،وهو من استطاع أن يترك بصماتٍ فكرية وإصلاحية لا تزال آثارها باقية إلى أيامنا هذه ،فقد نيّف عمر تأثيره على القرن ؛والنّاس حوله بين مُنْتقِد ينْتقد فكره إلى درجة التّهمة بالمروق والعمالة للإنجليز ،وبين من يرتضيه ويرتضي فكره وحركته الإصلاحية إلى درجة التعظيم ؛فدراسة شخصية مثل هذه ليس أمرا هيّنا ،وتحديد معالم فكره بموضوعية يتطلّب من دقّة فائقة في تحليل فكره ،واحتراز عن التعرّض لآرائه الإصلاحية .

سأعرض أوّلا لترجمة مقتضبة للأستاذ الإمام ،مركّزا على الجوانب الفكرية ،ثمّ أتناول جذورَه الفكرية ،فأصولَه في تأويل القرآن ،ثمّ نماذجَ من تأويله .

الإسلام لغيره من الأديان والمناهج معلوم ،ولا يمكنه لقاؤه معها ،فهو منهج الله ،وغيره مناهج منابذة للحقّ ،فإمّا دين محرّف،وإما منهج ماديّ وضعيّ ،وذلك ما رمى محمّد عبده إلى بيانه بإيجاز مُعجب ،فلِمَ نلصق به تُهماً هو منها براء ،ولا عصمة لأحد .

[2] اتّجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر ،ص 255 .

أ) **ترجمته:**

نشأ محمّد عبد حسن خير الله في قرية محلّة ،محافظة البحيرة في سنة 1849 م/1266 ه،تلقى تعليمه الأوّلي للقراءة والكتابة ،وحفظ القرآن ودرس أحكام التّجويد ،وفي سنة 1864 م/1381 ه انتقل إلى الأزهر ليتلقّى أوّل دروسه ،لم يَنْشَب أن ترك الأزهر لعقم التّدريس ـــــ في نظره ـــــ ليرجع إلى القرية ،ويعود مرّة أخرى إلى المدرسة الأحمدية ؛في هذه المرحلة التقى بالشيخ درويش البدوي الّذي أثّر فيه بتربيته الصوفية ،وعادت إليه الرّغبة في طلب العلم ليرجع مرّة أخرى إلى الجامع الأزهر ،وكانت آنذاك تعج بكبار العلماء من شتى المذاهب ومختلف الاتجاهات ،من الصوفية والفقهاء ،وحضر هؤلاء وهؤلاء ،وكان هواه مع الصوفية .[1]

زار جمال الدين الأفغاني مصر سنة 1871 م / 1288 ه ،في تلك الزياة الثانية التي أتاحت لمحمّد عبده اللّقاء مع من سيكون في لقائه به الأثر الكبير على حياته كلّها الفكرية والإصلاحية،وينتقل به من جوّ التصوّف إلى جوّ الفلسفة والعلوم العقلية ؛ تكوينٌ نقله من حال الركود إلى حال النشاط،[2] ومن روح الاستسلام إلى روح المقاومة لأوضاع التخلّف،وأوضاع الاستعمار الجاثم على الأمة ،وأوضاع الاستبداد الّذي سلّطه الحكام على شعوبهم ،إنّ صيحة الأفغاني نفخة روح صادفت نفسا مكبلّة فإذا هي تنطلق نحو وعي سيصنع نهضة توقظ الشرق من سباته،إنها نفس محمّد عبده ؛"ولكن محمّد عبده لم يبق طيلة حياته تلميذا للأفغاني ،كما لم تكن سنوات التعاون بينهما أخصب سني حياته. فقد كتب له أن يكون مفكّرا نظاميا أكثر من معلّمه ،وأن يحدث في الفكر الإسلامي تأثيرا أبقى من تأثيره وأبعد ."[1]

---

[1] محمّد عمارة ،الإمام محمّد عبده (مجدّد الدنيا بتجديد الدين) ،ط الثالثة ،2009 م ،دار الشروق ،القاهرة ـــــ مصر ،ص 25 - 26 ،بتصرّف .

[2] المرجع نفسه ،ص 27 ،بتصرف ،ينظر عبد الله محمود شحاتة ،منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، 1984م،مطبعة جامعة القاهرة ،ص 21 – 24 .

[1] ألبرت حوراني ،الفكر العربي في عصر النهضة (1798 – 1939) ،ترجمة كريم عزقول ،2013 ه ،نوفل ،بيروت ،ص 139 .

تُوِّجت دراسته بالأزهر بشهادة علمية ،بالرّغم من مضايقات بعض الشيوخ الّذين ضاقوا به ذرعا ،ورأوا فيه خطرا على الأزهر لأفكاره الإصلاحية ،واتصاله بالأفغاني لولا شفاعة بعض المخلصين من أساتذته كالشيخ المهدي العباسي .[2]

وبعد التّخرج اضطلع بتدريس بعض كتب المنطق ،كما عقد في بيته درسا شرح بعض الكتب الفكرية ،نحو(**التحفة الأدبية في تاريخ الممالك الأوروباوية**)للوزير الفرنسي فرانسوا جيزو،و(**تهذيب الأخلاق لمسكويه**) ،كما درّس التاريخ في دار العلوم ،وقرأ مقدمة ابن خلدون على طلابه ،ودرَّس العربية في مدارس أخرى.[3]وذلك النشاط التعليمي ينمّ عن إدراكه لقدر التعليم وخطورته ،كما أنه لم يقف عند مناهج الأزهر وبرامجها بل انتقل إلى تدريس المقدّمة،كما درّس كتاب (**التحفة الأدبية**..) لحرصه على تعريف تلك الأجيال بالتحوّلات التي حدثت في أوربا بفضل الإصلاحات التي أعقبتها نهضة ،تخلّفت عنها الأمّة الإسلامية ،لا شك سيكون لتلك القراءات تأثير على فكره الإصلاحي.

إلى جانب منصب التّدريس عيّن قاضيا بعد أن عاد من منفاه عام 1888م ،ثمّ مفتيا ،ممّا مكّنه من إحداث بعض الإصلاحات ،"في المحاكم الدّينية وإدارة الأوقاف،كما ساعدت فتاويه في الشؤون العامّة على تفسير الشريعة الدينيّة تفسيرا يتفق مع حاجات العصر "[4]؛كما أنشأ مجلسا إداريا للأزهر ،استطاع من خلاله تحقيق بعض الإصلاحات التي كان يصبو إليها منذ مرحلة الطلب .

كانت نشاطاته الفكرية متنوعة إلى جانب التعليم ،منها تحقيقه لكتاب (**نهج البلاغة**)،و(**مقامات بديع**) لبديع الزمان الهمذاني ،و(**البصائر النَّصِيرية**) للطّوسي ،كما كانت له دعوة للاهتمام بكتابي الجرجاني : (**أسرار البلاغة**)،و(**دلائل الإعجاز**) ،مع اهتمام فائق بكتاب

---

[2] الإمام محمّد عبده (مجدّد الدنيا بتجديد الدين) ،ص 27 .

[3] المرجع نفسه،ص 28 .

[4] الفكر العربي في عصر النهضة (1798 – 1939)،ص 143 .

(**الموافقات**) للإمام الشاطبي فكان سببا في طبعه وانتشاره بين أيدي العلماء بعد أن كان مجهولا،ثمّ قام بتفسير القرآن الكريم ،بطلب من تلميذه رشيد رضا مع إلحاح ،وقد روى القصّة كاملة في مقدمة تفسيره،[1]وعند زيارته للجزائر قام بتفسير سورة العصر ألقاه في الجامع الكبير،بحضور أعيان المدينة وعلمائها ـــــ كعبد الحميد بن سماية ـــــ وعامّة النّاس ،كما فسّر جزء عمّ،ليكون مرجعا للناشئة،لاختصاره وسهولة عبارته ، كما ألّف كثيرا من المقالات في الجرائد والمجلات ،ومؤلّفات مفيدة كَ(**رسالة التوحيد**) ،و(**الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**) ردّا على هانوتو .

ب) جذوره الفكرية:

من كلامه:"**فأوّل أساس وضع عليه الإسلام هو النّظر العقلي ،والنّظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح** ."[2]

ومنه أيضا :"**اتّفق أهل الملّة الإسلاميّة إلا قليلا ممّن لا يُنظر إليه على أنّه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دلّ عليه العقل ،وبقي في النّقل طريقان ،طريق التّسليم بصحة المنقول ،مع الاعتراف بالعجز عن فهمه ،وتفويض الأمر إلى الله في علمه ،والطريق الثّانية :تأويل النّقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل** ."[3]

ومنه أيضا :"**من أصول الأحكام في الإسلام البعد عن التكفير** ."[1]

ومنه أيضاً :" لكن الإسلام دين وشرع ،فقد وضع حدودا ،ورسم حقوقا ،وليس كلّ معتقِد في ظاهر أمره بحكم يُجرى عليه في عمله ." [2]

---

[1] تفسير المنار ،12/1 – 13 .

[2] الإسلام والنّصرانية بين العلم والمدنيّة ،ص 45 .

[3] المرجع نفسه ،ص 45 – 46 .

[1] المرجع نفسه ،ص 46 .

[2] المرجع نفسه ،ص 50 .

تلك إذن هي بعض معالم فكره قدمتها بين يديّ هذا المبحث حتى يسْلم تصوّر فكره ،وأنّه عن الفلسفة الماديّة والوضعية أبعد ما يكون ،وأنْ لا علاقة له مع الفكر الحداثي الّذي يريد بعض النّاس أن يجعلوه من بُناتها ،ويحاول بعض الحداثيين أن يكون لصيقا بهذا الرّجل الّذي لا يمثّل إلا دينَه ولو أخطأ ،ومن قال عنه إنه معصوم ؟ ،فإنْ لَصِق به هؤلاء فلا مبرّر للتّنكّر له،وإن بالغ في تعظيم العقل فقد سبقه في ذلك ـــــ على سبيل المثال ـــــ الفخر الرّازي ،وإن حدث منه اجتهادات مبتكرة خالف فيها غيرَه ،وشذّ في قوله ،فما أكثر من قال فشذ،ومن اجتهد فأخطأ،وعند الحُكم لا بدّ أن تكتمل الصورة ،وتجتمع الأدلة ،ويُكشف عن الأصيل والدّخيل وعن السقيم والصحيح ،وعن المتغيّر والثّابت وعن الأصل والفرع ،وعندها يكون الحكم فرعا عن تصوره ،فإن غلبت الحسنات السيئات ،وراعينا في الحكم الوقائع والملابسات ،ورمنا الإنصاف و لم نأنس أبدا ـــــ كالجائر ـــــ إلى الظّلم والإجحاف ،قلنا إن محمّد عبده بشر كسائر البشر قد يخطئ ويزلّ ،ولكن له مع ذلك إيمان شافع .

في بداية نشأته كان صوفيّا يأنس إلى الزهد ،ثمّ تغيّرت وجهته نحو العلوم العقلية من منطق وفلسفة ورياضيات بتأثير السّيد الأفغاني ،ودرس عليه كتبا ذات صلة بتلك العلوم ،فكان لها تأثير على مساره الفكري والإصلاحي ،سواء في دروسه العلمية أو الوعظية أو في كتاباته،وأثناء تفسيره للقرآن ،كما ازداد جنوحه إلى العقلانية بعد رحلته إلى فرنسا أثناء منفاه واتصاله بالحضارة الغربية بعد أن تعلّم اللغة الفرنسية فتمكن بعدها من المطالعة بهذه اللغة ،فقرأ لبعض الفلاسفة الفرنسيين ولقي بعضهم ،يقول ألبرت حوراني ":تعلّم محمّد عبده ،في النّصف الثاني من حياته ،قراءة اللغة الفرنسية ،وطالع الفكر الأوربي المعاصر على نطاق واسع .وكانت مكتبته فيما تحتويه من الكتب العديدة ، كتاب (**اميل**) لرورسو،وكتاب (**التربية**) لسبنسر وروايات تولستوي ومؤلفاته التعليمية،وكتاب (**حياة يسوع**) لشترواس،وتآليف رينان.وكان على اتصال ببعض

المفكّرين الأوروبيين ،فكتب رسالة إلى تولستوي ،وذهب إلى برايتون لمقابلة سبنسر." [1]؛ فتوسّعت مداركه العقلية ،وصار أكثر تفتّحا من غيره من علماء الأزهر المحافظين.

كانت العقيدة الأشعرية مهيمنة على الساحة الفكرية ،دراسة وتأليفا ،والجامع الأزهر شأنه كشأن الزيتونة والقرويين ،وفي باقي المدارس والزوايا العلمية المنتشرة في العالم الإسلامي ،غلب عليها الفكر الأشعري ،ورغم ذلك فقد شبّ محمد عبده عن الطّوق ،ليخالف السائد في بعض المسائل العقدية المتنازع عليها بين الفريقين المعتزلة والأشعرية ،فينحو فيها منحى الاجتهاد والاختيار فإذا به يسلك مسلك المعتزلة بحرية فكرية نادرة ،كما يقول شحاتة:"وقد تأثّر الأستاذ الإمام بالمعتزلة في استخدام العقل بحرية في **التّأويل والتّمثيل** .وقد سمّى المعتزلة في تاريخ الإسلام بأهل النّظر والفكر واستخدموا **التّمثيل والتأويل والتّخييل** في آيات القرآن ليقرّبوا فهمها أو لتوافق مذهبهم .

أمّا الأستاذ الإمام فإنّه وإن وافق المعتزلة في استخدام العقل ،إلا أن ذلك لم يكن لتأييد مذهب،أو لتأويل الآيات بما يوافق معتقده السابق ،فإنه حارب ذلك وحذّر من الدّخول في فهم القرآن بعد اعتناق عقيدة سابقة؛ولكنّه استخدم العقل ليقرّب الإسلام وأفكاره من العلماء المحدَثين الّذين لا يؤمنون إلا بما تقبله عقولهم وما تسلّم به مناهجهم العلميّة ."[2]

يقول عباس محمود العقّاد وهو يصف محمد عبده :" فهو مع الفلاسفة والمعتزلة في تحكيم العقل والقياس على المنطق والعلوم الكونيّة،ولكنّه يخالف رأي الفلاسفة في معنى الوجود ومعنى العلوم بالنسبة إلى الحقيقية الإلهية ،ويخالف رأي المعتزلة في مجادلاتهم العقيمة حول مسألة الصّفات وما تفرّع عليها من الكلام عن خلق القرآن ."[1]

---

[1] الفكر العربي في عصر النهضة (1798 – 1939) ،ص 144 .

[2] منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم ،ص 84 .

[1] عبقريُّ الإصلاح والتّعليم :الإمام محمّد عبده،ط الرابعة ،2010 م ،شركة نهضة مصر، ص 159 .

ويقول فيه أيضا :"وهو مع المعتزلة في تحكيم العقل والاستهداء به إلى هدى الدّين ،ولكنه لا يرى رأيهم في الاستغناء بالعقل وحده ؛لأنّه يفرّق بين مطابقة الدّين للعقل وبين الاكتفاء بالعقل في المسائل النّظرية والشّرعيّة ،إذ لا بدّ من تسليم العقل بنصيب الشّرع من الهداية ،ما دام العقل يعلم أنّه لا ينفذ إلى كنه الأشياء ،وأنّ العقول الإنسانية موكولة إلى حكمة الغيب حيث وقف بها مدى التفكير."[2]

يذكّرنا الأستاذ الإمام بالفيلسوف البارع ،صاحب كتاب الدّنيا والدّين الماوردي الّذي تأثر بالمعتزلة ،وإنّه بقي على سنّيته كما قرّره السبكي في طبقاته حيث قال:"لم يكن معتزليا بإطلاق"[3]؛وهو الّذي قال في العقل :"اعلم أنّ لكلّ فضيلة أسّا ولكلّ أدب ينبوعا ،وأس الفضائل وينبوع الأدب هو العقل الّذي جعله الله تعالى للدّين أصلا وللدّنيا عمادا ،فأوجب التكليف بكماله ،وجعل الدّنيا مُدبرة بأحكامه وألّف به بين خلقه مع اختلاف مذاهبهم ومآربهم وتباين أغراضهم ومقاصدهم ،وجعل ما تعبّدهم به قسمين :قسما وجب بالعقل فوكده الشرع ،وقسما جاز في العقل فأوجبه الشرع ،فكان العقل له عمادا."[4] وجِماع القول أنّ العقل عند محمّد عبده لا يختلف عمّا وصفه الماوردي .

ولمعرفة وصف العقلانية عند محمد عبده ،وحجم تمسّكه بهذا العقل لا بدّ من إلقاء نظرة دقيقة على (**رسالة التوحيد**) التي أنصف فهمي جدعان عندما وصفها بقوله:"والّذي يبدو لأوّل وهلة أن (**رسالة التوحيد**) ليست استئنافا كلّيا شاملا للأفكار الكلامية والفلسفية التّقليديّة،فأثر ابن سينا و الأشاعرة والمعتزلة بيِّن في بعض أقسام " **التوحيد** " الخالصة.والإطار العام لمعتقدات أهل السنة التقليديّة واضح كلّ الوضوح .وينبغي علينا ألا نُخدع كثيرا بإلحاح الشيخ محمّد عبده على الجانب العقلي الّذي يمكن أن يوحي بأثر صريح للاعتزال ،إذ على الرّغم من أنّ للعقل

---

[2] عبقريُّ الإصلاح والتّعليم :الإمام محمّد عبده،ص 166 .

[3] فهمي جدعان ،أسس التّقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث ، ط الثانية ،1981 م ،المؤسسة العربية للدراسات والنّشر ،بيروت ـــــ لبنان ،ص52 ؛ينظر السبكي ،طبقات الشافعية،تحقيق الطناحي،270/5 .

[4] المرجع نفسه ،ص 52 ؛ينظر الماوردي ،أدب الدنيا والدّين ،1425ه/1426م ،دار الفكر ،بيروت ـــــ لبنان ،ص 9 .

عنده حدودا لا يتخطّاها ـــــ إذ هو لا يدرك إلا عوارض بعض الكائنات أما الوصول إلى كنهها أو حقائقها فأمر يمتنع عليه ،تماما كما هو الحال عند الفيلسوف الألماني **كانت** ـــــ إلا أن الخطاب لا يجوز أن يكون مقتصرا عليه أو موجّها إليه وحده ".[1]

تلك المراوحة بين تلك المذاهب الفكرية لم تكن اعتباطية أو ارتجالية ،بل كانت مقصودة،ومرعيّا فيها الانتقاء ،أرى أنها وجه من وجوه التّخلص من التقليد والارتباط بآراء المدرسة لما في ذلك من التّضييق على الفكر ،ورُبّ رأي لا يسنده دليل قويّ فيتشبّث به قائله لأنه لا يرى الخروج عن مذهبه تقليدا وجموداً ،وثانيا كأنها من الانتقائية ـــــ كما يبدو لألبرت حوراني ـــــ التي "تتضمن نزعة إلى التّهرّب من الأسئلة الصعبة .فهو مثلا ،لم يجابه ،ولو مرّة واحدة،قضية خلق القرآن ،وهي قضيّة أساسية في علم الكلام الإسلامي .فقد حذف بكلّ بساطة من الطبعات اللاحقة لكتابه(رسالة التوحيد) مقطعا ظهر في الطبعة الأولى يؤيّد خلق القرآن .ولعلّ هذا الالتباس في تفكيره هو ما أثار شكوك كرومر وبلنط وانتقادات الأزهر.والواقع أنّه كان يتصرّف كما لو كا ينتقي من بين مجموعة الأفكار الإسلامية تلك التي تخدم على أحسن وجه غايتين :الأولى، الحفاظ على وحدة الأمّة وسلامتها الاجتماعية ،ممّا حمله على تناسي التمييزات الفكرية وتجنب إعادة فتح المناقشات القديمة ؛والثانية ، الإجابة على بعض الأسئلة التي أثارها وقتئذ الجدل الدينيّ في أوربا.كانت قضاياه الفكريّة قضايا الفكر الإسلامي،لكنها كانت أيضا قضايا أوربا القرن التاسع عشر،وراء المعرفة الدّينيّة ، بل وراء أي معرفة، علينا أن نبدأ بالعقل ونقتفي خطاه إلى حيث يمكنه إيصالنا ، أي إلى أنّ الله موجود وأن صفاته وجوب الوجود المعرفة والإرادة والقدرة والاختيار والوحدة ، وأنّ الحياة الأخرى كذلك موجودة .... "[1]،إلى أن يبيّن أنّ بعد تلك المعرفة العقلية السانِحة خطين اثنين لا يمكن أن يتجاوزهما العقل ،فالأول لا يمكن للعقل فيه معرفة بعض الحقائق ،والأحسن الإقلاع عن التفكير

---

[1] أسس التّقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث ،ص 197 .

[1] الفكر العربي في عصر النهضة (1798 ـــــ 1939) ،ص 153 ـــــ 154 .

فيها،كعدم إمكاننا معرفة الذات الإلهيه ،والخط الثاني ،هو إمكان معرفة بعض الحقائق مبدئيا،ولكن كثيرا من الناس لا يعرفونها لموانع نفسية تسيطر على عقولهم كالشهوات وغيرها.[2]

ج)معالم التجديد والاجتهاد في تأويله (أو تفسيره) :

قد يُطرح سؤال وجيه ،لِمَ يُعْنَى أغلب الإصلاحيين بتفسير القرآن ؟ صحيح ،إن كثيرا ممّن قاموا على عمليات الإصلاح بعد القرن التاسع عشر فسّروا القرآن الكريم ،وكانت طريقتهم تختلف عن طريقة الأوائل في غالب الأحيان ،كرشيد رضا تلميذ محمد عبده والمراغي ،وجوهري طنطاوي ،ومحمود شلتوت ،أبو زهرة ،وابن عاشور ، وابن باديس ،وغيرهم كثير ،وكلّهم اتّخذ من تفسيره وسيلة للإصلاح وإن اختلفت طرائقهم في ذلك ،بتجديد يناسب العصر ،ويتمشّى مع عقول عامّة الناس بحيث يتوخّى كلّ واحد منهم أن يصل تفسيره إلى جمهور واسع من الناس،وإن كان بعض تلك التفاسير التّجديدية لا يتمكّن منها إلا من أوتي حظّا من المعارف اللّغوية والشّرعية والعقليّة ك (**التحرير والتنوير**) لابن عاشور ،و(**الجواهر في تفسير القرآن الكريم**) لجوهري طنطاوي؛وممّا دعا هؤلاء الإصلاحيين أو التّجديديين إلى تفسير القرآن ،كونهم من المتشرّعة حيث تلقّوا تكوينا شرعيّا رصينا .

ومحمد عبده سبق هؤلاء إلى هذه الوسيلة في اعتماد القرآن في الإصلاح ،وأوّلَ ما فعل ذلك،كان في منفاه بلبنان ،حين "ابتدأ في الجامع العمري ببيروت يعقد مجلسا للتّفسير ،ثلاث ليال في الأسبوع ،لا يتبع فيه الطريقة الملتزمة يومئذ من الاعتماد على كتاب يقرّر كلامه ويدور البحث حول مسائله وعباراته ،ولكنّه كان يقرأ الآية من القرآن ويُفيض في شرح معانيها واستخراج أسرار حكمتها على طريقة لم يسبق إليها ،ويلتفت على نور تلك الحكمة القرآنية إلى أحوال المسلمين وأوضاعهم مبيّنا فسادها بالمقارنة ،ومستمدّا من الهُدى القرآني ما يوضح ضررها إلى ما يدفع خطرها."[1]

---

[2] المرجع نفسه،بتصرّف ص 154 .

[1] محمد الفاضل ابن عاشور،التّفسير ورجاله،ط الثانية ، 1972 م ،دار الكتب الشرقية ،تونس ،ص 241 .

لم يكن يقصد بتفسيره التعليم بقدر ما يسعى إلى بلوغ الدافع الأسمى للقرآن الكريم المتمثّل في الهداية والإرشاد ،ذلك الهدف الّذي ضاع في خضم المناقشات اللغوية والكلامية والفقهية وغيرها ،ممّا قد يخرج عن الإطار الصحيح الذي ينبغي أن تتطلب له معاني القرآن هداية وإرشادا ؛تلك الطرق القديمة في تفسير القرآن هو ما انتقده عبده ،وتنكّب عنه ،وأوعز إلى تلاميذه أن يتحاشوه في أثناء تفاسيرهم ،ولكنّ أمر ذلك ليس سهلا ،ولا أرى مَن وُفّق إليه غير ابن باديس ،فكان تفسيره صورة نموذجية لما كان يصبو إليه محمّد عبده .

على ما تميّز به تفسيره عن باقي التفاسير ـــــ التي عرفت في عصره ـــــ من الأساليب والطرق المبتكرة في إيصال معاني القرآن إلى السامع خاصّة أو القارئ عموما ،فإن الباحث لا يمكن أن يقول إنه اعتمد أصولا في التّفسير لم تكن معلومة لدى من سبقه ،أو أنه اعتمد على أصول مستوردة من الفلسفة الغربية ،فهو وإن كان يرمق الحضارة الغربية بعين ،فإنّ العين الأخرى تنظر إلى تراثه الثّريّ ،فإن بهرته الحضارة بنظامها وثقافتها وعلومها ،وسائر مظاهر القوّة فيها ،إلا أنّ ذلك كلّه لم يُنْسِه ثراء ثقافته ،ومتانتها وقدرتها على مواجهة أحداث العصر إن هي وجدت عقولا عارفة وقلوبا واعية ،التي تدرك أنّ التجديد والاجتهاد من سنن الحياة ،وهي دعوة نبوية مستمرّة ما استمرت الحياة ؛وكذلك ينبغي أن تعرِف علوم الدّين من التّجديد ما يُذهِب عنها صدأ السنين ،وهو عينه الّذي سعى إليه محمد عبده ،و التزامُه بمبادئ الوحي تجعله في الضفة الأخرى غير التي عليها الحداثيون أو اللّادينيون ،كما يظن بعض الناس ،وإن استغل بعض الحداثيين فكره النّهضوي القائم على قوّة العقل ،فذلك لا يبرّر قول من قال متسائلا "هل فتح محمّد عبده بدون قصد منه البابَ لإغراق العقيدة والشريعة الإسلاميين في لُجّة مبتكرات العلم الحديث ؟ لقد نوى إقامة جدار ضدّ العلمانية ،فإذا به ،في الحقيقة ،يبني جسرا تعبر العلمانيّة عليه لتحتلّ المواقع واحدا بعد الآخر."[1]

[1] الفكر العربي في عصر النهضة (1798 – 1939)،ص

والمستشرق هاملتون جب يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يدّعي أنّ أتباعه من العلمانيين أكثر من المتشرّعين ،يقول:"وقد كان تلاميذه الحقيقيون من صفوف العلمانيين،وبخاصّة هؤلاء الّذين تثقّفوا بالثقافة الأوربية "[2] ، وتلك مبالغة لأن الواقع يكذّبه ،إذ الحركات الإصلاحية التي قامت هنا وهناك من العالم الإسلامي إنّما كان أصحابها من المتشرّعين، هذا،وإن تبعه بعض المتأثرين بالحضارة الغربية كقاسم أمين ،ولطفي السيّد وغيرهما .

فالدّعوة إلى احترام التّراث لا تعني أن يُعطى صبغة التّقديس ،أو أن يُرفع إلى درجة الكمال الذي لا يعتريه نقص ؛ولا يَمنع العالِمَ البصير إن هو لاحظ نقصا وسلبيات في مجال من المجالات،وفي تأليف من التآليف ،وفي فكرة من الأفكار، أن ينتقدها ويُروّجَ لما هو أحسن منها وأفضل ،ذلك هو واجب المجتهدين والمجدّدين ،الّذين يبصرون ما لا يبصره الغافلون والجامدون؛والتّجديد لمواكبة العصر في استجلاب المعارف بطرق التدريس المتطوّرة ،ومقرّرات التدريس العالية التي يقوم عليها أهل التخصّص من كلّ فنّ ،أمر مطلوب كلّما دعت الحاجة إليه.

فذلك مطلوب عقلا وشرعا ،وما أخطأ محمّد عبده حينما نادى بتطوير مناهج التدريس،وانتقد بعض المقرّرات ،ولم يكن قصده الانتقاصَ منها بقدر ما أراد أن ينهض القائمون على التّدريس بأنجع الطّرق ليزدهر العلم ،ويُلحق التعليم في العالم الإسلامي بصِنوه في الغرب دون مساس بالأصالة والقيم الموروثة في حضارتنا ،لذلك أقول إن انتقاد الأستاذ محمود محمد شاكر له ، يكون مبرّرا من جهة،ولكنه من جهة أخرى يكون قد حمَّل محمّد عبده عبئا لا يتحمّله وحده ، يقول محمود محمد شاكر:" فكان هذا أوّل صدع في تراث الأمّة العربيّة الإسلاميّة،وأوّل دعوة لإسقاط تاريخ طويل من التأليف ،وما كتبه علماء الأمّة المتأخّرون....."[1]

---

[2] هاملتون جبّ ،دراسات في حضارة الإسلام ،ط الثّالثة، دار العلم للملايين ،بيروت ،ص 330 .

[1] الجرجاني ،أسرار البلاغة ،مقدّمة المحقّق محمود محمد شاكر ،ط الأولى ،1412 ه / 1991 م ،مطبعة المدني ،جدّة ،ص 21 .

فمحمّد عبده رام إلى تجديد أصيل ، بناء على قديم لا يمكن التّنكر له ، دعا إلى التّفسير دون أن يغفل عن مبادئَ وأصولٍ قرّرها الأوائل من المفسّرين في مقدّمات تفاسيرهم،وكذا من كَتَب في علوم القرآن ؛لكنّ التجديد لا يخلو من مخاطر تشِطّ به في مهامهَ غيرِ آمنة ،لأن الأستاذ الإمام في بعض الأحيان قد يلجأ إلى بعض التأويلات التي تخرج بالنّص من جوّه الصحيح ،وهو يفعل ذلك لقمع المشَبِّهين ،وإقناع المشَبَّه عليهم في مصداقية القرآن ،كما يصرّح بذلك رشيد رضا ـــــ أقرب تلاميذه إليه ـــــ في قوله :" وتفسير بعض الآيات الّتي أَشكَل على العلماء حلُّها ،لأنّها من المتشابهات التي فَتن المسلمين بها أهْلُ التّأويل ،وأَكْثَر القدْح فيها بسببها المخالفون لنا في الدّين "[2]،ظنّا منه أنّه سيمنع معانيَ القرآن من الاصطدام بالعقل الّذي يجعله الفلاسفة وروّاد العقلانية حاكما على كلّ شيء،ولكنّ الوحي يحوي شيئا كثيرا من الغيب الّذي لا يمكن أن نبرّره بتأويلات عقلية،لأن ذلك سيكون قولا في كلام الله بغير ما هو حقّ؛فإن وقع محمّد عبده في مثل تلك التأويلات الخاطئة التي انْتُقِد عليها ـــــ ستأتي أمثلتها ـــــ فلا يعني أنه تعمّد الخطأ ، فبالرّجوع إلى تفسيره سنعلم أنّه ممّن يعظِّم الله وما أُنزل على رسوله ،وما قصَد إلا إلى إظهار الصّورة الجميلة للقرآن ؛ وسأحاول فيما يلي أن أحدد تلك المبادئ والأصول التي اعتمدها في تأويله للقرآن:

1 ـــــ فهو يؤمن بمصداقية الوحي[3]،وإمكان وقوعه ،وقد جاء بكلام نفيس عن الوحي وما يحوم حوله ،اعتمد فيه على الإقناع العقلي ،ممّا دلّ على تمسُّكه بأصول الدّين ،هذا حتّى ندرك الفارق الّذي يفرق بينه وبين من جاء بعده من الحداثيين العرب ،الّذين شكّكوا في ثبوت الوحي وقدسيته ،وما كان قدوتَهم في هذا إلا الفلسفة الغربية ؛ أمّا محمّد عبده وإن درس شيئا من الفلسفة الغربية ،فإنّها لم تؤثّر في اعتقاده نحو الوحي ،وما اعتمادُه على الأدلّة العقلية إلا للتأكيد على صحّة المعتقدات الإسلامية ،أمّا الحداثيون فاستعملوا الأدوات العقلية

---

[2] محمد عبده ،تفسير الفاتحة ،طبع عام 1319 م ، بمطبعة الموسوعات بباب الخلق ،بمصر،ص 4 .

[3] رسالة التوحيد ،ص ـ ص 162 ـ 168 [إمكان الوحي] ؛ص ـ ص 169 ـ 171 [وقوع الوحي والرّسالة] .

المستورَده لهدم الثّوابت ،فشتان ما بين المسلكين ،مسلك المجدّدين من الإصلاحيين والمجدّدين من الحداثيين .

2 ـــــ إدراكه أنّ الخوض في تفسير القرآن ليس أمرا هيّنا ،ولكن لامناص من الاشتغال بالإصلاح من خلاله ،يقول:"التكلّم في تفسير القرآن ليس بالأمر السّهل،وربّما كان من أصعب الأمور وأهمّها ،وما كلّ صعب يُترك ،ولذلك لا ينبغي أن يمتنع النّاس عن طلبه،ووجوه الصعوبة كثيرة أهمّها أنّ القرآن كلام سماويّ تنزّل من حضرة الرّبوبيّة ...."[1] فكلامه عن القرآن وتفسيره بهذا الأسلوب ينمّ عن تعظيم وتقديس لكتاب الله .

3 ـــــ حدّد محمّد عبده هدفَه مِن تأويل القرآن من الوهلة الأولى ،فهو لاكتناه تلك المعاني الرّوحية التي تستوجب سعادة المؤمن في الدّنيا والآخرة ،فهذا "هو المقصد الأعلى منه وما وراء هذا من المباحث تابع له ،أو وسيلة لتحصيله"[2]؛فبعد أن اطّلع على التفاسير ،وجد أكثرها يدور حول مباحث علمية كثيرة قد تبعد بصاحبها عن مقصده الأعلى للقرآن،فيضيع القارئ أثناء قراءته لتلك التّفاسير فيقع في تمحُّلات لا قبل له بها ،وقد تكون فوق مستواه العقلي ،وقد لا تحقّق شيئا ممّا يصبو إليه القرآن من هداية الناس ،ومثل هذه الملحوظة عن تلك التفاسير سبقه إليها أبو حيّان الأندلسي في البحر المحيط .[3]

4 ـــــ التفسير له وجوه اختصرها محمد عبده فيما يأتي:

أحدها :النّظر في أساليب الكتاب ومعانيه ،وما اشتمل عليه من أنواع البلاغة ،ليُعرف به علوّ الكلام وامتيازه على غيره من القول

الثّاني : الإعراب وقد اعتنى بهذا أقوام توسّعوا في بيان وجوهه ،وما تحتمله الألفاظ منها.

---

(1) المرجع نفسه،ص 5 .

(2) المرجع نفسه،ص6 .

(3) اتجاهات التفسير في العصر الحديث ،ص 126 .

الثّالث :تتبّع القصص ،وقد سلك هذا المسلك أقوام زادوا في قصص القرآن ما شاءوا من كتب التاريخ والإسرائيليات ،دون تفريق بين الغثّ والسمين ، أو تنقيح لما يخالف الشرع ،ولا يطابق العقل .

الرّابع : غريب القرآن .

الخامس :الأحكام الشرعية من عبادات ومعاملات ،والاستنباط منها .

السّادس :الكلام في أصول العقائد ومقارعة الزائغين ،وللإمام الرّازي العناية الكبرى بهذا النوع .

السّابع : المواعظ والرقائق ،ممزوجة بحكايات المتصوفة ،وقد تخرج عن آداب القرآن .

الثامن : ما يسمونه بالإشارة ،وقد اشتبه على الناس فيه بين كلام الباطنية بكلام الصّوفيّة .

ليخلص إلى أنّ "الإكثار في مقصد خاص من هذه المقاصد يخرج بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي ،ويذهب بهم في مذاهب تنسيهم معناه الحقيقي. "[1]

ذلك ما دعاه إلى تحديد طريقة في التأويل أكثر نفعا ،وأسرع تفهيما لمعاني القرآن ،وأجمع من تلك التفاسير التي كانت تتشعب في معارف كثيرة يضيع معها السّالك دون أن يبلغ هدفه في التعرّف على كتاب الله .

5 ـــــ التّفسير مرتبتان :

الأولى : وهي الأدنى ، يكون فيها إجمال معاني القرآن الدّاعية إلى تشرب معانيه وآدابه معا ،ممّا يدعو إلى الانصراف عن الشّر ،وهي مرتبة متيسرة لكلّ أحد.

الثانية : وهي الأعلى ،وهي لا تتمّ إلا بأمور :

أحدها : (**الألفاظ**)اعتماد اللغة في فهم معاني الألفاظ ،ويؤثر تفسيرها بحسب المعاني المستعملة في عصر نزولها ،وأن يفهم اللفظ من القرآن نفسه عند تكرّر اللفظ،وأن يفهم وفق سياقه .

---

[1] تفسير الفاتحة ،ص 6 - 7 .

ثانيهما : (**الأساليب**) أن يكون لدى المفسر من علمها ما يمكّنه من فهم الأساليب الرفيعة من كلام الله ، الوقوف على المراد منها بقدر الطاقة،ولا يتمّ ذلك إلا عن طريق علم الإعراب وعلمي المعاني والبيان ،ولعلّه في كلامه هذا متأثر بالدّرجة الأولى بالجرجاني صاحب نظرية النّظم ،وما الكشاف إلا ثمرة من ثمراته ،وقد أشار إليه محمّد عبده سابقا .

ثالثها : (**علم أحوال البشر**) ،يريد من المفسّر ،أن يستفيد من علم العمران أي علم الاجتماع ،بمعرفة أحوال الخلق وسنن الله في تقلّباتها ،وفي هذا يظهر تأثّره بمقدّمة ابن خلدون ،وأن يستفيد من علم التاريخ بمعرفة أحداثه وأطواره،وأدواره ،ولعلّ ذكر القصص في القرآن كان داعيّا له إلى التأكيد على هذين العلمين .فهي دعوة صريحة إلى التعمّق في دراسة الظواهر المحيطة بالإنسان دون استثناء شيء منها ،فذلك مدعاة إلى الفهم العميق لكتاب الله ؛وهذا نوع من التجديد الذي يرى فيه سببا من أسباب الرقي والكمال .

رابعها :(**العلم بوجه هداية البشر كلّهم بالقرآن**) على المفسّر أن يتعرّف على أحوال الناس على عهد النّبوة ،وكيف حالهم من الهدى والضلال ،وماهي أنواع شرورهم،و ماهي العوائد التي قبحتها الآيات القرآنية ،وبالاطلاع على ذلك كلّه يتمكّن العلماء من الكيفيات الناجعة في هداية الناس وإرشادهم ،ومن تعريف النّاس بقيمة الهداية إلى جانب ما يمكن أن يكونوا عليه من الضلال وهم لا يعرفون صوره في الجاهلية ،وجاء بقول عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ "**إنّما تنقض عُرى الإسلام عروةً عروةً ،إذا نشأ في الإسلام من لم يعرف الجاهلية**"(*) .

(*) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان مرفوعا ، الباب الخامس والثلاثون [رقم الحديث 4876] .

خامسها : العلم بسيرة النبي ـــ صلى الله عليه وسلّم ـــ وأصحابه ،وما كانوا عليه من علم وعمل وتصرّف في الشؤون دنيويها وأخرويّها .[1]

ليخلص مرّة أخرى إلى أن من التفاسير ما هو جاف مبعد عن الله وكتابه ،إذا لم يقصد منها إلا تلك الفنون العلمية الدائرة حول الآراء والخلافات وغير ذلك ممّا هو مقصود لذاته لا لفهم كتاب الله .

أمّا التفسير النافع فهو ما دعا إليه ،جماع القول فيه :"أن يستجمع تلك الشروط لأجل أن تستعمل لغايتها،وهو ذهاب المفسّر إلى فهم المراد من القول،وحكمة التّشريع في العقائد والأحكام ."[2]

فأين هذا الذي استَلَلْناه من كلامه حول التفسير وغايته ،وما ينبغي أن يكون عليه من الجدّة التي لا تخرج عن تلك الأصول التفسيرية المتعارف عليها لدى أغلب المفسرين القدامى والمعاصرين[*]،أقول أين هو من ذلك الإجحاف الّذي نجده في كلام عبد المجيد عبد السلام المحتسب في (**كتابه اتجاهات التفسير في العصر الرّاهن**) ،"فخرج علينا محمّد عبده بترعته الإصلاحية التّرقيعية التي لم يكن من برنامجها تصحيح أوضاع المسلمين كاملة بالرّجوع إلى الإسلام،فاعتمد على التفسير واتخذه منطلقا لترعته الإصلاحية الجزئية التي تبقي على النّظام الرّأسمالي في مصر وغيرها من بلاد الإسلام .**فتفسير القرآن عند محمد عبده وسيلة لا غاية.**"[1]

فتلك نظرة قاسيّة ،بعيدة عن الإنصاف والموضوعيّة ،وهو ـــ لا شكّ ـــ لا يخلو فكرُه من ثغرات قد تنتقد عليه ،ولكنّها لا تمحو فضائله وحسن صنيعه مع الإسلام ،وتأثيره في أعلام الأمّة كرشيد رضا ، وابن عاشور ،وابن باديس ،فأين ضلالهم وهم الّذين عملوا على أن يوقظوا

---

[1] تفسير الفاتحة ،ص 10 - 15 ،بتصرّف ؛ ينظر تفسير المنار ،1/ 21 – 25 .

[2] تفسير الفاتحة ،ص 15 ؛ينظر تفسير المنار،25/1 .

[*] بالنّظر إلى مقدّمات التفاسير ،كالمقدّمات العشر لابن عاشور في تحريره ، سنستظهر قيمة تلك الشروط والأصول التي اعتمدها محمّد عبده ،وغيره من كتب علوم القرآن .

[1] اتجاهات التفسير في العصر الحديث،ص 125 .

الأمّة من سُباتها،وهم أصحاب تفاسير معتمدة مبتكرة،جاؤوا فيها بالجديد المفيد ممّا لم يسبقوا إليه ..

إن مواجهة الغرب باستعماره الفكري والمادّي لم يكن أمرا هيّنا ،وإن مرحلة التّخلّف التي كانت تعيشها الأمّة الإسلامية إبّان ظهور الحركة الإصلاحية التجديدية في مقابل التّطور المهول الذي كانت ترعاه تلك الدّول المزدهرة في أوربا خاصّة ،فعلَت في نفوس هؤلاء الإصلاحيين فعلتها وعلى رأسهم محمّد عبده ،فأعمل فكره ،وتمسّك بكلّ حبل يسعفه فيه دينُه ليستنهض الهمم ،ويرفع التّحدّي في الآن نفسه في وجه المغرضين والمشَبِّهين لحقائق الإسلام وتاريخه المجيد،ولا يمكن إنكار ما هَالَهُم من ذلك التّطور،ولكنّهم لم يستسلموا للواقع الأليم ،و لم يكسلوا في محاولة العلاج ورأب الصّدع ،فاستمسكوا بأقرب الوسائل لنشر الوعي فكان القرآنَ بتفسيره تفسيرا جديدا ،"فشغفوا بخلق مواءمة واضحة بين النّص القرآني ومشكلات المدنية الحديثة،ومن حسن الحظّ أنّ هذا الموقف المعتدل في الإفادة من مستحدثات المدنية الجديدة مع الاحتفاظ بالأصول القديمة كان سبيل الطليعة الرّائدة من مجدّدي الفكر الإسلامي كمحمّد عبده ،وفريد وجدي ورشيد رضا وغيرهم ،على حين ظنّ غيرهم ـــــ من جهة ـــــ أنّ التّجديد يكون بالخروج على هذه الأصول المعروفة والقواعد الموروثة ،فجرفه التيار خارج حدود الإيمان ووقف البعض الآخر عند ترديد القديم على قدمه ،ورضي ـــــ عجزا وجمودا ـــــ بالوقوف عنده فخسر كثيرا من آفاق المعرفة ."[1]

وما أبعد النُّجعة حين قال إبراهيم الشريف: " ومهما يكن من أمر فقد كان للاتّصال بالمدنيّة الغربيّة أثره الكبير في تنشيط العودة إلى النّصوص الإسلامية وفي تجديد تفسيرها في ضوء القيّم التي ربّما بدت مجلوبة من الغرب وهي في جوهرها من صميم الفكرة الإسلاميّة ."[2]

---

[1] محمّد إبراهيم الشريف ،اتجاهات التّجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر ،ط الأولى ،1402 ه / 1982 م ،دار التّراث ، القاهرة ،ص 53 ـــــ 54 .

[2] المرجع نفسه ،ص 60 .

د)نماذج من تأويله (تفسيره) :

لم يأت محمّد عبده على تفسير القرآن كلّه ،وإنّما فسّر أجزاء قليلة ،فمِن أوّل القرآن لم يتجاوز الآية 126 ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطًا ﴾ من سورة النساء[3]، حيث وافاه أجله ـــــ رحمه الله ـــــ ،وكان يجعل من تفسير الجلال أصلا يقرأ منه ثمّ يعلّق عليه بما يراه مناسبا للمقام مثل قوله :"كما قال مفسّرنا (**الجلال**) وغيره والآية مطلقة."[4]،ومثلُه:"وقد أنكر الأستاذ الإمام على (**الجلال**) وغيره حمل الشّفاعة على ما يكون بين النّاس في شؤونهم الخاصّة من المعايش،وقال إنّ هذا التّخصيص يذهب بما في الآية من القوّة والحرارة ويخرجها من السياق."[5]،ويُفيض بعد ذلك في بيان معاني القرآن ما فتح الله عليه،وهاهو رشيد رضا ـــــ بعد وفاة شيخه ـــــ يشيد بتفسيره:"وإن كنّا محرومين في تفسير سائر القرآن من الفوائد والحكم التي كانت تهبط من الفيض الإلهي على عقله المنير "[6]،وكذلك يقول مصطفى المراغي:"إنّنا إذا جاوزنا عصر السّلف الصّالح لا نجد رجلا رُزق فهما في هداية القرآن،ووسِع صدرُه أدقَّ معانيه الاجتماعية والعمرانيّة مثل محمّد عبده" [1] ؛بالإضافة إلى تفسيره لسورة العصر؛ وجزء عمّ الّذي أتمّ تأليفه في المغرب ،وكان منه إفادة النّاشئة ، ولم يكتب يراعه تفسيرا سوى ذلك الجزء ،وإنما كان يلقيه دروسا ومواعظ في مواطن شتّى حيثما حلَّ أو ارتحل،"وحاول تفسير القرآن الكريم على نمط اعتبر جديدا في وقته ،ونهج عليه من بعده كثيرون آخرون "[2]،وذلك النّوع من التّفسير يسيرُ مع منهجه الفكريِّ الّذي وصفَه محمّد البهيّ في

---

[3] ينظر تفسير المنار، ص 441 .

[4] تفسير المنار ،180/5 .

[5] المرجع نفسه ،308/5 .

[6] المرجع نفسه ،5/ 441 .

[1] اتجاهات التّجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر،ص 256 .

[2] الثقافة إسلامية والحياة المعاصرة ،ص 102 .

قوله:"فالشيخ عبده يبيّن أن الإسلام يساير العقل الصحيح والتّجارب العلميّة المؤكّدة ؛وهو بهذا يؤاخي بين المعرفة القائمة على واحدة منهما أو على كليهما وبين تعاليم الإسلام . "[3]

فإنتاجه في التفسير ليس بالكثير حجما ،ولكنّه جَلّ أثرا ،وجاء بعده من سلك أثره ،وانتهج نهجه ،ومن الناس من تتبّع بالنقد أثره ،ولعلّي سأبرز حقيقة ذلك من خلال نماذج انتقيتها تُظهر في الجملة منهجه في التفسير ومعالم التّجديد فيه ،والفوارق التي تفصله عن فكر الحداثيين؛وكما قال أحمد أمين:"واتّخذ أهمّ وسيلة ،العقيدة وتفسير القرآن "[4]،فذلك ديدنه وهدفه في ترسيخ العقيدة وربط الأمّة بكتاب ربّها لأنّه هو المصدر الملهِم لكلّ حكم صائب،في الوقت الّذي لا يجد فيه حرجًا لتَقَبُّل "ما صلح من مبادئ المدنيّة الحديثة ،ويدعو بها ما اتّفقت والإسلام "[5]،"وهو في تفسيره يحاول التّوفيق بين الإسلام ونظريات المدنيّة الحديثة،ويتبع طرقا من التأمّل للتّوفيق بين الدّين ونظريات العلم "[6]؛ثمّ يفصّل أحمد أمين ما أجمله في قوله:"فهو يتّجه إلى القلب أكثر ممّا يتّجه إلى العلم والعقل ،متأثّرا في ذلك بطبيعة الدّين نفسه ؛أفادته سعة اطّلاعه على الفلسفة الإسلامية ثمّ اتصاله بالثقافة الغربيّة ،وقراءته بعض أصولها ،ورحلاته إلى أوربة،وملابسته لحياتها ،ومقابلته لبعض فلاسفتها،وسماعه بعض محاضراتها،أن ينظر إلى حال المسلمين نظرة إشفاق في عقيدتهم وأعمالهم ،فيبثّ كلّ ما يرى من إصلاح حول تفسير آيات القرآن "،إلى أن يقول :"كان يرى أنّ إصلاح المسلمين من طريق دينهم أيسر وأصحّ من إصلاحهم من طريق الإصلاح المعتمد على مجرّد العقل ومقياس المنفعة والتّقليد الأوربي ،وأنّ هذا الطريق هو الّذي سلكه جميع المصلحين المسلمين "[1]؛ فأين هذا ممّا يرمي إليه الحداثيون من التجديد خارج أسوار الدّين بلهَ الإسلام ،كما يعتبرونه شيئا من التّاريخ انتهت صلاحيته .

---

[3] المرجع نفسه ،ص 105 .

[4] أحمد أمين ،زعماء الإصلاح ،1979 م ،دار الكتاب العربي ،بيروت ـــــ لبنان ،ص 329 .

[5] المرجع نفسه ، ص 330 .

[6] المرجع نفسه ،ص 330 .

[1] المرجع نفسه ،ص 331 .

لم يكن متسرّعا في تفسيراته ،ولا مرتجلا آراءه ،كان يقرأ ما قاله أهل التّفسير ،وقد يصل ما يقرأه إلى خمسة وعشرين تفسيرا ،وكان أسلوبه الجديد وآراؤه الجيّدة ،والجريئة أحيانا ،ولكن لا يخلو جواد من كبوة .[2]

تركيزي ـــــ عند ذكر تلك النماذج المنتقاة من تفسير محمّد عبده ـــــ سيكون لبيان فوارق التأويل الجارية بين محمّد عبده وجميع الحداثيين باختلاف مدارسهم وضروب قراءاتهم ـــــ باصطلاحهم ـــــ للنّص القرآني.

أ) الأرخنة لا تهدم أحكام الدّين :

الإسلام دين خالد ،أكمل الله به الشرائع السابقة ،وختم بمحمّد النبوّة ،فلا نبيّ بعده ،أنزل عليه الكتاب المعجز الحاوي على أحكام العقائد والأخلاق والشّرائع التي لا ينصلح حال العباد إلا بها ،واقتضت حكمة الله أن يكون هذا الدين للعالمين ،ولا يزال النّاس يعتقدون كلّ هذا ولا يثنيهم عن مثلها شيء ،إلى أن نبتت نابتة الحداثة،وهي تحمل في طياتها كلّ قيّم الفلسفة الوضعية،وترفع شاراتها في كلّ ما استوردته من فكر يراد به زحزحة قيم الوحي في صلوحيتها وثباتها ،ولم تفتر ألسنتهم ولا أقلامهم في أن يقولوا بتاريخيته ،والعجب كلّ العجب أن يتهم محمّد عبده بأنّه هو الذي فتح لهم الباب،ولكن عند الاطلاع على فكره عموما ،وعلى تفسيره خاصّة ،فإذا بالرجل المصلح يؤوّل القرآن بما يخدم دينه ويثبت صلوحيته ،وأن طاعة الله وطاعة رسوله من الإيمان الواجب اعتقاده،وأثبت مع تلك الصلوحية مصالح تتحقق من مقصود الشرع .

قال عند قوله تعالى:﴿ وَلَوۡ أَنَّا كَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ أَنِ ٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ أَوِ ٱخۡرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٞ مِّنۡهُمۡۖ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ وَأَشَدَّ تَثۡبِيتٗا ٦٦ وَإِذٗا لَّأٓتَيۡنَٰهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجۡرًا عَظِيمٗا ٦٧ وَلَهَدَيۡنَٰهُمۡ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا ٦٨ ﴾ [النساء]

[2] فضل حسن عباس،إتقان البرهان في علوم القرآن ،ط الثانية،1430 ه / 2010 م ،دار النّفائس،بيروت ـــــ لبنان،ص230 .

"لكان خيرا لهم في مصالحهم ،وأشدّ تثبيتا في إيمانهم،فإنّ الامتثال إيمانا واحتسابا يتضمّن الذّكرى وتصوّر احترام أمر الله والشعور بسلطانه،وإمرار هذه الذّكرى على القلب عند كلّ عمل مشروع يقوي الإيمان ويثبّته ،وكلّما عمل المرء بالشّريعة عملا صحيحا انفتح له باب المعرفة في كلّ علم ."[1]

مع هذه الآية الكريمة: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾ ﴾[النساء] يظهر خطر مخالفة الأوامر و النواهي ،وخطأ من يتهاون في المعاصي كونها من الصّغائر ،"والصّواب أنّ في كلّ سيّئة وفي كلّ ذنب عدم المبالاة بالنّهي والأمر واحترام التّكليف ومنه الإصرار ،فإنّ المصرّ على الذنب لا يكون محترِما ولا مباليا بالأمر والنّهي."[2]

ب) العقلنة لا تهدم الغيبية:

ما فتئ يذكّر محمّد عبده بمعاني الغيب عبر دروسه ومحاضراته وما ألّف من الكتب،ولعلّ أحسن وسيلة يظهر فيه قيمة الغيب ،وأسبقيته عل العقل ،وأنّ لا يمكن أن يتحقّق إلا به،والإيمان بالغيب اعتقاد بموجود وراء الحسّ ، يقابله عالم الشهادة ،وقد ابتلي العالم منذ القديم بأقوام لا يؤمنون بالغيب،كالدُّهريين والملحدين والمادّيين الّذين لا يصدّقون إلا بالمحسوس ، لاعتقادهم بتلك الفلسفات المادية والوضعية ،وإن لم تكن هذه الظاهرة جديدة على العالم الإسلامي إلا أن انتشارها في عصرنا أخذت أبعادا فلسفية وعلمية أكثر عمقا ،وأوسع مدى لكثرة الدعاة ،وتطوّر وسائل التواصل ،وسهولة بلوغ المعلومة إلى المتعلّم وغير المتعلِّم،وعجز حملة الرسالة ـــــ وهم قلّة ـــــ عن ردّ الشبهات المثارة حول قضايا الدّين ،مع ضعف سلوك كثير من المسلمين وعدم مطابقتها لمطلوب الدّين من سماحة وعدل ومسالمة ولين،فوقع كثير من الشباب على وجه الخصوص فريسة تشويهات الحداثيين لقيم الدين ،ومن أخطرها أن تشوّه صورة مثل محمّد عبده

---

[1] تفسير المنار ،242/5 .

[2] المرجع نفسه،50/5 .

فيظن أنه من صُنّاع أفكار هذه الطائفة وروّادِها ،ثمّ لا يذكر من أفكاره إلا ما فيه اشتباه ،ولو بحث بعمق في فكره لوجدناه واحدا ممّن هدم أصنام المادية من خلال كتاب الله .

فعند قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ ﴾ [البقرة]،يقول :" وصاحب هذا الاعتقاد واقف على طريق الرّشاد وقائم على أوّل النّهج ،لا يحتاج إلا إلى من يدلّه على المسلك،ويأخذ بيده إلى الغاية ،**فإنّ من يعتقد بأنّ وراء المحسوسات موجودات يصدّق بها العقل،وإن كانت لا يتأتى عليها الحسّ** ،إذا أقمت له الدّليل على وجود فاطر السّماوات والأرض المستعلي عن المادّة ولواحقها ،المتّصف بما وصف به نفسه على ألسنة رسله،سهل عليه التّصديق وخفّ عليه النّظر في جلى المقدّمات وخفيّها ،وإذا جاء الرّسول بوصف اليوم الآخر أو بذكر عالَم من العوالم التي استأثر الله بعلمها ،كعالم الملائكة مثلا لم يشقّ على نفسه تصديق ما جاء به الخبر بعد ثبوت النبوّة ـــــ لهذاجعل الله سبحانه هذا الوصف في مقدّمة أوصاف المتّقين الّذين يجدون في القرآن هدى لهم .

وأمّا من لا يعرف من الموجود إلا المحسوس ويظن أن لا شيء وراء المحسوسات وما اشتملت عليه ،فنفسه تنفر من ذكر ما وراء مشهوده أو ما يشبه مشهوده ،وقلّما تجد السبيل إلى قلبه إذا بدأته بدعواك ،نعم قد توصلك المجاهدة بعد مرور الزمان في إيراد المقدّمات البعيدة،والأخذ به في الطرق المختلفة ،إلى تقريبه ممّا تطلب ،ولكن هيهات أن ينصرك الصبر أو يخضعه القهر،حتى يتمّ لك منه الأمر ،فمثل هذا إذا عرض عليه القرآن نبا عنه سمعه،ولم يجمل من نفسه وقعه فكيف يجد فيه هداية ،أو منقذا من غواية ؟ "[1]

أدرك بإيمانه أنّه لن يتعرّف على الغيب إلا بالوحي ،لأنّ الله يعلم أن العقل لا يكفي وحده لذلك بعث النبيين بالوحي،فالعقل إذن يتأخّر عن الوحي ولا يتقدّمه في هذه المعارف المستورة في عالم الغيب،"نحن لا نحتجّ على ما وراء مدركات الحسّ والعقل إلا بالوحي الّذي جاء به نبيّنا ـــــ عليه السلام ـــــ وإنّنا نقف عند هذا الوحي لا نزيد ولا ننقص ،كما قلنا مرّات كثيرة

---

[1] تفسير المنار ،127/1 - 128 .

وقد أبهم الله تعالى ههنا أمر النّفس التي خُلق منها وجاء بها نكرة فندعها على إبهامها .فإذا ثبت ما يقوله الباحثون من الإفرنج من أن لكلّ صنف من أصناف البشر أبا كان ذلك غير وارد على كتابنا كما يرد على كتابهم التوراة لما فيها من الصريح في ذلك ،وهو ممّا حمل باحثيهم على الطعن في كونها من عند الله تعالى ووحيه ."[2]

ذلك الإيمان بالغيب هو ما أكّد عليه محمّد عبده ،في مناسبات عدّة ،مقدّما إياه على العقل ،هذا عكس ما يفعله الحداثيون ،حينما يسخرون من الغيب ،ولنقارن ذلك الاعتقاد الراسخ بالوحي الّذي يكون الوسيلة الوحيدة إلى الإيمان بالغيب ،وبين ما يقوله نصر أبو زيد الّذي يصوّر نفسه في بعض الأحيان تابعا لفكر محمّد عبده ،يقول:"ولا خلاص من تلك الوضعية إلا **بتحرير العقل من سلطة النّصوص الدينية** ،وإطلاقه حرا يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني،كما يتجادل مع الغيب المستور ،فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التّحرُّر ،فيصقل أدواته ويطوّر آلياته"[3]لا أدري متى قيّدت النّصوص الدينيّة العقل حتى يحرّر من قيوده ،فالعقل وسيلة خلقها الله للعلم وللتكليف ،فهي آلة شريفة ،ولكن له حدّ إن تجاوزه احترق .

ج) الأنسنة لا تهدم التّقديس :

يراد بالتأنيس أو "**الأنسنة**" ـــــ باصطلاح طه عبد الرحمن ـــــ رفع القداسة عن النصّ الديني،واعتباره نصّا كسائر النّصوص البشرية ،وما تحويه تلك النّصوص من تعاليم دينيّة وشعائر تعبّدية ،إلى الخرافة أقرب منها إلى الحقائق ،وإلى الأساطير أدنى منها إلى ما تأنس إليه العقول الرّاجحة ،أي فلاسفة ما بعد عصر "**التنوير**" ،تلك هي نظرة الحداثيين إلى المقدَّس في أيّ دين من الأديان ،ولا يفرِّقون بين الأديان فهي عندهم سواء ،وربّما تكون حملتُهم على الإسلام أشدّ.

ما من مسلم إلا ويحمل في جوانحه حبّ الله وحبّ رسوله ،ويعظّم كلّ شيء يحبّه الله ورسوله،وذلك من كمال الإيمان ،وذلك التعظيم هو ما يُعبّر عنه بالتقديس ،أما "**الأنسنة**" التي

---

[2] تفسير المنار،324/4 .

[3] الخطاب والتأويل ،ص 134 .

جاء بها الحداثيون ليرفعوا بها القداسة عن الوحي وعن الله وعن الرسل ،وعن كلّ المعتقدات،فهذا مالا يرضاه الجاهل،ناهيك عن عالم عرف الشريعة وفقهها ،ودرس القرآن ودرّسه ،وكلما مرّ بشيء من معالم الوحي أو الشريعة السمحة التي جاء بها سيّد المرسلين إذا به يعظّم ما عظّم ويقدّسه ،ويقدّم ما رجَح وثبت وصحّ وتواتر من الأخبار على سواه من كلام سائر البشر ،فلا يسبق العقل الوحي فيما لا يقدر العقل الوصول إليه ،وإذا سئل عن مسألة من مسائل الحياة هُرع إلى نصوص الشريعة كي يعطيها حكما شرعيّا مناسبا ،ويجتهد كما اجتهد الفقهاء ،دون أن يتنكّر لهم ،ويعجب كلّ العجب لمن لا يملك من طلبة الأزهر كتب الفقهاء المجتهدين من شتّى المذاهب ،ولم يرمها أبدا بعدم الصّلوحية ،وإن دعا إلى تجديد ما ينبغي تجديده حتى يناسب الواقع المتجدّد ،وإذا مُسَّت الشريعة بسوء من قريب أو بعيد إذا به يدافع وينافح ،وأقرب مثال ما كان منه في ردّ كثير من الشّبهات التي أثيرت حول الإسلام ،في مسائل التوحيد ،أو الرّسالات ،أو الوحي نفسه ،فقد انبرى للرّد على هؤلاء الذين أرادوا أن يتّخذوا من قصّة الغرانيق المكذوبة حقيقةً ،وفنّد تلك الأقوال التي أيّدها الصّادرة من أمثال ابن حجر،بحجج قويّة ،وكذلك فعل مع مسألة أفعال العباد التي تُنسب تارة إلى الرسول أو العباد وتارة إلى الله ،ومسألة تطليق زيد بن حارثة زينب بنت جحش ــ رضي الله عنهما ــ ليتزوجها الرّسول ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ لإبطال التبنّي[1]،تلك الشّبهات التي أراد بها المستشرقون وأذنابُهم المساس بقدسية الإسلام وشرائعه .

والأمثلة كثيرة ، تنوّعت مساراتها ،ولكنَّ المنهجَ واحد ،ومشمولٌ في كنف تعظيم شعائر الله ﴿ ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَـٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ ﴿٣٢﴾ ﴾[الحج/32] ،ومن جملة ذلك التّقديس ما نجده من الإجلال لصحابة رسول الله ـــ عملا بالقرآن الّذي وقّرهم ،وبالسّنة التي رفعت من أقدارهم ،فعند تأويله لكلمة "**الصدّيقون**" في الآية الكريمة:﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُو۟لَـٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴾ **[النساء/69]**يقول: "الصّدّيقون هم الّذين زكت فطرتهم ،واعتدلت أمزجتهم ،وصفت سرائرهم ،حتّى أنّهم يميّزون

---

[1] جمعت تلك الرسائل ،وطبعت في آخر كتاب (**تفسير الفاتحة**) ،ابتداء من ص 64 .

بين الحقّ على أكمل وجه ،ويبالغون في صدق اللّسان والعمل ،كما نقل عن أبي بكر الصِّديق ـــ رضي الله عنه ـــ أنّه بمجرّد ما بلغته دعوة النّبيّ ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـ عرف أنّها الحقّ وقبِلها وصدّق بها فصدَق النبيَّ في قوله وفعله أكمل الصدق ،ويليه في ذلك جميعُ السّابقين الأوّلين فإنّهم انقادوا إلى الإسلام بسهولة قبل أن تظهر الآيات و ثمرات الإيمان تمام الظّهور كعثمان بن عفان، وعثمان بن مظعون ـــ وعدّ آخرين ـــ[*] ودرجة هؤلاء قريبة من مرتبة النّبوّة بل الأنبياء صدّيقون وزيادة ."[2]

أمّا الحداثيون فإنهم يفِرُّون من المصطلحات القرآنية ،ويستنكفون عن تلك الأوصاف التي يرعاها القرآن في تصنيف النّاس ،حسب مراتبهم من الإيمان و الكفر،أو الهدى و الضلال ، ومنازِلِهم من الإحسان أو التّقوى أو الصّديقية أو الرّضا أو الشّكر،فذلك عند الحداثيين تصنيف تجاوزَه الزّمن ،لأنّ معاني الإنسانية قد طغت على الواقع ،ورفعت كلّ أنواع التّمايز بين البشر،فلا ميزة عندهم بين فيلسوف ونبيّ ،بل قد يفضّلون الأوّل لأنّه أعلم منه بالمعاني الفلسفية،ومعارفُ الأنبياء ساذَجة ،لا تناسب إلا عصورهم البسيطة التي وُجدوا فيها ،و ما جاؤا به من الوحي كذلك ،وسبق لي أن طرقت هذه المسألة في الباب الثاني من فصله الثاني،وكلام أركون فيها أوضح من الشّمس في رائعة النّهار،فعند حديثه عن الله يقول : " **التجربة الإلهية** بمصطلحه " وعن النّبوة " **التجربة النّبويّة** " ،لا تحسُّ في كلامه وقارا ولا تسبيحا أوتتريها ،بل هو حين يتكلّم عنهما فكأنّما يتكلّم عن إنسان شرَدت عنه ناقته فبقي حائرا لا يدري ما الحلّ؟! هذا عن الله تعالى ،وذاك عن رسول الله ،فكيف بمن دون الرّسول ـــــ عليه السّلام ـــــ من الصّحابة.

د)القصص في القرآن : القصص ليس كسائر الأخبار،ولا شبيهة بالأحداث التاريخية التي تتسلسل وتتعاقب فيها الشخصيات ،فالقرآن ليس كتابا في التاريخ ،لذلك لا يكون التعامل مع

---

[*] جملة اعتراضية لتلميذه رشيد رضا .

[2] تفسير المنار ،244/5 .

تلك القصص بالبحث عن تلك التفاصيل التي تكون في الأخبار التاريخية قصد الاطلاع،وتلبية المتعة الداخلية التي تكون داخل النفس البشرية ،التي تسعى إلى معرفة تفاصيل الأحداث ،فأمر القصص يختلف ،إنّما هي لأجل العبرة والاتعاظ ،ولعلّ ذلك هو المعنى الذي كان يقصد إليه محمّد عبده ،لا نفي تلك القصص ،ونفي حدوثها في الواقع ،يقول:"يظنّ كثير من النّاس الآن ـــــ كما ظنّ كثير ممّن قبلهم ـــــ أنّ القصص التي جاءت في القرآن يجب أن تتّفق مع ما جاء في كتب بني إسرائيل المعروفة عند النّصارى بالعهد العتيق أو كتب التاريخ القديمة،وليس القرآن تاريخا ولا قصصا،وإنّما هو هداية وموعظة،فلا يذكر قصّة لبيان تاريخ حدوثها ،ولا لأجل التفكّه بها أو الإحاطة بتفصيلها،وإنّما يذكر ما يذكره لأجل العبرة كما قال﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [يوسف /111] وبيان سنن الاجتماع كما قال ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [آل عمران/ 137]وغير ذلك من الآيات.

والحوادث المتقدّمة منها ما هو معروف والله تعالى يذكر من هذا وذاك ما شاء أن يذكر لأجل العبرة والموعظة ،فيكتفي من القصّة بموضع العبرة ومحلّ الفائدة ،ولا يأتي بها مفصّلة بجزئياتها التي لا تزيد في العبرة بل ربّما تشغل عنها،**فلا غرو أن يكون في هذه القصص التي يعظنا الله بها ويعلّمنا سننه ما لا يعرفه النّاس ،لأنه لم يرو ولم يدوّن بالكتاب** ."[1]

فكلامه السابق لا لبس فيه ،ولا اعتراض عليه ،وإنّما كان نقده على رأي سبق ذلك الكلام عند قوله تعالى:﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴾ [البقرة/243] وهو قوله :" أقول: ولا يشترط أن تكون القصّة في هذا التعبير واقعة بل يصحّ مثله في القصص التّمثيليّة،إذ يراد أن من شأن مثلها في وضوحه أن يكون معلوما حتّى كأنّه مرئيّ بالعينين ."[2]

---

[1] تفسير المنار،471/2 .

[2] المرجع نفسه ،457/2 .

محمود شلتوت حينما تناول مسألة القصص بشي من الدّراسة الواعية ،قصد تجلية بعض الإشكاليات،والتّخلص من بعض الشوائب التي قد تعلق ببعض الآراء ،ولا غرو أن يكون مثلها عند أكابر العلماء ،وما ذلك إلا لأسباب قد تفرضها بعض الوقائع والملابسات ،وقد تكون وسيلة من وسائل الدفاع التي قد يلجأ إليها الضعيف لمقارعة القويّ وهو لا يدري أن فيها الضرر،وكذلك حدث مع محمّد عبده ،حينما ظنّ أن في قصّة البقرة نوعا من التّشريع الذي عرفه بنو إسرائيل ،وما حمله على ذلك ـــــ كما يظنّ شلتوت وما أخطأ ـــــ "هو رغبته في التّخلّص من الاعتراض الّذي ذكره بعض المستشرقين "[3]،ولكنّ ذلك التّأويل لا تساعد عليه اللّغة والسّياق .

فمحمّد عبده وإن صرّح بتلك الآراء فدفاعا عن القرآن ،ولكن ظهر بَعدَه من جانبه الصّواب واقتحم أسوار القرآن وقال فيه بما لا يقبله شرع ولا تسعفه فيه اللغة ،ولا يمكن أن يقع مثله من منزل القرآن المبين ، الّذي لا يخلص إليه باطل أو خيال ،فخلف الله في كتابه "الفن القصصي في القرآن" اعتقد أن تلك القصص لا تعكس وقائع حدثت ،وإنما أريد منها الجانب الفني ذو الصبغة الأدبيّة لا غير ،ممّا يعني أنها مختلقة ،"ويجيب الكاتب في صراحة:بأن الاستقراء قد دلّ على أنذ ظواهر كثيرة من ظاهرات الحريّة الفنيّة توجد في القرآن الكريم ،وعدَّدَ منها ستّاً لعلّ **أخطرها الزّعم بوجود مواقف لم تحدث بعد في سياق القصّة التي تصوّر أحداثا وقعت وانتهت** كإنطاق الله لليهود بقولهم :﴿ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ ﴾ **[النساء/157]** ،فهذا القول والحوار تصوير لم يحدث بعدُ بل لعلّه لم يحدث ."[1]

والأخطر من الكلام السّابق قوله في موضع آخر من كتابه :" والظاهرة التي يحسن بنا الالتفات إليها في هذا المقام هي أنّ القرآن حين جعل هذه الأخبار من آيات النّبوّة وعلامات الرّسالة جعلها أيضا مطابقة لِما في الكتب السّابقة أو لِما يعرفه أهل الكتاب من أخبار حتّى

---

[3] محمود شلتوت ،تفسير القرن الكريم ،ط الثامنة ،1401 ه / 1981 م ،دار الشروق ،بيروت ،ص 43 - 44 .

[1] اتجاهات تفسير القرآن الكريم في مصر ،ص 292 .

ليُخيّل إلينا أن مقياس صدقها وصحّتها من الوجهة التّاريخيّة ومن وجهة دلالتها على النّبوّة والرّسالة أن تكون مطابقة لِما يعرفه أهل الكتاب من أخبار"[2]؛مثل ذلك الكلام لم يجرؤ عليه أحد قبله،وما كان لمحمّد عبده أن يقوله،بل ردّه وقال عن تلك الكتب:"ليس لها أسانيد متصلة متواترة"[3]،وما رمى إليه محمّد عبده يختلف عمّا يرمي إليه هؤلاء ، فإنّهم تأثّروا تأثّرا بالغا بالغرب وفلاسفته وأخذوا بكلّ أدواتهم البحثية،ومفاهيمهم الفلسفية ،وأعظم من كلام خلف الله قرأتُه لعبد المجيد الشرفي الّذي حكّم القرآن إلى بحوث علم الآثار ،فنفى أن يكون سليمان ذا ملك عظيم ،يقول:"فسليمان لم يكن مِلكا عظيما ،لقد كان ملكُه ،**إن رجحنا وجوده التاريخي المشكوك فيه،محدّدا في المنطقة الضّيّقة**....."[4]ثمّ ينفي وجود مِلكة سبأ بكل جرأة ،أقول له كم أنجزت من البحوث الميدانية ؟ حتّى أقررت بهذه النتيجة ،وهل بإمكانك أن تجزم بأن العمليات التّنقيبية في الآثار القديمة أتت على كلّ شيء ممّا في باطن الأرض وظاهرها ؟وهل يمكنك القول إنّ كلّ ما مرّ على هذه الأرض بقيت آثاره ؟ إنّه يقول قولا قال به غيره لا يملك فيه القطع،ولا يمكن لمن يؤمن بالله وما عنده من الغيب ،أن يترك كلام الله العليّ العظيم ،عالم الغيب والشهادة لقول رجلٍ ،كلُّ ما يملك أنّه قرأ بحوثَ غيره ،ثمّ جزم بما فيها ،وكذّب بقول الله تعالى:﴿ قَالَ رَبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَهَبۡ لِي مُلۡكٗا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِيٓۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡوَهَّابُ ٣٥ ﴾ [ص/35] ،هذا النبيّ أجاب الله دعاءه ـــــ بلا ريب ـــــ فآتاه ملكا لا ينبغي لأحد من بعده،هنا نسأل: هل أنطق الله الطّير إلا لسليمان ؟ هل تحادث أحد مع النّمل إلا سليمان ؟ وهل سخّر الله الجنّ لأحد إلا لسليمان ؟.....أليس هذا هو المُلك العظيم الّذي لا نجد له مثيلا بنصّ القرآن.

يقول محمّد عبده:"وإذا ورد في كتب أهل الملل أو المؤرخين ما يخالف بعض هذه القصص فعلينا أن نجزم بأن ما أوحاه الله إلى نبيّه ونُقل إلينا بالتّواتر الصّحيح هو الحقّ وخبره هو

---

[2] أحمد خلف الله ،الفن القصصي في القرآن الكريم،ط الرّابعة ،1999 ،سينا للنّشر ـــــ مصر ،ص 53 .

[3] تفسير المنار ،474/2 .

[4] الثّورة والحداثة والإسلام ،ص 181 .

الصّادق،وما خالفه هو الباطل ،وناقلُه مخطئ أو كاذب،فلا نَعدّه شبهة على القرآن ،ولا نكلّف أنفسنا الجواب عنه، فإن حال التّاريخ قبل الإسلام كانت مشتبهة الأعلام حالكة الظلام ،فلا رواية يوثق بها للمعرفة التّامّة بسيرة رجال إسنادها ،ولا تواتر يُعتدّ به بالأَوْلى،**وإنّما انتقل العالم بعد نزول القرآن من حال إلى حال،فكان بداية تاريخ جديد للبشر كان يجب عليهم ـــــ لو أنصفوا ـــــ أن يؤرّخوا به أجمعين.**"[1]

تلك إذن هي الفوارق التي تفرُق بين محمّد عبده المصلح المجدّد وبين هؤلاء الحداثيين ،وإن ظهر لبعض النّاس بعض التشابه ولكنه عند الدراسة الواعية ،ندرك فرق ما بين من يقدس المقدّس،ويؤمن بكل ما أنزل من عند الله وإن لم يملك من الوسائل العلمية ما يؤكّد ذلك لأن الغيب لا يَفْتَح أبوابه إلا الله ،أما العقل فما هو إلا وسيلة مسخّرة محدود القدرات ،فكيف نحكّم اللّامحدود إلى المحدود .

وما قلته سابقا يدخل في ما ينبغي أن يُذكر لمحمّد عبده من الإصلاح والتّجديد الّذي لم يخالف فيه أصولَ اللّغة العربيّة ، أوالدّين والثوابت الّتي نطق بها الوحي المترل ،في مقابل ما عليه الحداثيون من التَّنَكُّب عن حقائق القرآن ،وبدهيات العقول ،جاءوا بفكر جديد عُدّوا به من المجدّدين ،ولكنّه تجديد فيه كثير من التّبديد .

ولا يمكن أيضا أن أنفي عن محمّد عبده أخطاء شنَّعها عليه كثير من العلماء،وربّما بالغوا في التّشنيع ،ولو روعيت الملابسات التي أحاطت به ،قد يُعذر،فقد وُجد في عصر قلّ فيه النّصير،والعالم البصير ،واشرأبت فيه أعناق العدوّ ،وتزيّنت فيه الشّبهات وتشكّلت بأشكال كثيرة ،وأثيرت جملةً واحدة ،والردّ واجب ،وحينها ظنّ أنّ إعمال العقل واستغلال بعض المعلومات العلمية قد تُعين على رفع ما أَشْكَله هؤلاء الأعداء ـــــ من المستشرقين أَقدَام الاستعمارـــــ في القرآن الكريم،أو ما ادّعوا أنّه من ثغرات القرآن ؛كالطّير الأبابيل الّتي فسّرها بالميكروب،وكنفيه لتأثير السّحر على الرسول وردِّه لتلك الأحاديث الصحيحة الوارده في سحره

---

[1] تفسير المنار،472/2 .

ـــــ صلى الله عليه وسلّم ـــــ وكأنه تأثّر في هذا بالمعتزلة ،وفي ذلك كلّه يريد إظهار علمية القرآن ،كما أفتى بجواز بعض ما يراه كثير من العلماء أنّه غير جائز ،كإباحته التّعامل مع البنك،وذبائح أهل الكتاب وطعامهم بالصّورة المعروفة آنذاك ،لا الّتي يقصدها القرآن ،والفتوى الترنسفالية(*) التي أسالت حِبرا كثيرا،وأُعطيت أكثر من حجمها ،وربّما كان للسّياسة فيها دور خفيّ ،؛هذه وغيرها من المسائل التي أُخذت عليه ،وأرى تقديمَ حسن الظَّنّ به أَوْلى .

هذا باختصار،ولو استقصيت كلّ ما تعلّق بهذا العَلَم المصلح المجدِّد لأخذ منّي وقتا طويلا،ولخرجت عن الإطار الّذي رسمته في هذا البحث ،ولعلّي وفّيته بعض حقِّه من المقارنة التي تُظهر الـــمُباينة ما بين المدرسة الإصلاحية ،والمدرسة الحداثية الّتي أَعقَبَتها في العالم العربي،وكلتاهما تحمل شارة التّجديد .

حتى وإن عدّ محمّد عبده من الذين يقدّمون العقل في بعض الأحيان على الوحي، ولكنّني صنّفته في إطاره الصّحيح .

وخلصت من مجموع ما قرأت من تأويله إلى أنّه استطاع أن يظهر عظمة الخالق ،وعصمة الأنبياء ،وكمال الإسلام ،وصدق الوحي ومصداقيته ،وحاجة الناس إلى هذا الدين إذ لا يستقيم حالهم إلا به ،فتأويله مفعم بالإيمان الصادق ،يحرص من خلاله على هداية الناس،كما يدعوهم إلى إعمال العقل في حياتهم ،وترك كلّ المعاصي والآثام .

لم يقل في كثير ممّا اطلعت عليه من تفسيره ما يخالف فيه قواعد اللغة وقواعد الشريعة والعقيدة ،قد يختار رأيا أو يخالف تفسيرا سُبق إليه ،ويبتكر جديدا ولكنّه في ذلك كلّه في إطار المشروع من الاجتهاد الذي يصح من أمثاله ،فيكون فيه معدودا في قائمة المفسرين الّذين فتح الله عليهم باب معرفته وفهم كلامه .

ويلحظ عليه قلّة اعتماده على الآثار ،وقلّما يأتي بالحديث يؤوّل به كلام الله ،وحتى عند إيراده بعض الآثار الدّالة على أسباب النزول يردّها بطريقة عقلية لا يعتمد فيها بطريقة

(*) أيّده فيها الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور ،وراسل مجلة المنار بذلك ،وهي مثبتة في المصادر التي ترجمت لابن عاشور.

المحدّثين،يقول في بعضها(*) :"إنّني أجزم ببطلان هذه الرواية مهما كان سندها لأنّني أبريء السابقين الأوّلين كسعد وعبد الرحمن مما رُموا به ،وهذه الآية متّصلة بما قبلها.."[1]

فذلك بعض ما أدركته من منهجه في التأويل ،وما تميّز من الابتكار والتّجديد .

(*)﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓاْ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْأَخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾ ﴾ [النساء/77] ؛ينظر تعليق رشيد رضا على قول محمّد عبده ،من الجزء 264/5 .

[1] تفسير المنار،263/5 .

المبحث الثاني : أمين الخولي

لا يختلف الباحثون أنّ محمّد عبده ترك آثاره الفكريّة ،في معاصريه ممّن تلمذ له أو حضر دروسه ومحاضراته في تلك الميادين العلمية والفكرية التي كان يحسنها،كما كان له أثر فيمن جاء بعده ،وتلك الآثار لم تكن وقفا على الّين أسعفهم الحظ بلُقياه ،بل تعمّق ذلك الأثر مع من جاء بعده ،فكان أمين الخولي المصري حامل مشعل المدرسة العقلية التي أنشأها محمّد عبده بمعية الأفغاني،ولكن تبقى تلك اللّمسات الخاصّة لشخصية الخولي باقية ،فلا يمكن أن يكون نسخة طبق الأصل لمحمّد عبده ،فالجانب العقلي الّذي تصدّر كلّ أفكاره التجديدية التي أراد من خلالها إصلاحا خاصّا ،ومبتكرا في ميدان خاض فيه محمّد عبده وهو التفسير ،ولكن بمنهج جديد،فإن كان عبده قد نال حظّا وافرا في مجال اللّغة والأدب ،وأحيا ما اندرس من كتب اللغة والأدب،فإنّه قد انخطف بمقتضيات عصره التي حدّدت مساره الفكري ،وحدود التجديد في مجال لتفسير أراد من خلاله مواجهة الشبهات الفكرية التي هددت كيان الأمّة ،فانبرى للرّد عليها بما ظنّه علميّا يقوى على المقاومة ،ولكنّ العلمية التي استخدمها تظلّ موقوفة على مجالاتها المادية لا الغيبيّة .

أمّا أمين الخولي وإن اتخذ من القرآن مجاله في إظهار فكره التّجديدي ،إلا أنّه اتّحذ موقفا صارما تُجاه الكشوفات العلمية ،التي لا يرى فيها وسيلة ناجعة في إظهار قوّة القرآن,وعظمته،لأنّ الأصل فيه أنّه كتاب البيان بامتياز دون أن يقبل مزاحمة غير ذلك من المجالات التي يُظَنُّ أنّ القرآن له فيها نصيب .

فهو وإن بدا لبعض الباحثين أنّه "الباحث الحداثي الأوّل"[1] ،إلا أنّني آثرت أن أجعلَه في زمرة الإصلاحيين نظرا لتكوينه الشّرعي في أوّل أمره ،وصلته الوثيقة بالأزهر تدريسا ،وعدم جرأته على اقتحام بعض المجالات الدّينية بمثل تلك الطريقة أو المنهج الّذي عرفته المدارس الحداثية في

---

[1] رشيد بن زين ،المفكّرون الجدد في الإسلام ،ترجمة حسان عباس ، 2009 م ،دار الجنوب للنّشر ـــ تونس ص 148؛العنوان الأصلي للكتاب:

Les nouveaux penseurs de l'islam ,édition Albin Michel,2008 : (Amin al-khuli,le premier chercheur moderne), p155.

العالم العربي والإسلامي ،فلم يؤثر عنه أنّه شكّك في ثبوت القرآن وصدقيته ،ولم يقتحم حمى المقدّس كما فعل هؤلاء ،لذلك جعلته ضمن مدرسة محمّد عبده العقلية ،ولا يمنع ذلك أن يكون له تأثير على بعض الحداثيين ،أوّلهم أحمد محمّد خلف الله .

أ) ترجمته:

ولد أمين الخولي أوّل ماي عام 1895م في شوشاي ،عاش في كنف جدّه من أمّه الأزهريّ، تلقّى على يديه تربية دينيّة ،كما حفظ القرآن الكريم ،بتتابع الدّراسة استطاع أن يلتحق بمدرسة القضاء الشّرعيّ،وهي مدرسة تخرّج قضاة شرعيين كما خطّط له محمّد عبده؛وفي عام 1920 م سمّي مدرسا فتلك المدرسة ،وبعد ثلاث سنوات عيّن إماما للبعثات الدّينية بروما أولا حيث تعلم الإيطالية وأتقنها ،ثمّ نقل إلى ألمانيا حيث تعلم الألمانية وأتقنها ،ممّا مكنّه من الاطلاع على الفكر الاستشراقي وقرأ للمستشرقين الألمان كثيرا .

وبعد عودته إلى مصر عام 1927 م ،درّس في مدرسة القَضاء ،ودعي إلى أن يكون عضوا في قسم علم الكلام في الأزهر ثمّ انتقل إلى كليّة الآداب بالجامعة المصرية ،فتدرّج في مدارج التّدريس،مدرسا فأستاذا مساعدا فأستاذا فرئيسا لقسم اللغة العربية،واللغات الشرقية،ثمّ أستاذا للأدب المصري ثمّ وكيلا لكلية الأدب ،وظل فيها حتى سنة 1953 م حيث نُقل مستشارا فنيّا لدار الكتب المصرية ،ثمّ عُيِّن مديرا لدار الثقافة في وزارة التّربية والتعليم حتى بلغ سنّ التّقاعد سنة 1956م .

وأثناء المراحل من الدّراسة والتّدريس عمّق أفكاره وبحوثه ،سواء في الأدب أو اللغة ،أو الدراسات القرآنية،وترسخت عزيمته على مواصلة حركة التّجديد،وطوّر منهجه التّركيبي في تفسير القرآن،من خلال محاضراته ومقالاته ،وكان أستاذا للدّراسات القرآنية في جامعة القاهرة،ولكنّه تلقى ضربة قاصمة إثر الرّسالة التي قدّمها تلميذه خلف الله عام 1947م .[1]

---

[1] ينظر المفكرون الجدد في الإسلام ،149 - 150،واحميدة النيفر ،الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج ،ط الأولى ،1421ه/2000م ،دار الفكر ،دمشق ،ص 118 - 119 ؛وينظر اتجاهات التفسير في القرن الرّابع عشر ،ط الثالثة ،1418ه/1997م ،مؤسسة الرسالة ،بيروت ،902 – 903 .

لم يكن له إنتاجٌ غزير ،لعلّ اهتمامه في تكوين تلاميذ يحملون فكره من بعده من أولوياته التي أعطاها كل جهوده ،لذلك كانت تآليفه قليله ،أهمّها ،(**ومناهج التّجديد في النّحو والبلاغة والتّفسير والأدب**) وهو مقدّمتها ،وطبعته الأولى في سبتمبر سنة 1961م ،و(**المجدّدون في الإسلام**) الطبعة الأولى سنة 1965م ،هذا الكتاب الّذي وعد أن يعقبه بكتاب في جزئه الثاني عن أبي حامد الغزالي ولكنّ المنيّة عاجلته ولمـــّا يبدأ الكتابة فيه،وكتاب (**مشكلات حياتنا اللغوية**) الطبعة الثانية عام 1965م ،(**فن القول**)،(**الإمام مالك**) ،(**في الأدب المصري:فكرة ومنهج**)،(**رأي في أبي العلاء**) (**من هدي القرآن**) وهو عبارة عن سلسلة من الدروس الإذاعية :[**في أموالهم,مثالية لا مذهبية،القادة...الرسل ،في رمضان ،في حكومة القرآن ،في الفنّ**] ،هذا بالإضافة إلى مقالاته بالعربية وغيرها ،وعمله في إعداد قاموس لغوي بمجمع اللغة العربيّة .

ب)جذوره الفكرية :

إنّ الأجواء الفكرية السّائدة في المحيط الأسري ،أو الأجواء التّعليمية ،أو ما تتناقله الأخبار في الجرائد والمجلات من المعارف المتنوّعة ،وما يحدث من مناظرات ومساجلات بين أهل العلم والفكر ،بالإضافة إلى مطالعة كتب أرباب الفكر من الفقهاء والأدباء والفلاسفة والسّياسيين وغيرهم ، فهذه جميعُها محطّات قد تترك آثارا عميقة في تكوين البِنية الفكريّة للأفراد الّذين تكون لهم مواهب خاصّة ،وطموحات حالمة ،كأمين الخولي الّذي أتيح له من فرص الاحتكاك بهذه الأجواء ما يصنع منه رجلا يحمل من معالم الفكر والإصلاح ما يرفعه إلى مرتبة المجدِّدين من أصحاب المشاريع الإصلاحية ،فكان كذلك .

تلك آثار محمّد عبده ما تزال لم تبرح مكانها ،وأريجها ما انفك يملأ الأجواء حول هذا الطّالب الذكيّ ،فهو يدرس في مدرسة هي من صنع فكر ذلك الرّجل ،ومن بنيّات أفكاره،يدرس فيها ويتعلّم مبادئ الشريعة التي لا يمكن أن تنمحي آثارها وإن تعلّق فكره بمعارف جديدة قد تعلق بذهنه أيضا في مستقبل الأيام ،لذلك يمكنني أن أقسّم أصوله الفكرية إلى مرحلتين اثنتين ،لكلّ واحدة منهما ملامح فكرية خاصّة تختلف فيها عن الأخرى:

المرحلة الأولى: ما قبل الرّحلة إلى أوربا

كانت مرحلة التّحصيل العلمي ،وكان يغلب عليها التكوين الشرعي الّذي تلقاه في المراحل التعليمية المتعاقبة إلى أن حصّل على شهادة التّخرّج من مدرسة القضاء الشّرعي تلك المرحلة مكنته من تلقي معارف رصينة في الشريعة الإسلامية واللغة العربية بشتّى فنونها ،كما درّس في المدرسة نفسها وإن لم يطل مقامه بها ،لتلك التنقّلات التي جاءت في ترجمته .

فهذه مرحلة خطيرة من حياته لا يمكن أن تنمحي آثارها ،لأن الغراس كان في الإبّان وإن تعاقب عليها مع مرّ الأيام ما يعكِّر صفوها ،ويشوّه ثمرَتها ولكنّها ستحافظ على كثير من معالم المرحلة الأولى،وتحنو أبدا إلى منازلها الأولى ؛وهذه هي طبيعة البشر دائما في إيثار المحطّات الأولى،وهل غادر الشّعراء من متردَّم .

المرحلة الثّانيّة:ما بعد الرّحلة إلى أوربا

لقد أصاب زكي ميلاد حينما قال:"تذكِّر سيرة الشّيخ أمين الخولي (1895 – 1966)،في أحد جوانبها البارزة ،بسيرة الشّيخ الأزهريّ رفاعة الطّهطاوي ،الّذي عرفه العَالَم بعد عودته من رحلته الشهيرة إلى فرنسا ،في أوّل بعثة مصرية إلى أوربا في عصر محمّد علي باشا ،حيث كان موجّها دينيّا للبعثة المصرية ،ولهذه المهمّة ذاتها أرسل الشيخ الأمين الخولي في عهد الملك فؤاد باشا إلى إيطاليا عام 1923 م ...."[1]

فكان الطّهطاوي قد أتقن اللغة وعمل على ترجمة شيء من الإنتاج الفكري الذي انتقاه بعد مقدمه من أوربا ،أمّا الخولي فأتقن اللّغتين الإيطالية والألمانية ولكنّه لم يترجم شيئا من فكر هؤلاء إلا ما يُظنّ أنّه ترجم (**تاريخ القرآن**) للمستشرق الألماني نولدكه .

ثمّ يواصل قوله :"ولأهمية هذه الرّحلة ،فقد توقّف عندها الدّارسون لسيرته وأفكاره لِـــما لها من تأثيرات في مسلكه الفكري والثقافي،ولكونها تذكّرهم برحلة الطّهطاوي إلى فرنسا،ورحلة الشيخ محمّد عبده إلى أوربا .

---

[1] مقال:(أمين الخولي والمجدّدون في الإسلام)،زكي الميلاد ،من موقع منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، www .kalema.net

ومن جهته كان الخولي واعيّا لأهمية هذه الرّحلة،ومدرِكا لفوائدها ،ويذكر أنور الجندي أنّ الخولي كان من أشدّ المحرّضين على تنفيذ فكرة التّمثيل الدّيني في الخارج حتّى نفّذت ،وفي هذا النّطاق جاءت مقالته (**السّياحات الإسلامية**)،التي نشرها في مجلة (**الهلال**) المصريّة عام 1922 م".[1]

كانت لأمين الخولي ملحوظاته في تلك الرّحلة ،وآثر أن تكون استفادته في المجال الّذي يرى أنّه سيحقّق له ما يصبو إليه من التّجديد ،فكان الّذي استهواه علم اللاهوت ،وهو مَن سيكشف ذلك عند حديثه عن رحلته:"حين رحلت إلى أوربا ،واستقرّ بي المـُقام أوّل ما استقرّ في روما،أو مدينة رومية العظمى ، كما كان يسمّيها العرب قديما،وهي البابا وعاصمة الكاثوليكية ، فقصدت إلى دراسة الخطط والأساليب التي تتبع في الدّراسة اللاهوتية ،كما نظرت فيما حولي من الدّول الدّينية القائمة في عاصمة الدول المدنية بإيطاليا.وطال تتبعي لهذه الدّراسات اللاهوتية في أقطار أوربية عشت فيها بعد ذلك بألمانيا،أو أقطار زرتها مجرّد زيارة."[2]

لا شكّ أن جانبا من فكره يبقى غامضا ،خصوصا ذلك الّذي أعانه على تجديد الآراء حول التفسير ،واقتراح مادّة مُجدّدة في علم التفسير مع اقتراح منهج جديد في تناول تفسير القرآن ،بإيثاره الأساليب التي تبرز الجانب الفنّي والأدبي بعيدا عن استعمال الكشوفات العلمية التي تستغل فيما يسمّى الإعجاز العلمي ؛أرى أنّه لم يأت بشيء جديد على الفكر الإسلامي،بل أحيا أشياء سبق إليها ،فاستغلال الجانب اللغوي في التفسير عُرف عند السابقين،كالّذي عند أبي عبيدة في كتابه (**المجاز**) ،كبعض الومضات عند المبرّد في (**الكامل**)،مع تطور ذلك على يد الجرجاني ،والزّمخشري ،أمّا الاعتراض على ما يُطلق عليه النّاس الإعجاز العلمي في القرآن الكريم فإنّ الشاطبي سبق إلى إنكاره تبعا لنظريته في أميّة الشريعة ،أمّا المحدَثون فإنّنا نجد عند محمّد عبده ما يشير إلى دعوته للرّجوع إلى المنابع الأولى في تفهّم ألفاظ القرآن الكريم ،وترك الاصطلاحات الفنية التي غطّت على المعاني الصافية لتلك الألفاظ ،كما لا يخفى أنّه هو أوّل من نبّه إلى القيمة

---

[1] مقال :(أمين الخولي والمجدّدون في الإسلام)،زكي الميلاد ،من موقع منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، www .kalema.net

[2] المرجع نفسه .

العلمية والأدبيّة لكتب عبد القاهر الجرجاني ،وأبي إسحاق الشاطبي ،وذلك لا يمنع أن يكون الخولي قد أتى بجديد في عالم التفسير وطوّر بعض المفاهيم السّابقة ،ربّما كان التّأثير فيها لبعض المستشرقين ،فألهمته ما لم يألفه في كتب التراث،وذلك غير بعيد عمّن تنوعت قراءاته وتعدّدت لغاته ،ولم يقرأ قراءة الحذر ،بل قراءة من يريد الزيادة،وكان هو السّاعي إليها ،وكذلك كان الخولي.

يكشف الدّكتور عبد السلام حيدر ـــــ عن جانب خفيّ لم أجده عند غيره ،وهو مهم في فهم فكر الخولي والكشف عن خباياه ـــــ في مقال علميّ عن المؤثّرات الحقيقية في فكر أمين الخولي التي دفعته إلى التّأليف في مجال التّفسير ،وقبل ذلك يشير إلى أنّ "المتابع لتطوّر الدّراسات القرآنية في اللغات الأوربيّة لاحظ ولا ريب الاهتمام المتصاعد بالمحاولات التّأويلية الحديثة في مصر والعالم الإسلامي .وفي السياق المصري يتمّ التّركيز على عدّة أسماء منها رائد **"مدرسة الأمناء"** الشّيخ أمين الخولي (1895 – 1966) .فمنذ بداية السّبعينات خاصّة بعد صدور كتاب المستشرقة الألمانية المعروفة رتراود فيلاند wielandt **"الوحي والتاريخ في فكر المسلمين المحدثين"**(فسبادن/ألمانيا 1971) توالت أبحاث عديدة لكبار المستشرقين حول الدّراسات القرآنية المعاصرة مثل دراسات هلمت جيتاGatje ،وبوهانس جانسنJansen، وشتيفان فيلدWild،وانجيليكا نويفرتNeuwirth،وهارتموت بوبتسين Bobzin،كارترين شبيشيرSPeicher ،وأندريا هايست Heist.وفي مؤتمرات المستشرقين الألمان الأخيرة كثيرا ما يتردّد اسم أمين الخولي مقترنا بأسماء شكري محمّد عيّاد وعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) وخلف الله ونصر أبو زيد".[1]

ثمّ يواصل كلامه :"وبما أنّ تأثير الجرجاني والشاطبي ـــــ عند السيدة فيلاند ـــــ لا شكّ فيه فإنّها تهتمّ بتبيين تأثير الأفكار التأويلية للرومانتكيين الألمان خاصّة فيما يخص تحليل النّصوص .وفي هذا السياق أشير إلى ما أميل إليه شخصيّا من تأثّر الشّيخ الخولي الكبير خاصّة في دراساته

[1] مقال:(أمين الخولي ومنهجه الأدبي في التفسير) ، عبد السلام حيدر،من موقع طواسين ، **www .tawasseen.com**

البلاغية بالمستشرق الألماني أوجوست فون ميارن خاصّة كتابه المعروف **"بلاغة العرب"** الّذي يركّز فيه على دور مصر في البلاغة العربية الذي كان موضوعا أثيرا عند الشيخ الخولي."[2]

إذن استطاع الباحث أن ينقلنا إلى تلك الأجواء الاستشراقية التي خالطها الخولي عبر قراءاته لأفكاره والتّشبع بها في مثل مجال البلاغة[3] ـــــ فنّ القول ـــــ وله في ذلك نظرات جديدة ،أمّا في مجال الدراسات القرآنية فقد تأثّر ببعض أعمال ـــــ فيما نقله حيدر عن أحد تلامذته[*] د.السيد خليل ـــــ المستشرقين **هيردر وفلهاوزن وشلاير ماخر** خاصّة في كتابه الصغير عن (**التأويل**)؛ ويحتمل د. حيدر أن الخولي تأثّر بكتاب نولدكه (**تاريخ القرآن**) ،وربّما "مهّد للمنهج البياني في القرآن بدراسة في (**تاريخ القرآن**)- مخطوطة بمكتبته "[4] وتكلّم عنه مرّة واحدة في بحثه عن التفسير مشيرا إلى قصّة ترجمته[5]،ولكنّ أثره أكيد كما سأظهر لاحقا.

وإلى جانب تلك الرّحلات الّتي ساهمت في تنمية فكره وانفتاحه على الثقافات ،و الاطّلاع على معارف جديدة ،عرف رحلات من نوع آخر هو تنقله المستمر بين الوظائف العلمية التي أتاحت له هي الأخرى تجديد معارفه ،وتنمية فكره عبر تلك الحقول المتشعّبة من علوم العربية والآداب ،والعلوم العقلية ،وعلوم القرآن ،ومناهج البحث الحديثة ،مع الجدّ في تحقيق التّجديد الّذي فكّر فيه كثيرا .

---

(2) مقال:(أمين الخولي والمجدّدون في الإسلام)،زكي الميلاد ،من موقع منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، www .kalema.net

(3) ينظر كتابه مناهج التجديد في النّحو والبلاغة والتفسير والأدب ،[البلاغة :ص - ص 88 -268 ، فعدد الصفحات المخصصّة للبلاغة تجاوزت 220 صفحة ،وجاء فيها العنوان التالي :مصر في تاريخ البلاغة ،وهو يذكّرنا بعمل المستشرق فون ميارن الّذي ذكره د.حيدر،وقد أصاب حين قال :" المشكلة الرئيسة لدارسي أمين الخولي أنّه لا يشير كثيرا إلى مصادره الأوربية.." وذلك صحيح .

(*) اعتمد د.حيدر على كتابيه :نشأة التفسير في الكتب المقدّسة ،ودراسات في القرآن ,وحاولت التحصيل عليهما ولكن لم أنجح في ذلك إلى الآن .

(4) أمين سعفان ،أمين الخولي شيخ الأمناء،1998 ،الدار المصرية ـــــ القاهرة ،ص 37 ؛نقلا عن مقال د.عبد السلام حيدر

(5) مناهج التّجديد في النّحو والبلاغة والتّفسير والأدب ،ص 309 .

ويمكن أيضا أن نستخلص تلك الآفاق التّجديدية لدى أمين الخولي في نظرته إلى وظيفة الأزهر ورسالته الحقيقية ،متمثّلة فيما يصبو إليه من"إعداد الرّجال الّذي يقومون بالعبء الاجتماعي والدّيني في الحياة الشرقية ،بل العالم كلّه فيكونون دعاة الإسلام في الدّنيا ،العاملين على تمكين الإنسانية من أن تظفر بحظّها من السعادة التي يشارك الإسلام في توفيرها ، وتحقيقها.فتدرس الشؤون الاعتقادية ،أوفى دراسة ،وأعمقها ،متصلة بكلّ ما أفادت الإنسانية من جديد في ذلك ،سواء في أساليب الدّرس ،أم في موضوعه .وتدرس الشريعة الإسلامية الدراسة اللائقة اليوم بشريعة ذات ماض تاريخي ،وحياة طويلة ،وتصل تلك الدّراسة بما يلزمها من أصول القانون ،وتاريخه والأبحاث النّفسية،والاجتماعية التي يتسلّح بها دارس القانون .ليقدّم الأزهر فقهاء قانونيين يقفون إلى جانب رجال القانون في أنحاء العالم ،ويصلون جهدهم بجُهد هؤلاء في ترقية التّشريع ،وتنظيمه ،ويكونون قضاة علماء متديّنين لهم من دينهم الخلقية القويّة،والنفس المترفعة التي تكون خير عون على إمتاع النّاس بالعدالة النّزيهة ،وإيصال الحقّ الكامل لأهله .كما يكونون أعوانا على جعل الشريعة الإسلامية أساس التّقنين في الشرق،وشريكة غيرها من الشرائع في التقنين العالمي ".[1]

تأثّر كثيرا بنظرية التّطور ،التي رأى فيها فتحا علميّا جديدا ، فربطه بالتجديد الّذي آمن به،وربّما أداه ذلك إلى أن يعدو المجال المسموح له فيه ،فيقتحم أسوار الدّين ـــــ وهو لا يقصد المسّ من قدسيتها ـــــ فيتصور أن العقائد قد تتطوّر ،بل هو ممكن في هذا العصر لحاجة الحياة إليه ،ولحاجة الدّين إلى تقريره حماية للتّدين وإثباتا لصلاحية البقاء[2]،فتلك شطحات من الشطحات التي تعتري أصحاب الفكر في بعض الأحيان ،وإن اعتقد أحمد محمّد سالم أنّه تأثّر

---

[1] أحمد سالم ،الجذور العلمانية في الفكر التّجديدي عند أمين الخولي ، 2005 م الهيئة المصرية العامّة للكتاب ،ص 177 ؛ نقلا عن مقال:(أمين الخولي والمجدّدون في الإسلام)،زكي الميلاد ،من موقع منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، www .kalema.net

[2] أحمد محمّد سالم ،إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر،ط الأولى 2010 م ،رؤية ،مصر ،ص 76 .

بالفكر العلماني الّذي كان يروّج له سلامة موسى،ولكنني أقول هو في مثل هذه الفكرة ،وفي مساندته لخلف الله لا يعدو أن يكون من هؤلاء الّذي يقتحمون مجالا وهم يعتقدون أنّهم صانعوه ،فالرّجوع عن ذلك كأنّما هو رجوع عن كلّ شيء شاده ،وذلك من الضعف البشري،وليس هذا منّي تبريرا ،ولكنّني أريد أن أضعه في الخانة التي تصلح له ،فهو وإن بدا أنه يحمل فكرا تحرريا نقديّا ،وأنّ كثيرا من الحداثيين يجعله في خانة الحداثيين ،ولكن الحقيقة ليست كذلك ،فهو من الإصلاحيين العقليين كمحمّد عبده وغيره من العلماء الّذين مرّوا بمثل فكره،ولكنّ معاملتهم مع الوحي معاملة إيمان وتقديس وإن صدرت منهم تأويلات لا تُقبل بميزان الوحي نفسه .

ج) معالم التّجديد و الاجتهاد في تأويله (أو تفسيره):

يربط التّجديد بالتّطور،وكذلك الاجتهاد الذي يعتبره شيئا مهمّا ـــــ كما اعتبره غيرُه ـــــ "للحاجة الماسة والضّرورة القاضية بحدوث تغيير يوجبه التّطوّر ،ويحسّ النّاس بأثره على النّصوص وكشفه عن حاجة تلك النّصوص إلى توسّع يمدّها بحيوية تدعها صالحة للبقاء،الّذي نودي به لها."[1]

قبل أن أتناول كتابه في التفسير أعرض إلى تحليل بعض آرائه في كتابه:"**المجدّدون في الإسلام**" لأكشف عن بعض متعلّقات التّطور الّتي دعته مثل تلك الاجتهادات:

أوّلا: لا يشكّ في صدقية الوحي الإلهي الذي "ختم برسالة خاتم النّبيين ،وأنّا لا نقول بشيء ممّا قال به حديثا مثل هذا المجدّد المزعوم ميرزا غلام أحمد القادياني من أنّه نبيّ على وجه من المجاز لا الحقيقة ،أو أنّه يأتيه شيء من الوحي على تفسيرها ،من مكالمة الله له "[2] ،فهو في ذلك يختلف مع الحداثيين الذين يخوضون في مسائل الوحي ،بطريقة مختلفة لا تنمّ عن إيمان كالّذي نجده عند أمين الخولي.

---

[1] المجدّدون في الإسلام ،ص44 .

[2] المرجع نفسه،ص 37 .

وإنْ كان قد تصرّف في تعريف معنى النّزول ،وترك الحقيقة إلى المجاز،ليقول :"الإنزال الإحلال ،أو تحويل الشيء من علو إلى أسفل ،وهذا لا يستعمل على الحقيقة في الكلام ،لأنّه لا يحلّ ولا يحرّك ،والاستعمال فيه مجازي يراد به إيجاد لدى البشر ،وتثبيته في الدّنيا .. وعلى أنّ القرآن النفسي أي المعنى القائم بذات الله تعالى ،يكون الإنزال إيجاد الكلمات في مكان آخر بعد ما كانت موجودة في غيره قبل النّزول"[1]

ثانيّا:من خلال كلامه ذاك يتضح أنه لا مجال لادّعاء النّبوة بعد نبوّة محمد ـــــ حقيقة أو مجازا ـــــ وهذا جانب لا يَطاله التّجديد أو التّطوير،وبعد ذلك مباشرة شرع في بيان معنى تطور الدين،ويمكن اختزاله في تلك العناوين التي وضعها بنفسه ،وهي تعبّر إلى حد بعيد عمّا يرمي إليه:

1 ـــــ **امتداد دعوة الإسلام ،وحياته امتدادا أفقيا وامتدادا رأسيا معا .**

2 ـــــ **اقتصاد دعوته في الغيبيات ،وإراحة العقل منها ما يتركه من التفاصيل فيها،واكتفائه بالإجمال العام في الإيمان بها ،مع النّهي عن التفكير في دقائق ما يطلب الإيمان به ،كالله ،والملائكة إلخ .**

3 ـــــ **عدم تورّط هذا الإسلام في كتابه الّذي هو أصل أصوله في بيان شيء عن نشأة الحياة على الأرض وظهور الإنسان،وما مرّ به ذلك كان من أدوار وسنين تلك الأدوار .**

4 ـــــ **عدم تورط الإسلام في شيء من تفاصيل تاريخ الأمم والرسل .**

5 ـــــ **اقتصاد في تنظيم الحياة العلمية بالعبادات وغيرها ـــــ بعد تيسير الحياة الاعتقادية ـــــ على الأمور الكلية والأصول العامة الشاملة ،دون التفاصيل المفردة ،والجزئيات الصغرى .**

6 ـــــ **جعل الاجتهاد أساسا للحياة الإسلامية .**[1]

فتعليقي على ما سبق باختصار هو تركيزه عل شيء يراه ركيزة أساسية في فكره التّجديدي،وهو أن القرآن لا ينبغي أن نتناوله بتعقيدات المصطلحات العلمية والكلامية،وإلزامه

---

[1]كمال سعفان ،مع أمين الخولي في مناهج تجديده ،ص 106 ،[نقله السعفان من كتاب "**تاريخ القرآن**" للخولي ،وقد أشرت إليه في هذا البحث]نقلا عن الحسن بوتبيا ،القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي ، ط الأولى ،2010 م ،المطبعة والورّاقة الوطنية ،ص206

[1] المجدّدون في الإسلام ،ص 38 - 44 .

من المعاني ما لا تحتمله ألفاظه ،بل نسير مع ما أجمله يتناسب مع قواعد الإيمان،فالقرآن قد تناول بعض الأخبار الغيبية بإجمال ،كما تناول مسائل العقيدة بإجمال دون أن يتعرض إلى تفاصيلها،و لم يُكلَّف أحد بالبحث عنها ،فالإيمان بتلك الصورة الساذَجة أولى من الخوض في تأويلها ،أو إعمال الفلسفة فيها ؛أمّا النظر في الكون فقد سرّحه إلى أبعد مدى ،فلا يَحُدّ التفكُّر فيه بأيّ حدّ .

ونظرته إلى القصص قد تكون قريبة ـــــ إلى حدّ ما ـــــ إلى ما كان يراه محمّد عبده ،ولكنّه لم يتعامل معها بالقاعدة نفسها التي تعامل بها مع النصوص الإجمالية في العقائد ،والتي رفض فيها التفصيل ،ورضي بالظاهر دون تأويل ، لم يلجأ هنا مع القصص كما لجأ إلى تلك في ترك الظاهر على ظاهره ،بل لجأ إلى نوع آخر من التأويل ،بل التعطيل لحقائق ظواهر القصص ،فهو يرفض ظاهريتها التي تُسطّر واقعيتَها ووقوعَها ،كأنّ في تلك القصص إيهام بعدم مطابقتها للواقع ،فلِمَ لا يكتفي بالآية وظاهرها ،دون أن يقع في شباك المشكّكين أو ينصاع إلى المشَبّهين على الدّين الذين يشكّكون في وقائع تلك القصص ،لأنها لا تجد عندهم ما يوافقها في الآثار القديمة المخبوءة تحت الأرض ،أو المخطوطة بيد الإنسان في تقييداته لتاريخ الأمم والأديان والحضارات القديمة ،أرى في رأيه ذاك تناقضا مع منهجه في التعامل مع المجمل دون الخوض في التفاصيل الأوّل وهو صحيح ،ورأيه فيه مصيب إلى حدّ ما .

استطاع أن يظهر معالم التجديد في علم التّفسير من خلال بحثه العلمي المركّز،يكشف عنوانه عن معان مخبوءة ،وخيوطٍ لقضايا محبوكة،في علمٍ قد يُظنّ أنه استترف كلّ الجهود ،واعتراه خمول الأزمنة المتأخرة التي أنس أهلها إلى القديم ،وزهدوا في الجديد لأنهم يرونه حربا على القديم،لذلك كان عمل المجدّدين صعبا ،وجالبا للمتاعب والعداوات،وكم عانى محمّد عبده من ذلك،و الخولي كان بمنأى عن ذلك ،ولكنّه شقّ الطريق نحو هدف قد سطّر معالمه ،وما أخطأ الأرضية الصالحة لذلك الهدف النبيل حين اختار أرضية القرآن وجوّه المتنسّم من لدن كلّ مصلح يريد إصلاح ما اعتراه النّقص والضعف والتّشويه ،وما علاه غبار الأيام التي غطّت على تلك

الحقائق الجوهرية ،و لم يظهر منها إلا أعراض قد تسئ إلى كلام ربّ العالمين ،وتخفي المعاني النبيلة ،والمقاصد الصحيحة ،والدلائل البيّنة ،؛إنه عمل تجديدي في التفسير له أدواته ،وكذلك أعباؤه ،فإعادة النّظر في الموروث القديم ليس أمرا هيّنا ،فبقدر ما يحتاج إلى شجاعة في إبداء الرأي الجديد ،يحتاج أيضا إلى اطلاع واسع ،وكم أكّد على صعوبة هذه المهمّة ،ولكنّه أقدم عليه إقدام الشجاع على واد السباع ـــــ كما يقول العلامة الطاهر بن عاشورـــــ ،وما من ريب أنه وضع يديه على موضع الداء ،وكشف عنه شيئا فشيئا حتى اقترح الدواء؛وقد أصاب بل ونطق بالحكمة حين قال:"أوّل التّجديد قتل القديم بحثا "[1].

أوّلا :أظهر حقيقة الروايات المعتمدة في التفسير ،وأكّد ـــــــــ وفق ما بيّنه علماء متخصصون في مجال نقد الرّوايات ـــــــــ أنّ أغلبها لا يرتقي إلى درجة القبول وما صحّ منها إلى القليل ؛فبعد أن كانت قليلا في أوّل الأمر في مثل صحيفة في التّفسير ،رواها عليٌّ بن أبي طلحة الهاشمي ،وهو طريق جيّد في الرّواية عن ابن عباس ،واعتمدها البخاري في صحيحه ،ثمّ عظُمت الرّواية حتّى صارت في مثل حجم (الدرّ المنثور في التفسير المأثور)للإمام السيوطي.

أمّا الإسرائيليات في معضلة أخرى،ابتليت بها الثّقافة الإسلامية وكثير منها علِق بالتفسير،عن طريق"عامّة اهل التّوراة الذين كانوا بين العرب،وكانوا بين العرب ،وكانوا بداة مثلهم،لا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامّة من اهل الكتاب ؛ولا تعلّق لها بالأحكام الشرعية التي يحتاط لها."[1]

اليهود بفضل تنقلاتهم القسرية أو الاختيارية شرقا وغربا مكّنتهم من حمل مزيج من القصص الدّيني ،فجاءت " البيئة العربيّة الإسلامية من كلّ هذا المزيج ما جاء إلى جانب ما بعث إليها الدّيانات الأخرى التي دخلت تلك الجزيرة ،وألقت إلى أهلها ما ألقت من خبر أو قصص ديني؛وكلّ أولئك قد تردّد على آذان قارئي القرآن ومتفهِّميه .."[2]

---

[1] مناهج التّجديد ،ص 302 .

[1] مناهج التّجديد ،ص 277 – 278 .

[2] المرجع نفسه ،ص277 .

ثانيّا:ثمّ تدرج التفسير من مرحلة إلى مرحلة ،ومن حال إلى حال ،ومن لون إلى لون ،فبعد الاكتفاء بالآثار ،تأتي مرحلة الأخذ بالرأي في تفسير القرآن ،وأخذ ينمو شيئا فشيئا حتى نافس التفسير بالأثر ،ثمّ تنامى التفسير حسب الظروف الغالبة على صاحب التفسير ،فقد تكون تلك الآثار تارة ثقافية بحتة ،وتارة اجتماعية ،وتارة سياسية ،وتنوعت ألوان التفسير من اللغوي إلى الفقهي إلى الصوفي إلى الفلسفي والكلامي إلخ .

ذلك إلى أن جاء من يقترح تفسير القرآن الكريم تفسيرا علميا ،تستعمل فيه مصطلحاته،وتستغل كشوفاته في كلّ المجالات التي مسّها البحث العلمي ،فصار الناس يبحثون في القرآن عمّا يناسبها من الآيات فتفسّر من خلال ذلك ،وقد يعتبر ذلك من قبيل الإعجاز العلمي،وقد يتخذ مثل هذا النوع من التفسير نوعا من الدفاع عن الدين ،وإظهار قوّة الإسلام وعظمته .

هذا النّوع من التّفسير لم يستهو هذا المصلح الكبير ،سَيْرًا على خُطا الإمام الشّاطبي الذي رفض هذا التّفسير رفضا باتا ،وكذلك فعل أمين الخولي لأنّه لا يرى له جدوى من النّاحية المعنوية تُجاه القرآن ،"والحقّ البيِّن أنّ كتاب الدّين لا يعنى بهذا من حياة النّاس ولا يتولاه بالبيان،ولا يكفيهم مَؤُنته حتى يلتمسوه عنده ،ويَعدّوه مصدرا فيه "[1].

تلك هي بعض مراجعاته للتفسير والعوامل المحيطة به ،وتلك الأنحاء التي آخذ فيها أصحاب تلك التفاسير ومناهجهم،قد سبقه إلى كثير منها من سبقه ،وإن كان له فيها لمسات تجديدية لها قيمتها العلمية .

أمين الخولي ليس من ذلك النّوع الذي يكتفي بالنقد ثمّ لا يأتي باقتراحات قد تكون بديلا عن تلك الجوانب السّلبية .

---

[1] مناهج التّجديد ،ص 294 .

لا عجب أن تكون لديه تلك الروح النقدية ،وهو الذي درس كتب المستشرقين ،وقد أشار إلى بعضهم ،كما تظهر روح التّطور التي يؤمن بها بمقتضى تأثّره بنظرية التّطوّر،وملامح تأثّره يمكن تلخيصها في :

1 ـــــــــ تأكيده المستمر على تعرّض اللّغة العربية إلى التّطور الّذي عرّضها للابتعاد عن الدلالات الحقيقية لكثير من ألفاظها ،فازدحمت على تلك الألفاظ معان جديدة ، لم تكن تخطر على بال من عاصر نزول القرآن من العرب .

قد تكون فكرته صحيحة إلى حدّ ما ،ولكن خرج بها عن سياقها الحقيقي حين انتهى إلى تطور القراءة لتطور اللغة ،مع أن الأمر ليس كذلك ،فالقراءات القرآنية سُنّة متَّبعة روي منه بالتواتر الكثير ،كما جاء منها ما هو شاذ ممّا لم يتوفّر على تلك الشروط المعروفة في القراءة المتواترة ،يقول:"فأمّا دراسة ما حول القرآن فمنها دراسة خاصّة قريبة من القرآن ،ومنها دراسة عامّة بعيدة ،فيما يبدو من ظاهر الرّأي ؛ولكنّها في تقدير المنهج الأدبي لازمة لفهم القرآن فهما سليما دقيقا .

والدّراسة الخاصّة هي ما لا بدّ لمعرفته ،مما حول كتاب جليل كهذا الكتاب :ظهر في نحو عشرين عاما أو كذا وعشرين عاما ؛ثمّ ظلّ مفرَّقا سنين حتى جمع **في أدوار مختلفة وأحوال مختلفة**،وكان **جمعه وكتابته عملا ساير الزمن طويلا ،وناله من ذلك ما ناله** ..ثمّ هناك قراءته ،**ومسايرة هذه القراءة للتطوّر اللغوي الّذي تعرّضت له اللغة العربية ،بفعل النّهضة الجادة التي أثارتها الدّعوة الإسلامية والدّولة الإسلامية ،فقد كانت هذه القراءات عملا ذا أثر واضح في حياة الكتاب وفهمه**"[1] وكان الأجدر أن يقول بخضوع اللغة لتنوع تلك القراءات دون العكس ،وبالتطور التاريخي يقول نولدكه.[2]

---

[1] مناهج التّجديد ،ص 308 .

[2] تاريخ القرآن ،601/2 .

ذلك كلام التقطه من أقوال المستشرقين خصوصا نولدكه في كتابه الشهير (**تاريخ القرآن**)،وعند ذكرهم يُجلّهم ،فهو وإن تأثّر بهم ولكن لا يعزو إليهم ،فبعض أفكاره وإن لم تكن باللفظ أفكار هؤلاء ،فإنّها من وحيهم لا محالة ،ولاعتقاده أهمية تلك الدراسات،فإنه بعد ثنائه على الكتاب السّابق يقول :"حتّى ما ينبغي مطلقا أن يتقدّم لدرس التّفسير من لم ينل حظه من تلك الدّراسة القريبة الخاصّة حول القرآن ؛ليستطيع فهما أدبيّا صحيحا مسترشدا بتلك الملابسات الهامّة في فهم القرآن ."[3]

كما يذهب مذهبا غير مسبوق في علم التّفسير ،حينما اقترح دراسة حياة العرب والبيئة التي عاش فيها أثناء نزول القرآن ،والتعرف على عوائدهم ،وكلّ تفاصيل حياتهم في الأحوال كلّها،وكل التّطورات التي طرأت عليهم ،وما أحاط بها من تاريخ قديم وحديث ،وما عانَوه في سلمهم وحربه ،وغير من التفاصيل التي مشت مع أحوالهم عبر القرون،لأنّ ذلك قد يقترب بالمفسّر إلى المعنى الدقيق للآيات ،وكلامه هذا قد أصاب به المحزّ ،ولو تحقّق مثله في دراسات منهجية جادّة ،لأزالت إشكالات كثيرة قد يقع فيها من لا يحسن تلك المعارف من أحوال العرب وعاداتها ،ولعلّ هذا يشبه ما ذهب إليه الإمام الشاطبي في الموافقات .....

ولكن ذلك كلام دقيق لا بدّ من وضعه في إطاره الصحيح ،فالفقيه يتطلّب معرفة تلك العوائد لتضيء بعض الإشكالات الواقعة في الأحكام الشّرعية ،والحكمُ يبقى دائما هو ما يؤخذ من النّص وتُستلهم فيه مقاصد الشّريعة ،لا أنّنا نبحث في تلك العوائد باعتبار ما تحمله من الأحكام .

2 ـــــــ أمين الخولي دعا في مواضع عدّة من بحثه إلى ما سمّاه (**تاريخ التّفسير**) ،وقد اعتبره أمرا صَعبا ،لا يجرؤ على التّفكير فيه ،هكذا يقول؛وفي سياق آخر بعد ذكره لكثير من كتب التفسير الّتي تتابعت عبر قرون ،واعتذر أن لم يذكر إلا القليل منها ،لأن سرده جميعا متعذّر عليه

---

[3] مناهج التّجديد ،ص 309 .

لكثرتها،يقول :" فهلا ترى معي،أن من القحة علميّا أن نزعم أنّنا نتحدّث في شيء من تاريخ التفسير ."[1]

مرّ في البحث كلام د.حيدر من احتمال تأثّر الخولي بنولدكه ،وأنا أقول بل التأثر قد وقع فعلا ،لما سبق لي أن ذكرت من ثنائه عل مثل تلك الدراسات الاستشراقية،ومنها تاريخ القرآن،وأذهب إلى أبعد من ذلك ؛إن الخولي أخذ فكرة التأريخ للتفسير من وحي كتاب نولدْكه،وما أبعد لو قلت إنّه لم يسبق إلى مثل هذه الفكرة ،وإنها لفكرة جليلة لو وجدت من يحققها ،وتحقيقها أمر ليس بالهيّن لأنها تحتاج إلى فريق من الباحثين الّذي سيجمعون كلّ تفاسير الدّنيا وبعدها يؤرّخون للمراحل التي مرّ بها التفسير ، لعلّ أن يتحقق ما كان ينظّر له من قيام التّطوّر بكل شيء .

تحدّث الخولي في تجديده للتفسير عن مسألة لها أهميتها في الدرس القرآني الحديث ،ونادى بها الكثير من الدّارسين للقرآن ،والخولي سبق إلى ذلك من الناحية النّظرية ،إذْ كان فيه بعض الآثار لدى العلماء القدامى ،ككتاب (**أقسام القرآن**) لابن القيّم ،و(**أمثال القرآن**) للماوردي،و(**مجاز القرآن**) للعزّ بن عبد السلّام ،وهو الذي أَطلق عليه بعضهم اسم "**التفسير الموضوع** " وأطلق عليه البعض الآخر "**التّفسير التّوحيدي**" ،ولكن على أهميّة الطريقة في التفسير إلا انها لا تكفي عن الطريقة المعتادة ،بتتبّع آيات القرآن آية آية حسب ترتيبها في المصحف .

أمّا الخولي فلا يرى في ذلك المنهج القديم ما يفي بغرض الفهم الصحيح والمتكامل للقرآن الكريم الذي يحوي على موضوعات كثيرة ،في العقائد والتشريعات والقصص والأخلاق وما إلى ذلك ،فبانضمام تلك الآيات ذات المحتوى الواحد بعضها إلى بعض ،يتمكّن الدّارس من فهمها،أمّا بتوزُّعِها الحالي في السّور القرآنية ،لا يمكن فهمها على ما كانت عليه إبّان نزولها،أقول لكلّ من يحمل الفكرة الخولية في هذه الجزئية من فكره ،ارجع إلى التفاسير بالطريقة التحليلية ،فإنّك ستجد كثيرا من أصحابها يفسّرون الآية وأثناء ذلك يجلبون من الآيات المشابهة ما يجلو

---

[1] مناهج التفسير ،ص 282 .

معناها ،ويُبِين عن مغزاها ،ذلك ما يندرج في مسمّى تفسير القرآن بالقرآن ،وهو في أوّل درجة من درجات التفسير بالمأثور .

وشيء آخر لا بدّ من تأكيده حينما يكون الكلام عن ترتيب المصحف ،فالّذي عليه الإجماع أنّ ترتيب المصحف توقيفي وليس توفيقيا من اجتهاد الصحابة ،ذلك الترتيب عليه المصحف كما تلقّاه محمّد ـــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــ عن جبريل ،وهو ما عليه المصحف منذ أن جُمع الجَمْعة الأولى والجَمعة الثّانية ،دون وجود معارض من الصحابة ومَن بعدهم .

وإن في هذا التّرتيب ما يدعو إلى التّدبر ،والنّظر المتكرِّر لمعرفة كثير من الأسرار التي تكمن في تتابع الآيات ،وقد يظنّ الظانّون أن لا شيء يَجمع بينها ،ولا رابط يربطها ،ولكنّ العارفين لمسالك القرآن ،المفتوحَ عليهم بفواتح الرحمن قد يدركون من تلك الأسرار ما يبهر العقول،وتلين عندها جلود الخاشعين ،وتنكسر لها أعناق المتألّهين ،فذلك الترتيب هو الذي حلّاها بحلية الجمال الفني ،وأعطاها تلك الروعة البيانية ،فاستحقّ بذلك أن يكون هذا الكتاب معجزا،وتلك هي صفته الأولى التي بها جميل البقاء،وعظيم الثناء ﴿قٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ ۝١﴾ [ق] .

ولو حُقّ لنا أن نرتّبه ذلك التّرتيب الّذي يراعى فيه الموضوعات ،فلن يختلف حينها القرآن عن سائر الكتب البشريّة أو تلك الكتب المقدّسة الّتي حرّفت ،فكأنْ يُرتَّب وفق الأبواب والفصول ،فالقرآن لم يترل ليكون كتابا دراسيّا ،ترتّب مواضيعه ترتيبا أكاديميّا،تُرصَف فيه المعلومات رَصْفا وتُنضد فيه الأفكار نضْدا ،فشأن القرآن يختلف تماما ،ويقال لهؤلاء :لـــِم حرصكم على كتاب الله أن يكون بترتيب كتاب العهدين،فبين كتب المدرسة وتلك الكتب المقدسة وبين القرآن بَوْن شاسع ،فلِم التأثّر في كلّ شيء بآراء مَن لا يرجو لكتاب الله وقارا من المستشرقين وغيرهم ؟

لنتدبّر ما يقوله الخولي في هذا النّص:"فيبدو للنّاظر أن تفسيره سورا وأجزاء لا يمكّن من الفهم الدّقيق ،والإدراك الصحيح ،لمعانيه وأغراضه ،إلا إن وقف المفسّر عند الموضوع ليستكمله

في القرآن ويستقصيه إحصاء ،فيَرُدّ أوّله إلى آخره ،ويفهم لاحقَه بسابقه .."[1] فالخولي قد جانبه الصّواب ،وما ذكَرْتُه عن التّفاسير التي أبانت من معاني القرآن مالا غنى عنه ،ولو رجعنا إلى القرآن نفسه لألفينا الخلل واضحا في نظرية الخولي،فالله ـــــ عزّ وجلّ ـــــ يقول: ﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾ [الإسراء/106] فالقرآن عند نزول هذه الآية كان ما يزال يترل مفرَّقا ،ولم يكن القرآن بعدُ مكتمل النّزول ،ولم يَحْوِه مصحف واحد ،وقد تكون ـــــ لا محالة ـــــ الآيات ذات الموضوع الواحد لم يكتمل نزولها ،ومع ذلك كان يترل القرآن والنّاس يفهمونه،وتُشَنَّف الآذانُ بسماعه،فهل يكون فهم القرآن بذلك النّزول المفرّق فهما مختلا يفتقر إلى الدقّة.

أمّا قوله :" فجملة القول أن ترتيب القرآن في المصحف قد ترك وحدة الموضوع لم يلتزمها مطلقا ؛وقد ترك التّرتيب الزّمني لظهور الآيات لم يحتفظ به أبدا ؛وقد فرق الحديث عن الشيء الواحد والموضوع الواحد ،في سياقات متعدّدة ،ومقامات مختلفة ظهرت في ظروف مختلفة ..."[2]

فتحامله على التفاسير افتياتٌ منه غير مُبرَّر ،خصوصا إذا عرفنا أنّه ما كان يقتات إلا على موائد هؤلاء المفسّرين السّابقين،وشعارُه دوما "أوّل التّجديد قتل القديم بحثا"[3] ،ولست أبالغ إذا قلت في ذلك إنّه تجنٍ لا يقبل من مثله ،وقد تنبّه نصر حامد أبو زيد إلى هذا الأمر ،وخلُص إلى أنّه كان "من المتوقّع من الشيخ أمين الخولي ـــــ وقد انطلق من مفهوم أنّ القرآن هو نصٌّ العربيّة الأكبر وأثرها الفنيُّ الأقدس ـــــ أن يطرح منهجا لدراسة النّص دراسة فنية أدبيّة في بنيته الرّاهنة ،بصرف النّظر عن كيفية تركُّبِها من الوجهة التّاريخيّة "[1] ؛ هذا ،وإن كان لفكرته في التّفسير الموضوعي للقرآن كبير الأثر في طرح الفهم الشامل لتلك الآيات التي يجمعها موضوع واحد ،وقد مال إليه كثير من علماء العصر كباقر الصّدر ،والشّيخ الغزالي تنظيرا وتطبيقا .

---

[1] مناهج التّجديد ،ص 305 .

[2] المرجع نفسه ،ص 305 .

[3] مناهج التّجديد ،ص 302 .

[1] أدبية النّص القرآني ،ص 50 .

لا يصح أن نقترح ترتيبا جديدا ولو كان ذلك مجرد افتراض ،لأن القرآن لا اجتهاد فيه،ولا يمكن اعتقاد أنّ غيره أفضل منه ،وما يدندن حوله المستشرقون وأتباعهم من المسلمين من أفضلية ترتيب القرآن وفق النزول لأنّه يُمكِّننا من فهم ملابسات القرآن ،وما كان عليه الناس حال نزول القرآن ،فذلك لا يبرّر الحاجة إليه ،لما أهمله النّاس عبر تلك القرون ،وهم يعرفونه أحسن ممّن جاء بعدهم ،والخولي إن تكلّم عن هذا الترتيب وفق نزوله ،فإنّه لم يقصد ترتيبه أصالة،وإنّما أراد ترتيبا آخر يتعلّق بموضوعات القرآن.

تلك هي أهمّ منطلقاته في نقد التّفاسير القديمة والحديثة ،التي لم ير فيها ما يراه أنسب لجوهر القرآن ولا خادما لأغراضه الحقيقية،وليس في الاستمرار على منوالها ما يخدم مقاصد القرآن ، قد يرى في بعضها خروجا عن جوهره المتمثّل أصالة في عربيته ،لا يخفي مدى تأثّره بالإمام الأستاذ محمّد عبده ،ولعلّه هو من ألهمه كثيرا من أفكاره التّجديدية في إطارها العام لا غير،ومع ذلك كان يرى في تفسير القرآن فوق ما كان يقصد إليه أستاذه في المدرسة الإصلاحية الذي كانت خِطّته في التّفسير كشف الجانب الهدائي في القرآن،لأنه الغرض الأوّل والأهمّ فيه،فأمين الخولي لا يعترض عليه في إبراز هذه الخَصيصة ولكنّها ليست هي الغرض الأوّل ولا المقصد الأسمى ،"بل إنّ قبل ذلك كلّه مقصدا أسبق،وغرضا أبعد ،تنشعب عنه الأغراض المختلفة ،وتقوم عليه المقاصد المتعدّدة ؛ولا بدّ من الوفاء به قبل تحقيق أي مقصد آخر ،سواء أكان ذلك المقصد الآخر ،علميّا أم عمليّا ،دينيّا أم دنيويّا .. وذلك المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو النّظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر،وأثرها الأدبى الأعظم ،فهو الكتاب الذي أَخْلَد العربية وحَمَى كيانها ."[1]

ذلك هو الجانب الّذي لفت نظره في إدراك عظمة القرآن ،أدرك من خلاله الخطّة المثلى والمنهج الأعلى في دراسة القرآن ،بما يجلّي عن عربيته ،ولا طريقة تضاهي الدرس الأدبي ،فهو يتقدّم سائر المناهج القرائية الأخرى ،والدرسُ الأدبي للقرآن أعلى مراتب التّأويل ،وتلك مهمّة

---

[1] مناهج التّجديد ،ص303 .

توكل إلى كلّ من له القدرة على تمثّلها ،مهما كانت عقيدته ،وكيفما كان غرضه ،فليس الغرض الأوّل هو الاهتداء ،"بل هي ما يجب أن يقوم به الدّارسون أولا ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه ،أو انطوت على نقيض ما يردّده المسلمون الّذين يعدونه كتابهم المقدّس؛**فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس** ،سواء أَنَظر إليه النّاظر على أنّه كذلك في الدّين أم لا."[2]

ويقول أيضا :" لو لم يكن في حيوية الدّين إلا تقدير ما لفن القول من أثر في إحياء مشاعر الأمّة ،لكفى ذلك في أن تكون الغاية من مدارسة هذا الفن ،ليست دينيّة اعتقادية ،على غرار ما كانت عليه في الماضين ."[3]

لا يهمه الجانب اللاهوتي في الدّرس القرآني ،ولا إبراز الإعجاز الأدبي؛"وبقي بعد ذلك أن ننظر إلى فنيّة هذا الكتاب ،من حيث هو كتاب العربية الأكبر،وأثرها الأشهر ،الّذي عرف له أدباؤها ما عرفوا ،خلال الأجيال التي قطعها إلينا .سننظر إلى هذا الكتاب من حيث هو الأثر الأدبي العربي ،الّذي ينظر في تقديره صاحب هذا اللسان العربي بعروبته ،ولغته ،وذوقه ،وفنّه،لا بشيء غير هذا .."[4]

فتلك نظرة جديدة للقرآن ، لم يُسبق إليها ،فلَئِن عَرفت بعض التّفاسير القديمة اللّون البلاغي أو اللّغوي في تناول الدرس القرآني ،إلا أن الأخذ بذلك اللّون من التفاسير بمثل هذا الاعتبار الجديد الّذي لا يرى أثناء التّفسير إلا الجانب الفني ،فذلك ما لم ينفرد به أحد قبله ،وفتح الباب على مصراعيه للولوج إلى القرآن دون قيد أو شرط ،ودون مراعاة أصول التفسير التي قيّدها كتب التفسير وعلوم القرآن ،إلا شرطا واحدا هو تمثّل هذه اللّغة ،ولعلّ في خطته تلك ما يؤكّد ما ذهب إليه بعض الباحثين من أنّه هو رائد الدرس الهرمنيوطيقي بالعربية متجاوزا القراءات السابقة، يقول عبد الجبار الرّفاعي:"إن فرادة الشيخ أمين الخولي تظهر في محاولته الرائدة بتوطين

---

(2) المرجع نفسه ،ص 304 .

(3) أمين الخولي ،فن القول ،1996 ـــــ مطبعة دار الكتب المصرية ـــــ القاهرة ،ص 208 .

(4) فن القول ،ص 216 .

الِهرمنيوطيقا والمناهج الجديدة في تفسير النصوص الدينية ،في المجال التداولي العربي. وبعد استقراء وتتبّع يمكن القول إن الخولي هو أول هرمنيوطيقي بالعربية ، وربما في عالم الإسلام. إذ لا أعرف أحدًا سبقه إلى ذلك "[1] ،تلك إذن هي بداية الهرمونيطيقا في الدّراسة الأدبيّة للنّص القرآني .

فهو يترّل كلام الله مترلة كلام البشر،بحكم أنّه جاء وفق سَنن كلام العرب ،فهو عنده يجري مجرى أيّ خطاب من احتوائه على عناصر الخطاب ،من خطاب ومخاطب ومتكلّم ،وكل عوامل التأثر والتأثير بين أركان الخطاب المعروفة ،وذكر نفور المتقدّمين من التحدّث في النّص القرآني بذكر المتكلّم وحاله ،وما إلى ذلك ،ظنا منه أنّهم ما علقت همّتهم إلا بالقرآن وما يقوم بخدمته،وإبراز إعجازه وخصائصه البيانية دون الالتفات إلى الآثار الأدبية الأخرى ،"وما كانت تلك بحائلة دون النّظر في حال المتكلّمين من أصحاب الأدب ،وفهم ما يجري عليه تصرّفهم ثمّ القول في الكتاب بمثل ما يقال في سواه ،ما دام مُترله قد أجراه على سَنَن العرب في كلامها،فاتّخذ له لغتها ،وأجراه على متناول عقلها ،وبأسلوب أدبها ،وعاجز به أهلها ،وهو طراز من كلامهم،قد تألّف من حروف هجائهم ،وصيغ على غرار جملهم ،وأسلوب فنّهم ،ولم يجئ في ذلك بشيء من غير ما يعرفون ويألفون ،فدار فيه الحديث ،على ما يمكن أن يدور عليه بين متحدّثين منهم،دون أن يخلّ بألوهيّة قائله ،وبشريّة سامعه المتحدّين به ."[1]

تلك إذن هي بداية الهرمونيطيقا في الدّراسة الأدبيّة للنّص القرآني ،ولعلّ أن يكون بفعل تأثّر الخولي بالمستشرق شلايرماخر ـــــ ذكرته سابقا ـــــ في هذا الجانب الخطير ،يقول عنه نصر أبو زيد:"يمثّل المفكّر الألماني شليرماخر (1843م) الموقف الكلاسيكي بالنّسبة للهرمنيوطيقا .ويعود إليه الفضل في أنّه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علما أو فنا لعملية الفهم وشروطها في تحليل النّصوص ؛ وتقوم تأويلية شليرماخر على أساس أنّ النّص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلّف إلى القارئ .وبالتالي فهو يشير ـــــ في جانبه اللغوي ـــــ إلى اللغة

---

[1] العدد 63 ـ 64/صيف وخريف 2015 ،(مجلة قضايا إسلامية معاصرة)،نقلا عن http://al-aalem.com موقع العالم الجديد.

[1] فن القول ،ص 261 - 262 .

بكاملها ..وعلى ذلك لا بدّ من قيام "**علم**" أو "**فن**" يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إلى الفهم.وينطلق شليرماخر لوضع قواعد الفهم من تصوّره لجانبيّ النّص ،**اللغوي والنّفسي** ."[2]

ولست أوافق الباحث عمر حسن قيّام[3] على نفيه لتلك العلاقة الفكرية ،ولا يعني أنّ عدم إشارة أبو زيد إلى تلك العلاقة تعني عدم التأثّر ،وإن التحليل الدّقيق لكلام الخولي مقارنة مع بعض الأفكار المشار لشلايرماخر تقودنا إلى إلى تأكيد التأثّر ،مع ما سبق من كلام د. حيدر،وما توصّل إليه الأستاذ عبد الجبار الرفاعي من وجود آثار الهرمنيوطيقا في فكر الخولي،وقد صادف رأيي في هذه المسألة مع ما قرأته من ومضة ألمعت إلى مقال الرّفاعي وقد ذكرته قبلُ ؛وذلك الأثر الاستشراقي تحدّث عنه قبل ذلك كلّه سالم أحمد محمّد ،وقد استشهد بكلامه حسن القيّام ـــــــ ولا يضيره اعتراضه ـــــــ ،وسالم أحمد باحث محقّق لا يرمي بالكلام على عواهنه،ويؤكّد على أنّ الخولي قام :" في التفسير الأدبي للقرآن بتوظيف منتجات الثقافة الغربيّة وخاصّة تراث التأويل ـــــــ أو الهرمنيوطيقا ـــــــ وذلك من أجل إخضاع النّص للعقل "،ثمّ يصرّح بتأثره المباشر بشلايرماخر،"وهذا التّفسير يرتكز عند الخولي على اعتبار الأهميّة للجانب اللغويّ،والجانب النّفسي لمبدع النّص الأصلي ،وفي هذا يبدو الخولي متأثّرا بشلايرماخر"[1].

و لا أذهب بعيدا إذا قلت لولا تلك الرحلة إلى ألمانيا وإيطاليا لما أبدأ ولا أعاد في الدرس القرآني بالشّكل الّذي ذهب إليه،على الرّغم من تأثّره السّابق بمحمّد عبده في الفكرة الإصلاحية على وجه الإجمال لا التّفصيل ،فعنايته بالدرس القرآني بدأ من هناك ،والمنهج الذّي اختاره أخذه من هناك،بعيدا عن منهج محمّد عبده الّذي كان مَهُوسا بإصلاح الأمّة من كلّ النّواحي ،وفي جميع أقطارها دون قصر ذلك على مصر وحدها ،أمّا الخولي فقد قصر عنايته أوّلا على العرب إذ كلام الله عربيّ ،ولعلّه أوّل من تلفّظ بهذه العبارات :"**فالقرآن كتاب الفنّ العربي الأقدس**" و"**كتاب العربية الأكبر،وأثرها الأعظم** " و"**الدّراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد**"،ثمّ انصبت عنايته بعمل

---

(2) نصر أ بو زيد ،إشكاليات القراءة ،وآليات التأويل ،ط الخامسة ،1999،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،ص 20 .

(3) أدبية النّص القرآني ،ص 52 .

(1) أدبية النّص القرآني ،ص 51 .

المصريين في فن البلاغة الّذي قصد إلى تجديده ،وهو ظاهر التأثّر فيه بالمستشرق الألماني **أوجوست فون ميارن Mehren** الّذي ألّف كتاب (**البلاغة العربية**) ركّز فيه على دور مصر في البلاغة العربية ,وللخولي في بحثه عن تجديد البلاغة العنوان الفرعي التالي :" **مصر في تاريخ البلاغة** " ،إنّها آثار استشراقية ظاهرة ؛والقابلية لفكر هؤلاء غلبت على كثير ممّن ذهب إلى أوربا في تلك الأيام تأثّرا ظاهرا أو باطنا ،كثيرا أو قليلا ،وكما قال ابن خلدون :" المغلوب مولَع بتقليد الغالب"،أو كما قال مالك بن نبي"القابلية للاستعمار" ،وتلك أحوال قاسية على عقول من خالط تلك الأمم ،والخولي رغم قوّة شخصيته واعتزازه بدينه وعروبته ،وقوّة تكوينه العلمي،ومعرفته الواعية بما يحيط به ،إلا أنه تأثّر بتلك المناهج التي ذخرت بها الحياة العلمية بأوربا ،ولاغرو فقد بهرت عقول من سبقه إلى تلك البلاد ؛وربّما أدرك ما لم يدركه من قبله كرفاعة الطهطاوي وخير الدّين التونسي ومحمّد عبده ،لأنّ الدراسات الاستشراقية على عهده قد تطوّرت كثيرا .

بقدر ما لنظرية الخولي في التفسير من الصّلة بالماضي وتراثه العتيق الّذي لامس شغاف البيان في القرآن الكريم ،بقدر ما لفكره من جذور تأخذه بحظّ وافر من الفلسفة الغربيّة،فاستوى طرفاه ،فأضحى في مجال الدرس الأدبي في الدّراسات القرآنية أو الأدبية ، مصدرا لمن آثر منهج الماضين بشيء من الابتكار والتجديد والحذر في الآن نفسه من اجترار الماضي دون تمحيص ؛من هؤلاء عائشة بنت الشاطئ التي تأثرت به كثيرا ولكن بتمحيص افلتت به من عواطب وقع فيها خلف الله ،"فبنت الشاطئ لم تأخذ هي وغيرها من منهج أستاذها سوى ما يتعلّق بالنّص وحده ،من أصغر عنصر فيه إلى وحدته الكلية الجامعة ،وهي الجوانب الإجرائية الظاهرة الّتي لا ضرر من الأخذ بها على الإطلاق ،في القرآن وغيره ،وهي موجودة عند القدماء"[1]؛ كما هو أثير كثير من الحداثيين كنصر أبوزيد الذي يستعمل مصطلحاته،ويصدع بالكثير من أفكاره التّجديديّة ،وإن فاته بعضها ،فحينما قال :"وقد احتجّ أمين الخولي لهذا المنهج على أنّه المنهج الوحيد القادر على

---

[1] الحسن بوتبيا ،القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي ، ط الأولى ،2010م ،المطبعة والورّاقة الوطنية ،ص 52 .

شرح إعجاز القرآن "[2]،فالصحيح أنّه ما كان يحرص على إظهار إعجاز القرآن،ولم يكن هو هدفه ،ولم ير التقيّد بما كان عليه السّابقون ،ولا ـــــ بما أسماه ـــــــ اللاهوتيه ،ولكنّه لا يمانع على إدراك ذلك الإعجاز إن كان عفوا،"ولقد ننتهي نحن في طلاقتنا الفنيّة ،إلى تقرير هذا الإعجاز ،فيكون ذلك خيرا ،يزيده فضلا وحسنا أنّه ليس إيحاء الأوّلين ،ولا تلقين التدين التقليدي ،وذلك خير ما يحب القرآن أن يكون رأيا فيه ودينا ."[3]

وحاول أن يصنع مع القرآن شيئا جديدا ،وأن يدرسه بالكيفية التي اختارها ،وجال مع القرآن تلك الجولات التي كان يذيعها عبر إذاعة جمهورية مصر العربية ،ليلقي على الناس تجربته الجديدة في بيان القرآن وما يحمله من المعاني بروح أدبية وفنيّة ،ولكن صنيعه لم يكن على مستوى ما نظّر له عبر أفكاره التجديدية في التفسير والبلاغة ،ولا يستطيع أحد أن يقول عكس هذا القول،وها هي تلميذته الوفية بنت الشاطئ[*] ،تنهج طَرَفا من منهجه وإذا بها تصنع ما لم يصنعه شيخها في كتابها الإعجاز البياني للقرآن ،ولكنّها لم تتخطَ جهود الماضين.

ولا يمكن أن يتجاوز الباحثون تلك المعالم التّجديدية في فني التفسير والأدب ،وما قد يعتبر نقصا ومثلبة ،أو تجاوزا لحقّ ،وتنصّلا عن قديم أثير ،فهو في حقّ مثله لا يعدو أن يكون اجتهادا ،ولا محالة سيكون ذلك الاجتهاد موضع خطأ يستوجب الأجر مع التجاوز ،ولا يضيره ان يكون قد عجز عن تحقيق المنهج الّذي رسم خطوطه ونسج خيوطه ،فقد سبق له أن اعتذر،على ما قاله احميدة النّيفر"إذا لم ينجز تفسيرا قائما على هذا المنهج بل أعلن في أكثر من مناسبة أنّ الأمر في غاية الدّقّة و التعقيد.."[1]

---

[2] نصر أبو زيد ،القراءات الأدبية للقرآن:إشكالياتها قديما وحديثا ،ص148 ؛ نقلا عن عمر حسن القيّام ،أدبيّة النّص القرآني ،ط الأولى 1432ه/2011م ،مكتبة التوزيع في العالم العربي ،بيروت ـــــ لبنان،ص 47 .

[3] فن القول ،ص 219 .

[*] وهي في الآن نفسه زوجته ـــ رحمها الله رحمة واسعة ـــ ،وقد خلّفت إنتاجا نفيسا في الدراسات الأدبية والقرآنية .

[1] الإنسان والقرآن وجها لوجه ،124 .

يمكن تلخيص منهجه التجديدي في التفسير البياني أو الأدبي للقرآن الكريم في التزام الخصائص الثلاثة المحصورة في :

1 ـــــــ ربط القرآن ببيئته الثقافية والماديّة ،وهو ما يمكن تسميته بالخاصية التاريخية اللغوية ،وبلغة أركون القراءة التاريخية الأنتروبولوجية .

2 ـــــــــ توظيف علوم القرآن من مثل تاريخ نزوله وترتيبه وناسخه ومنسوخه بهدف بالتوصّل إلى فهم " أمثل" للقرآن.

3 ـــــــــ ترتيب مقاطع القرآن وإعادة تصنيفها وإحصائها وفق مواضيع محددّة ،لأنّ القرآن لم يرتّب حسب موضوعات .[2]

الفصل الثّاني

الاجتهاد والتّجديد في تأويل النّص القرآني

[2] عبد المجيد خليقي ،قراءة النّص الدّيني عند محمّد أركون ،ط الأولى ،2010م،منتدى المعارف ،لبنان ،ص 57.

الحداثيون العقلانيون

(هُوِيّة ومراجع ومعالم)

1 ـ محمّد أركون

2 ـ نصر أبو زيد

تمهيد

لا يمكن لمن يريد دراسة تاريخ الفكر الإسلامي الحديث ، أن يتغاضى عن دراسة الفكر الحداثي ،الذي استطاع أن يصنع لنفسه مجالا واسعا في الأمّة الإسلامية ،ينشر فيه أصحابُه ما يرونه من أفكار حداثية تنويرية ،دون أن يهملوا في كثير من الأحيان تلك الصّبغة الإسلامية التي لا يمكن التّخلي عنها ولو بشكل ظاهريّ ،لأنّهم لم ينْسَوا أنّهم ينتمون إلى دائرة اجتماعية لا ينكرون خصائصها الثقافية والدّينية ؛ذلك ما جعلهم ينخرطون في عالم الإسلاميات ؛وإن كانت تخصّصاتهم لا تمتّ بصلة إلى الدّراسات الشّرعية عكس ما قيل سابقا عن الإصلاحيين،فدراستهم دينية بالدّرجة الأولى درسوها في جامع الأزهر أو جامع الزيتونة أو في مدرسة القضاء الشّرعي ، وفي غيرها من المدارس والمعاهد الدّينية ،وما عُرف عند الإصلاحيين من المعارف العقلية ،

والثّقافة العصرية ،إنّما كانت بجهودهم الخاصّة واحتكاكهم بأهل الفكر من المسلمين وسِواهم من المستشرقين والفلاسفة والأدباء الأوربيين ورجال الفكر عموما .

ويمكن تصوير ذلك الاختلاف بين هذين التيارين التّجديديين في إطار التّطوّر الذي صاحب ظروفا شتّى للمجتمعات الإسلامية ،من سياسية وفكريّة واجتماعيّة ،"لقد تطوّر الخطاب الإصلاحي التّجديدي في سياق مخصوص يباين ذاك الّذي انبثق في سياقه خطاب المفكّرين الجدد .السياق الإصلاحي مرتبط بعلاقة مخصوصة مع الآخر الغربي قوامها العلاقة المتوتّرة بين الشرق المستعمَر والغرب المستعمِر ،والفكر الإصلاحي مشدود إلى النّظرة التي صوّبها الآخر للذّات المسلمة .

أمّا الخطاب التّجديديّ فقد انبثق في سياق تاريخي مغاير ؛إنّه سياق دول صارت مستقلّة ولكنّها في الغالب ضحية أنظمة استبداديّة تخشى كلّ مترع للإصلاح يتجاوزها أو يعارضها."[1]

فهؤلاء الحداثيون تعلّقت عقولهم بما حدث في أوربا من التّحوّل الجذري نحو النّهضة والتّطوّر بعد سيطرة الكنيسة ورجال الدّين ،وكأنّهم نظروا إلى ما وصلت إليه أوربا من التطوّر في مجال الحريات والدّيمقراطية والمساواة والعدل بعين الإعجاب،فربطوا آنذاك ما عليه أمّتُهم من التّخلّف بالدّين ،والمؤسّسات الدّينية ،ورجال الدّين ،والتّراث الدّيني ، فالأمّة في اعتقادهم وقعت في سجن النّص قرونا،فالنّصية عندهم تعني اللّاعقلانية ؛فهي في مثل هذا التّخلّف كحال أوربا في القرون الوسطى ،فكانت نجاتهم بزحزحة déplacement الدّين عن الحياة الخاصّة والعامّة ،فإن كان من شيء يستحق البقاء ،فليكن عبادةً طَقْسية ،أو مسكنةً خُلقية تظهر على معتنقيه في لحظات عابرة،ثمّ إذا رجعنا إلى قلب الحياة بأحوالها الثائرة كالبُركان ،وقضاياها الشائكة ، في شؤون السياسة ،والاقتصاد ،والثقافة ،والاجتماع فلا دخل للإسلام في النّظر أوالتفكير في علاجها والحكم لها أو عليها،وإصدار ما يناسبها من التشريعات ،فتلك وظيفة العقل لا وظيفة

---

[1] الإسلام المجدّدين ،ص 30 – 31 .

الوحي؛لا قداسة للأديان،ولا قيمة للتّراث،فكلُّ شيء نسبيّ قد يتغيّر بين الفَيْنة والفَيْنة،فالثّوابت الدّينية ليس لها حقيقة إلّا في عقول أصحابها .

حتّى يتحقّق لهم هدفُهم في تغيير الأوضاع ،جدّدوا آليات التّغيير باستيراد المناهج الفلسفية،والمفاهيم الغربية ،للتّعامل مع النّصوص الدّينية ،قصْدَ الوصول إلى النتائج التي تحققّت في الغرب بعد عصر التنوير ،تماثلها حذو القُذَّة بالقُذَّة؛لمـــّا كانت حداثةُ المنتسبين إلى الإسلام موصولةً بحداثة الغرب،أعقبت دراساتُهم نتائج مذهلة وصادمة،متناقضةٌ مع الموروث الإسلامي ، لأنّها تعترض على المقدّس ،وتشكّك في الوحي ،وتهزأ بالموروث الفقهيّ جملة وتفصيلا.

عرفت السّاحة الإسلامية أسماء لامعة للحداثيين،من ذوي الشهادات العلمية العالية ، بتخصصات مختلفة،أدبية وفلسفية،وفي مجال التاريخ،والهندسة والكيمياء وغيرها ،وقد اشتهر من هؤلاء الحداثيين عدد كثيرٌ ،ولكنّ أصحاب المدارس الفكرية عبر العالم الإسلامي قليل ،منهم محمّد أركون الجزائري ،ونصر أبو زيد المصري،وعبد المجيد الشّرفي التّونسي ،ومحمّد عابد الجابري المغربي،فهؤلاء استطاعوا أن يصنعوا موجة فكرية عبر العالمين العربي والإسلامي من خلال مؤلفاتهم وتلاميذهم،دون أن ننسى فضل الرحمن الباكستاني،وعبد الكريم سروش الفارسي،ومحمّد شحرور السّوري،فهؤلاء جميعا وإنْ جمعتهم راية الحداثة فإنّ لكلّ واحد منهم طريقته في مواجهة التّراث .

اكتفيت في بحثي بدراسة نموذجين اثنين من هؤلاء الحداثيين ،وهما محمّد أركون ،ونصر أبو زيد ،لما لهما من النّظرات الحداثية حول النّص القرآني،وتلك هي القراءة الجديدة التي أظهرا معالمـــَها الحداثية من خلال كتاباتهما المنتشرة على أوسع نطاق،وبشتّى لغات العالم .

المبحث الأوّل : محمّد أركون:

الأستاذ محمّد أركون شخصية عالمية بارزة ،ترك بصماته الفكرية في مجالات معرفية خاض غمارها عبر سنوات طويلة من عمره ،وأحدث حِراكا فكريّا اصطرعت فيه آراء المخالفين والموافقين،واقتحم مجالات المفكَّر فيه (le pensé)،واللامفكَّر فيه(l'impensé) ،وكان جريئا في

إبداء آرائه ،ويَعتبر نفسه أوّل من فتح باب الإسلاميات التّطبيقية l'islamologie appliquée،لأنّه يرى فيها المنهج الصّحيح في دراسة الإسلام،في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية وهي خطابٌ غربيٌّ حول الإسلام ؛والإسلامياتl'islamologie خطاب يسعى إلى العقلانية في دراسة الإسلام،فهو بمنهجه كان يسعى إلى إعادة قراءة القرآن وفق آليات علم الألسنيات والانتروبولوجيا وعلم النّقد التّاريخي المقارن ،وغيرها ممّا أتيح له من المناهج ،فهي إذن قراءة جديدة وفق المعطيات المعرفية المعاصـــــرة،بعيدا ـــــــ عمّا أسماه ـــــــ التّفسير الوحشي exégèse sauvage ، وكان دومـــــــا ـــــــ يقول رشيد بن زين ـــــــ يُخضع الدّين لِ"**لعقل الاستفهامي** "،فاستمر على ذلك المِنْوال من النّشاط الفكريّ ،فما بَرِح يتركُ هذه الدنيا إلا وقد ترك مؤلفات كثيرة ،تنتظر من يفتح مغاليقها وما أكثرها،ويستشف أسرارها؛وقد تكون دراستي ضمن تلك المحاولات المتواضعة ..

والتّعرّف على شخصية أركون سيكون عبْر المحطّات الآتية:

أ)ترجمته:

ولد محمّد أركون عام 1928م في تاوريرت ميمون ،وهي دشرة في منطقة القبائل الكبرى من عرش بني يني ،ومن عائلة متواضعة ،درس المرحلة الابتدائية في قريته ،ثمّ انتقل إلى عين الأربعاء آنذاك كانت تابعة لمقاطعة وهران ،والآن تابعة لولاية عين تموشنت ،حيث كان والده يشتغل في التّجارة ؛وتلك الرحلات التي عاشها أثّرت في نفسه وخلّفت فيها ذكريات كثيرة قاسية أحيانا وحانية أحيانا أخرى ،وإنّ تميُّزَه في الدراسة بكوليجcollège الآباء البِيض بأربعا بني يني ،مكّنه من تَلَقي منحة ليواصل دراسته الثّانوية،فانتقل إلى ثانويّة "**لاموريسيير**" ـــــــ ثانوية باستور بعد الاستقلال ـــــــ ،ثمّ بعدها ينتقل من وهران إلى الجزائر حيث سيواصل دراسته الجامعية ،وكان يطمح في دراسة اللغة العربية وإذا به يفاجأ ،بل ويتألّم عندما علم بأنّها لا تدرّس في هذه الجامعة ،واحتجّ على ذلك كثيرا وأبلغ صوته إلى كبار المسؤولين،ولكنّ أمله لم يتحقّق في بلده ،فانتقل بعد أن أحرز شهادة الليسانس ،إلى فرنسا ليواصل الدراسات العليا بالسوربون،حيث

أحرز حصّل على شهادة الأستاذية في اللّغة العربية وآدابها ؛هناك التقى بكبار الأساتذة والمفكّرين ،وببعض الوجوه اللّامعة في عالم الاستشراق كـ**لويس** ماسينيون Louis Massignon،وريجيس بلاشيرRegis Blachère،وربيربرونشريغ Robert Brunschwigوهنري لاوست ،Henri Laoust ؛ثمّ أخذ يتدرّج في مدارج الشّهادات والتّعليم ، وكان موضوع رسالته في الدّكتوراه حول فكر مسكويه ،وتقدّم فيها بنجاح عام 1969 ،والرّسالة نشرت بعد ذلك بعنوان"**نزعة الأنسنة في الفكر العربي**" عام 1982 .[1]

وكان يتنقّل عبر جامعات العالم ،مدرّسا ومحاضرا زائرا،بعدّة لغات كالإنجليزية والألمانية والفرنسية والعربيّة،وله تأثير على كثير من المتابعين لإنتاجه الفكري ،خاصّة في المغرب والجزائر بلدان الخليج ،وغيرها من الدّول ؛وغالب محاضراته في الإسلاميات ؛كما أجريت معه كثير من الحوارات وشارك في كثير من النّدوات الفكرية مع كبار المفكّرين ؛وكان عضوا في الكثير من المؤسسات العلمية في شتّى بقاع العالم ،كما تلقى تشريفات كثيرة في فرنسا وخارجها .

له مؤلفات كثيرة ،أغلبها باللغة الفرنسية وقد ترجم الكثير منها إلى اللغة العربية تلميذه الوفيّ هاشم صالح منها:

1 ـ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ،2 ـ نزعة الأنسنة في الفكر العربي ،3 ـ تحرير الوعي الإسلامي ،4 ـ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ،5 ـ الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر،6 ـ الإسلام الأخلاق والسياسة ،7 ـ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ،8 ـ الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ،9 ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،10 ـ الفكر الإسلامي قراءة علمية ،11 ـ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ،12 ـ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل

---

[1] المفكّرون الجدد ،ص 87 ـ 90 ؛ينظر محمّد أركون، التشكيل البشري للإسلام (مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل) ،ط الأولى ،2013 م ،المركز الثقافي ،الدّار البيضاء ـــــ المغرب ،ص 9 ـ 20 ،أثناء اطلاعي على ما في هذين الكتابين صححت الكثير من أسماء الأماكن ،مع تصويب بعض المعلومات التي لها خصوصية جزائرية ،من لم يعرف تاريخها وثقافتها فليس بإمكانه التعبير عنها بشكل مطابق لما في الواقع الجزائري .

الخطاب الدّيني ،13 ـ الإسلام أصالة وممارسة (ت.خليل أحمد) ،15 ـ التشكيل البشري للإسلام (مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل) .

وقد أقيمت ندوات حول فكره نحو ندوة نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان (**محمّد أركون: المفكّر والباحث والإنسان**)؛بالإضافة إلى عشرات الدّراسات حول فكره.

توفي في 14 سبتمبر2010 م عن عمر ناهز 82 عاما ودفن في المغرب.

ب)جذوره الفكريّة:

ليس أمرا سهلا أن يتكلّم الباحث عن الجذور الفكريّة ،لمفكّر مثل أركون ،لِما يُعرف ـــــ عن طريق أركون نفسه ـــــــ من المنعرجات النّفسية التي تعاقبت عليه أثناء تلك الرّحلات المتكرّرة،سواء الجسمية أو الفكرية ،ولعل من أهمّها أن يصادف بعد خروجه من قريته ناسا يتكلّمون بلغة لا يعرفها و لم يتكلّم بها من قبل إنّها العامية ،وأن يدخل إلى الكنائس أو بعض البِيَع (شْنوغة = synagogue la) فيجد فيها ما يثير امْتِعاضَه من تلك الصّرامة التي كانت لدى المجتمع الجزائري في المنع البات للولوج إلى تلك الأماكن التي تحمل صفة الكفر وتحوي داخلها الكافرين ،وكذلك تأثّره بتلك الكلمة القاسية التي واجهه بها والدُ مولود معمري ـــــ الكاتب المعروف ـــــ ،بعد إلقائه محاضرة عن المرأة دون أن يستأذن منه ،كون والد معمري لـــَمِين انْتَدَرتْ ـــــ أي أمين القرية ـــــ الّذي له الكلمة الأولى ،فما وبّخه إلا ليذكّره بمستوى عائلته الأقل أهمية مقارنة بعائلة معمري وهي في الجهة العليا ،فهو من أعلى القرية أمّا أركون فمن أسفلها لأنّه من الأغراب ؛هذه الحادثة يتحدّث عنها كثيرا ،ويذكر أن تلك الكلمات الجارحة بصراخها القويّ ما يزال يترددّ رَجعُها في أذنيه بعد مرور عشرات السنين؛وحادثة أخرى كانت شديدة على نفسه،أثارت حفيظته بل ورفع عقيرته محتجّا ،و ما صدّق أن لا يكون للّغة العربية نصيبها من التّدريس في جامعة الجزائر وهي في عقر دارها ،في الوقت الّذي كانت تدرّس فيها الإنجليزية والألمانية والفرنسية وغيرها ،احتج على ذلك كثيرا ممّا أثار عليه مشاكل كثيرة .

لا ينبغي أن ينسى الباحث أشياء متناقضة ،ارتبطت بتكوينه الفكري ،أولهما حفظه القرآن عن ظهر قلب ،ثمّ دراسته عند الآباء البيض ،ودراسته في المدرسة الفرنسة اللائكية ،وكونه تحت نير الاستعمار ،وما كان عليه بلده من التّخلّف ،إلى جانب ما كانت عليه فرنسا من التّقدم؛يضاف إلى ذلك كلّه تلك المواجهات التي تعرّض لها أثناء مشاركاته في ملتقيات الفكر الإسلامي بالجزائر .

تلك هي بعض الملابسات النّفسية الّتي تعاقبت عليه ،لا محالة ستترك آثارها على الجانب الفكريّ وعلى الطّريقة التي سيعالج بها تلك القضايا الفكرية ،وهو ما انفك يذكر تلك الأحداث في كلّ المناسبات ،كلّما فُتح له المجال ليتكلّم عن نفسه ،ولا يخفي شيئا من ذلك بصراحته المعهودة.

قبل التعرّض لتفاصيل الجذور الفكرية لمحمّد أركون ،أقول لا يمكن أن يختلف فيه اثنان ممّن درسوا له،وبحثوا في فكره أنه واسع الاطلاع ،مبدع للأفكار والمصطلحات ،خصم عنيد لا يتنازل عن أفكاره ،يعتقد اعتقادا جازما انّ قِيَّم الحداثة هي الحقّ ،ولا يصلح المجتمع إلا بها ،لا يهادن الخصوم ،وله نفَس طويل في تلك المواجهات ،ويقلق كثيرا ويغضب سريعا لوجود الفكر الآخر،وفي كثير من الأحيان تظهر منه تناقضات ،فقد يظهر أحيانا مدافعا عن الحريّات ،وتارة يحمل السيف عليها وما خَبَرُ حَمْلته على الحجاب ببعيد ؛وقد ينعى على غيره بالأدلجة وهو يقع فيها في أحيان كثيرة ،مع أنّ البحث العلمي يقتضي منه أن يعالج الأفكار بعيدا عن إثارة أفكار وعقائد التيارات الإسلامية ؛كما نعالج قواعد أصول الفقه وعلم الكلام والفقه الإسلامي والتفسير وغيرها ،فإذا أردنا الأحكام الصحيحة فلنبتعد عن أثر الطّائفيات و المذهبيات ،ولْيَكُن الحكم علميّا موضوعيّا متجرّدا مِنْ كلّ الحظوظ ،لتكون النّتيجة صادقة لا محاباة فيها ،فقد يكون في فكر أركون ما يُقبل من الناحية العلمية والواقعية ،ولكنْ بأدْلجتها تُرفض ،لذلك قلت إنّ الآثار النفسية قد تؤثّر على بعض مواقفه الفكرية ،فيكون فيها قاسيّا ،وحينذاك تُرفض،ويُرفض هو معها ،وقد يُواجَه ببعض الأحكام القاسيّة التي يعترض عليها ولا يقبلها،لأنّها تذكّره بأحكام

سابقة عجز عن الردّ عليها ،ولكنّ الأمر الآن يختلف ،لأنّه لجأ إلى ركن شديد،إنها الحداثة التي أعادت للأشياء نصابها ،وأعادت الحقوق لأصحابها ،فلم يَعُد الاستعلاء من أيٍّ كان مقبولا ،فالأحكام التي لا تقبلها العقول ،ولا تحترم حقوق الأفراد وحريّاتهم ،وحقَّهم في إبداء ما يشاء من الآراء،لأنها نابعة من قناعة صاحبه فقط ،وكلُّ صوت يعلو صوت العقل فهو مردود على صاحبه كائنا من كان ،ولو كان صاحب هذا الصّوت هو الإله أو ممثّله في الأرض من الأنبياء ،والعلماء ،فما تلك الأصوات إلّا من صُنع المخيال الذي دفع أب معمري ليرفع صوته ليُظهر سلطته ،وما دخول البِيَع والكنائس إلّا من صُنع المخيال الشعبيّ أو الدّيني لدى الشّعوب البدائية ،وهلمّ جرّا من الأشياء التي يتعامل معها أركون بذلك الشّكل الّذي دفعه إلى الاندفاع نحو التّأليف حتّى يؤكّد على أفكاره لتتلقّفها العقول وتنتشر بين النّاس ،فلا تضيع في مهبّ الريح ،ولا يمكن لصوت عرف الحقيقة أن يصمت .

فتلك شذرات قد تكون بداية للتعرّف على فكره بشكل علميّ دقيق ،فالآن أوان إثارتها:

ابتداء أقول إنّ جلّ الحداثيين الّذين اتّجهوا نحو الدّراسات الإسلامية ،أو الدراسات القرآنية على وجه الخصوص ،إنّما كان ذلك بتأثير المستشرقين ،لأنهم سبقوا هؤلاء الحداثيين العرب إلى تلك الميادين ،فبعد أن اكتسبوا تلك الحريّة الفكريّة في دراسة الموروث الإسلامي ،واقتنعوا أنّ تلك الميادين الدّينية ليست حكرا على أهل التّخصص فيها ،بل هي كسائر العلوم ؛فكلّ من ملك القدرة على اقتحام مجالها فليفعل ،خصوصا إذا عُلم أنَّ هؤلاء الحداثيين يعتقدون أن وسائل هؤلاء المتشرّعين قديمة ، لم تَعُد مجدية في استكناه خبايا تلك النصوص الدّينية ،بل على من يريد قراءتها من جديد ،أن يستعمل المناهج التي عرفها العرب بعد عصر التنوير ،تلك الآليات التي تطوّرت مع الزمن .

فأركون في منهجه التّحليلي للمظاهر الاجتماعية،وللنّصوص الدّينية والموقف السياسية،يستعمل كلّ ما أتيح له من الأدوات العلمية أو الإنسانية،لتحليل الظواهر الدّينية؛فهو يستعين بتلك الأدوات؛أمّا المصادر المعرفية الإسلامية فلا نكاد نجد لها أثرا في كتاباته ،إذن المنهج

الّذي سلكه غربي بحت ،يستند إلى المعارف الفلسفية أو الاجتماعية أو الإنسانية أو اللغوية لأصحاب النّظريات المتطورة في تلك المجالات وغيرها ،فقد يكون هؤلاء من المستشرقين وغيرهم ،وسواء درس على أيديهم أو لقيهم أو قرأ كتبهم ،فالتأثير الغالب على فكر أركون لأمثال كانط وديكارت ونيتشه،و غاستون بشلار،وألكسند كوايري ،وتوماس كُوهَنْ ،وميشال فوكو،وغيرهم ،فما قرأه لهؤلاء الغربيين أكثر ممّا قرأه للمفكّرين العرب والمسلمين ، وعند رجوعه إلى التراث الإسلامي إنّما يعتمد على الوسائط الاستشراقية خاصّة .

1 ـــــ المصادر العربية:

بعد تتبُّعي لكثير من مؤلّفاته ،ألفيته لا يتجاوز بعض المصادر المحدودة باللّغة العربية(*)،على كثرة تناوله لهذا التّراث الواسع الّذي ملأ الدنيا شرقا وغربا لمدّة تجاوزت ألف سنة ،وما تجاوز رضوان السيّد حدّ الصّواب حينما قال:"ما كان تتبّع المصادر التراثية الإسلامية التي رجع إليها الأستاذ محمّد أركون صعبا .فهي محدّدة العدد،باستثناء (**القرآن**) و(**رسالة**) للشّافعي؛تتكرّر لديه سعة وضيقا ،حسب السياق ،لحوالي الخمسين عاما .وبؤرة تلك المصادر مؤلفات مسكويه والتّوحيدي ويحي بن عديّ والعامري،من القرن الرّابع الهجري ."[1]وحتى ما تعلّق بالفكر الفلسفي ،أو ما قيل عنه إنه بوادر الفكر الإنساني ،مع تأكيد أركون ـــــ بشكل ملفت ـــــــ على حصرها في القرن الرابع الهجري إنّما كان بتقليد غيره في ذلك ،فهو من اكتشاف آدم متز Adam metz في أطروحته الّتي نشرت 1922.[2]

(*) إنّما أركّز على صفة العربية ،كونها كانت هي اللغة الغالبة على الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها ،وإن استعملت إلى جانبها اللغة الفارسية والأردية والتركية وحتّى المازيغية ولكن بنسبة أقلّ مقارنة مع سابقاتها .

(1) أعمال مركز دراسات الوحدة العربية، محمّد أركون المفكّر والباحث والإنسان (**البحث الأوّل**: المصادر الإسلامية في دراسات محمّد أركون، رضوان السيّد)، ،ط الأولى 2011،بيروت ،ص 21 .

(2)ينظر محمّد أركون المفكّر والباحث والإنسان (**البحث الأوّل** : المصادر الإسلامية في دراسات محمّد أركون،رضوان السيّد)،ص21 .

رغم تناوله للمسائل الشائكة في الفقه والتفسير وأصول الفقه وعلم الكلام ،فإنّه يكتفي بالمرجع الواحد في تلك الميادين التي حوت الآلاف من المراجع المخطوطة والمطبوعة ،وتزداد أهمية تلك المصادر ،كونها لا تتحدّث بصوت واحد ،بل بأصوات تتوزّعها تلك المذاهب الفكرية المختلفة،سواء في الفقه أو العقائد ،فقد يكون في الفقه الواحد آراء مختلفة ،وفي العقيدة الواحدة آراء مختلفة ،وأوّله ليس هو آخرَه ،فالباقلاني الأشعري ليس هو أبا الحسن الأشعريّ نفسَه أو الرازي بعدهما ،وهكذا دواليك ،إذن الأحكام ستبقى دائما ناقصة إذا لم نرجع إلى المصادر الأصلية عند أصحابها ،وما وقع فيه أركون قد انتُقد حتى عند المسلمين ،حينما يعتمد على رأي في مسالة كلامية عند المعتزله على كتاب لغير معتزلي ،فلا بدّ من اعتماد مظانّ أصحاب المذهب الفكري المراد درسته ،حتى يكون النقد موجّها توجيها صحيحا ،وتكون الموازنة دقيقة ؛فمحمّد أركون كما سبق أن ذكرت لا يستعين إلا بأقل القليل من المصادر الإسلامية ،وأكّد الأستاذ رضوان السيّد ذلك في مواضع من بحثه ،مشيرا إلى ما اعتبرته سابقا امتعاضا ،فغالب ما يخرج من رحم التراث يثير سخطه وقسوته في النّقد ،يقول رضوان السيّد :" إنّما في حالة علم الكلام ،فإنّه يرجع أحيانا إلى نصوص مثل مقالات الإسلاميين للأشعري،والملل والنّحل للشهرستاني ،أمّا في حالة الفقه والفقهاء ،فإنّه لا يرجع بعد رسالة الشافعي إلى أيّ مصدر فقهيّ ،بل إلى شاخت ويوهانس ،وآخرين من المستشرقين المحدثين؛كما أنه ،وهو يشرح تكوينات الأرثوذوكسية ،حتّى الفقهية منها ،يذكر بعض أعمال المفسّرين الأرثوذكس ـــــــ كما يسمّيهم ـــــــ مثل الطّبري ،وفخر الدّين الرّازي ،وابن كثير .ورغم حملاته الشّديدة على أهل الحديث والسلفيين ،فإنّه لا يرجع إلى كتبهم ،بل إلى يعتمد أعمال لاووست وجورج مقدسي عنهم .وإذا كان قد دافع عن أطروحته أو مصطلحه للعقل الإسلامي بأنه لا يقصد التّخليد أو التأبيد ،بل التّحوّل والتّغير وسط الشروط التاريخية والثقافية والسياسية والاجتماعية ،فإنّه لا يُظهر أيّة مرونة بالنّسبة إلى الأرثوذوكسية التي تعني عنده الدوغمائية والجمود في شتّى النّواحي".[1]

[1]محمّد أركون المفكّر والباحث والإنسان (**البحث الأوّل**: المصادر الإسلامية في دراسات محمّد أركون، رضوان

إذن اعتماده كان على إنتاج المفكّرين الغربيين بمناهجهم المختلفة ،الإبستمولوجية والأنتروبولوجية والألسنية وغيرها ،"وما ذكرُ بعض الأصول التراثيّة إلا من أجل الاستشهاد أو التّدليل على تلك الأطروحات ،من مثل قراءته لبعض السور القرآنية ،ونقده لبعض المفسّرين،وقراءته لرسالة الشافعي،باعتبارها مؤسّسة للأرثوذكسية السنّية ".[2]

ومع ذلك لا يمكن أن ينكر القارئ لإنتاجه الفكري ،أنّه كثيرُ الاطّلاع على الفكر العربيّ في شتّى مجالاته الأدبيّة والعقلية وغيرهما ،ولا أدلّ على ذلك من تناوله لدقيق المسائل التي تحتاج إلى تنقيب واسع وطويل في أقدم المصادر،ولكن آثر ألّا يخوض غمار تلك الخزائن العامرة بمآثر التّراث،وكما قال الباحث مطاع صفدي عمّن يعمِدون إلى الإنتاج الكتابي الموازي الّذي تجود به أقلام المستشرقين : " وربّما امتهن وظيفة المرايا العاكسة على طريقتها ،لما تدّعيه من مكنونات هذه الخزائن ،فالباحث في التّراث قد يتيه بين نصوصه الأصلية ،كما يتيه قارئ هذه الأبحاث بين الشّروحات أو التّأويلات التي تدّعي تفكيكها .محمّد أركون اختار ألا يدخل هذه المتاهة،اعتصم بموقف التّنديد جملة وتفصيلا بثقافة المرايا العاكسة هذه .بكلمة أخرى ،فهو يرى جملة قراءات التراث العصرية ليست مؤهلة بعد لتحقيق أهدافها التي تعلنها عن ذاتها ."[1]

2 ـــــ المصادر الغربيّة :

بحكم دراسته في المدرسة الفرنسية ـــــ وهي لائكية المترَع ـــــ انطبعت في ذهنه مناهج تلك المدارس والتّيارات الفلسفية والفكريّة التي كانت تتوالى على فكره وهو يدرس في السوربون،يتلقّى عن أساتذتها ،كما يتابع تلك التيارات الفكرية عبر محاضرات أصحابها ،وبالرّجوع إلى فترة الخمسينيات والستينيات والسبعينيات ،فإن حركات التّحرّر قد بلغت

السيّد)،ص 32.

(2) المرجع نفسه ،ص 35 .

(1) محمّد أركون المفكّر والباحث والإنسان ـــــ (**البحث الثاني:** أركون وثقافة الحقيقة ،مطاع صفدي) ،ص 39 .

أوجها ،وكان لتلك الظّروف القاسية التي كانت تعيش فيها بلاده تأثير على اختيار موضوع رسالته (**نزعة الأنسنة في الفكر العربي**) .

في تلك الفترة وجدت ثلاثة تيارات منهجية وعلمية في تنافس شديد على المنهجية الأجدى في العلوم الإنسانية :

1 ـــــــ تيار المديات الطويلة الذي قادته مدرسة ال"**Annales**" ،من رموزه كلود كاهن **Claude Cahen** ؛وهو الّذي أشرف على محمّد أركون الّذي كان شديد التأثّر به،"وقد ظلّ أركون يحفظ لكاهن جميل الذّكرى للإشراف والمساعدة،ويقدّ لفرنان بروديل ومدرسة الحوليات أطروحة المـــدَيَات الطويلة في التكوينات الحضارية والثّقافية على اختلاف المفاهيم بين الباحثين حول الأمرين ."[2]

2 ـــــــــ تيار إيبيستيمولوجيات ميشل فوكو وتأملاته بشأن السلطة والمعرفة .

3 ـــــــــ تيار الأنثروبولوجيات البنيوية الّذي كان يقوده كلود ليفي ستراوس.[3]

و ينبّه رضوان السّيد إلى أن تلك التيارات استمر تأثيرها على فكر أركون ،وإنْ تأثّر في الأخير بالكتب والدراسات والمقالات ،وليست تيارات فكرية منهجية ،فظهر في فكره نموذج آخر من الفكر ،استطاع من خلاله أن ينقد الاستشراق ،ويصنع الإسلاميات التطبيقية ، وفي الثمانينيات يشتغل بفلسفة الدين ،وتاريخية الدّين ،وإن حافظ في الأخير ما علق به من فكر الإنسانيات ،يقول رضوان السيد معلّقا على هذه العودة "نوع من توسيع الإمكانيات نتيجة ما اعتبره انسدادا في الأفق،فعاد أدراجه ليتأمّل منافذ للضوء لدى التّوحيدي والعامري والصّوفية".[1]

كثيرا ما انتقد منهج المستشرقين في التعامل مع التراث الإسلامي ،لا يعدو أن يكون مماسّة ناعمة ،وهو منهج يعنى بالجوانب اللغوية ،وبصورة أدق طبّقوا المنهجية التاريخية ـــــــ

---

(2) محمّد أركون المفكّر والباحث والإنسان (**البحث الأوّل**: المصادر الإسلامية في دراسات محمّد أركون، رضوان السيّد)،ص 22 .

(3) المرجع نفسه ، ص 22 بتصرّف .

(1) محمّد أركون المفكّر والباحث والإنسان (**البحث الأوّل** : المصادر الإسلامية في دراسات محمّد أركون ، رضوان السيّد)، ص 23 .

الفيلولوجيا ،وهو ما لا يكفي في سبر أغوار النصوص ،ولا يمكّن من النقد الحقيقي لها ،وكان يصطدم في بعض الأحيان مع بعضهم ،كاصطدامه مع المستشرق برنارد لويس في مكتبة الكونغرس ،وما ذلك إلا لتحاشيهم تطبيق المناهج الحديثة؛ولكن أركون لم يُخف إعجابه بالكثير من المستشرقين في مواقف متفرّقة،ويعترف أنّهم أول من طبّق المنهج التاريخي على التراث الإسلامي؛وهذا ما فعله المستشرق الألماني في كتابه الشهير عن القرآن ،وما فعله جوزيف شاخت عن الشريعة،أو غولد زيهر وسواه عن الحديث النّبوي.[2]

ج) معالم الاجتهاد والتّجديد في تأويله (قراءة جديدة):

كان منطلق أركون واضحا في دراسته للتّراث ،حيث اختار منهج النّقد بتأمّل واستبطان عميقين للفكر الإسلامي،والنّظر في كلّ دقيقة من دقائقه ،وكلّ شكل من أشكاله ،بمنظار المرتاب المتشكّك بعيدا عن كلّ تعظيم أو تقديس أو تنزيه ، إذن هو "فكر يدعو إلى المراجعة النّقدية الصارمة أو الغربلة الكاملة لكلّ التّراث العربيّ الإسلاميّ ،ومناهج هذا المشروع ومساراته وبلوراته المصطلحية وبلاغياته تبحث عن التّصديق عليها ،ليس فقط داخل الإطار الخاص بالفكر الإسلامي ،وإنّما أيضا داخل الإطار الأكثر قربا ،كإطار الفكر اليهودي ،والفكر المسيحي ،بمختلف تجلّياتها داخل الفضاء التّاريخي التّوحيديّ ؛وهو فضاء متجذّر عميقا داخل الأرومة الأنثروبولوجية لحوض البحر الأبيض المتوسط .كما نبحث عن مصداقيتها أو صحّتها والتّصديق عليها من خلال المقاربة مع الأطر الفكريّة الأكثر بُعدا عن الفكر الإسلامي ،عنيت بذلك إطار الفكر الصيني أو الهندوسي أو البوذي أو الإفريقي الأسود .."[1]

كثيرا ما استعمل مصطلح " **القراءة الجديدة** " ،وله دعوة صريحة إلى ذلك في مناسبات كثيرة،وما أعماله التي خصّ بها الفكر الإسلامي والقرآن بصفة خاصة إلا تحقيقا لما خطّط له عبر

---

[2] محمّد أركون ، تحرير الوعي الإسلامي:نحو الخروج من السّياجات الدّوغمائية المغلقة ، ترجمة هاشم صالح ،ط الأولى،2011 م،بيروت ، بتصرّف ص 29 .

[1] محمّد أركون ،نحو نقد العقل الإسلامي ،ترجمة وتقديم هاشم صالح ،ط الأولى ،2009 م ،دار الطليعة ،بيروت ،ص 31 .

مسيرته العلمية والبحثية ،اتباعا لخطى من سبق في دراسة التوراة والإنجيل ،وإعادة قراءتهما قراءات جديدة وفق مناهج علمية مستحدثة أريد لها أن تطبق على الكتب المقدسة كما تطبق في سائر المجالات العلمية والتجريبية أو الإنسانية والاجتماعية بشتّى فنونها وفروعها ؛ ويرى أركون أن تلك "القراءات الجديدة ينبغي أن تشكّل عملا مرنا من أعمال التضامن التاريخي سواء مع الأجيال الماضية(*)أو مع الأجيال الجديدة لأبناء عصرنا ".[2]

فأركون ضمن التيار الليبيرالي العلماني ،"وأكثر التزاما بالمثال الأوربي في البحث ،بمعنى الاهتمام بما حصل في عصر النّهضة والأنوار من ظهور رؤية جديدة للعالم تخرج على رؤيتي الكاثوليكية وأزمنة الإقطاع ،وتتبنّى نقد الدّين سبيلا إلى تحرير العقل ،ثمّ إخراج الدّين سبيلا إلى تحرير العقل ،ثمّ إخراج الدّين من نظام الدّولة استنادا إلى أولوية واستقلالية الحريات الفردية والحقوق الطبيعيّة ." [3]

إن إعادة قراءة القرآن من جديد قراءة نقديّة متخصّصة لا قراءة إيديولوجية تقليدية هي الخطوة الأولى التي لا بدّ منها من أجل فهم المناخ الفكري والنّفسي للشّخصية العربية الإسلامية،إنّ هذه القراءة مضطرّة لأن تأخذ في الاعتبار كلّ المسار الفلسفي والنّقدي الّذي قطعه الفكر الغربي ابتداء من نيتشة وانتهاء بفرويد ومرورا بطبيعة الحال بكارل ماركس .[2]

ذلك ما صرّح به أركون في مواقف شتّى ، ولم يخف منهجه إزاء كل كتب الديانات السماوية وغيرها،فقد اختار قراءتها ـــــ كما يقول هشام صالح في تقديم كتاب تحرير الوعي ـــــ بمنهجية ألسنية حديثة،بغية تحريرنا من القراءة الإسقاطية واللاهوتية التقليدية،وإحلال القراءة الواقعية التاريخية محلّها ،لأنّ قراءتنا للقرآن كلّها إسقاطية ،أي مغلوطة ،وليست تزامنية

(*)لا شكّ أنه يقصد أنه يقصد بهؤلاء الماضين أمثال مسكويه ،والتوحيدي ،وابن رشد ،ولا يمكن أن يكون هؤلاء من الفقهاء الذين رماهم بكلّ نقيصة .

[2] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ،ص 110 .

[3] محمّد أركون المفكّر والباحث والإنسان(**البحث الأوّل**:المصادر الإسلامية في دراسات محمّد أركون،رضوان السيّد)،ص 23

[2] محمّد رحماني قضية دراسة النّص ، د ط ،د ت ؛د مطبعة ، ص 88 .

كما يقول علماء الألسنيات ،بمعنى أنّنا عاجزون عن التّموضع في لحظته التاريخية لكي نفهمه كما هو ،على حقيقته ،لذا فإنّنا نسقط على القرآن كلّ هلوساتنا وأفكارنا المعاصرة ونعتقد أننا فهمناه.[3]

فأركون بتلك المناهج الحديثة سيبتعد كليّة عن المناهج الأصيلة للتأويل التي وضعها علماء التفسير أنفسهم ،ثمّ أُلّفت في إطارها كتب جَمَعت تلك العلوم المعتمدة في التّفسير ،فأطلق عليها اسم "**علوم القرآن** " ،ناهيك عن تلك القواعد التي تفسّر نصوص الأحكام الفقهية إلى جانب اللغة العربية بشتّى فروعها ،إنها أدوات لا يمكن التّخلي عنها في علم التّفسير،لأنّها الضامنُ لعدم الخروج عن المعنى المراد ؛فالتّخلي عن الآثار المفسِّرة المرفوعة والمقطوعة و الموقوفة ، والتخلّي عن معرفة علوم القرآن من أسباب النزول[4]والناسخ والمنسوخ والمكيّ والمدني ، والقراءات،وسواها ممّا يُعدُّ من مدَد التّفسير ،وقد أتى على بيانها ابن عاشور في مقدّماته العشر من تفسيره (**التّحرير والتّنوير**)،فكلّ من تجاوزها و لم يلتزم بها ،فإنما يخوض في القرآن بمحض الهوى والرّأي المذموم وقد يكون تفسيره إلى تأويل الباطنية أقرب؛ولكن أركون لا يرى لها قيمة معتبرة في التأويل ،"ولا معنى للدّعوة إلى تجديد قراءة القرآن أو إعادة قراءة القرآن من نقد لعلوم القرآن"[1]، إذن هي دعوة إلى هدم علوم القرآن ،مع أنها ما قامت إلا لتخدم القرآن ،ولو قال علينا أن نراعي من تلك العلوم ما صحّ ،و لم يصطدم مع قواعد العقل الثابتة ،ودلائل القرآن الثابتة،لكان قوله مقبولا ،ومن العجب أن يقول مثل ذلك في الوقت الّذي يعتمد فيه على أقوال وردت في كتب علوم القرآن ،وهي ليست بالثابتة ،ولا يمكن أن تكون كذلك لأنّها تصطدم مع ثوابت تتعلّق بالوحي المترل لا يمكن أن يقبلها من درس تلك العلوم بعمق .

---

(3) تحرير الوعي الإسلامي:نحو الخروج من السّياجات الدّوغمائية المغلقة ،ص 24 .

(4) ينظر محمّد أركون من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي،ترجمة هاشم صالح ،ط الأولى،1991 ،دار در الساقي، لبنان ، ص 9 .

(1) إسلام المجدّدين ،ص 78 .

كما لا يمكن أن يعتبر تلك المناهج التي يعتمده قطعية ،لأنها سرعان ما تتبدّل حتى عند أصحابها ،وهي ليست محلّ إجماع وأغلبها من قبيل العلوم الإنسانية التي لا تملك قوّة القطع ،وما عرفته تلك المناهج من تحول وتبدل ما يدل على صحة هذا القول ،فالبنيوية سرعان ما ذهبت وجاء بدلها التفكيكية،وهي أيضا ليست محلّ إجماع ،وبعض العلوم قد لا تصلح إلا في مجالها ،فالألسنية التي جاء بها دي سوسيير وطوّرها من جاء بعده قد لا تصلح في كثير من جوانبها مع العربية بله مع القرآن ،وإن صلحت فلا تصلح إلا مع خطاب البشر ،وإلا اضطر الناس إلى التّخلي عن مقدساتهم ،وذلك ما يذهب إليه أهل الإيمان ولا يضيرهم إذا قيل لهم إنكم دوغمائيون أو أرثوذكسيون جامدون مقلّدون .

فحينما نأتي إلى بعض محاولات أركون التأويلية ،فإننا سنجده بعيدا كلّ البعد عن طريقة المفسّرين،سواء منهم من فسَّر بالرأي أم من فسّر بالأثر ،فاعتماده على القراءة الجديدة يعني لجوءه إلى أنواع من التأويل عُدّ عند كثير من المتأخّرين خروجاً عن المعنى الحقيقي للنّص ،أي أنّه لَيٌّ لعنق النّص بما يتّفق والمنهج الّذي يذهب إليه المؤوِّل ،وأركون كسائر الحداثيين في قراءته للنّص القرآني،فهي شكل من أشكال التأويل بذلك المعنى المذموم ـــــــ بتقدير المتقدّمين ـــــــ ،وقد استعمله ،بل واختاره ليكون له عوْنا على قراءة النّص القرآني،يقول:"النّص القرآني ينص على التأويل ولا يمكن اكتناهه إلا بالتأويل فهو نصّ التأويل بامتياز"[1]

وأركون لا يعتمد تلك القواعد التي وضعها التيولوجيون الأرثوذكس ،لأنّ في اتّباعهم تكريسا لكل ظواهر التّخلف ، وأعمالهم لا تعدو أن تكون صادرة من أشخاص لا تعلو أعمالهم على النّقد،ولا يمكن أن تُلبس لباس القداسة كما أنّ النتاج الفكري لهؤلاء تاريخيّ،لا يمكن أن يتجاوز زمانه الّذي وُضع فيه ،فأركون دائما في تحليلاته يعمل على طرد تلك الدوغمائية التي تناط بما يصدر من علماء الدّين ،ويعتبرها تجارب بشرية ،قد تكون صالحة وغير صالحة بالنسبة لزمانها ،فكيف بغير زمانها الذي تطوّر كثيرا ،وتطوّرت فيه العلوم والمنهجيات الفكرية ،فلا مجال إذن

---

[1] الإنسان وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة)،ص 133 .

للدوغمائية ،بل الحكم فيه للعقل وحده بلا منازع ؛ ولكن ذلك لا يتنافى وما ينبغي أن يُعلم عن علوم القرآن ،التي قامت مساوقة لعملية التأويل ،فلا يمكن انفكاك بعضهما عن بعض،فهي"برنامج نظري متكامل للمعرفة التفسيرية يتضمّن إلى جانب المقوّمات البرنامجية للتأويل حصيلة متواترة من التقاليد المحدّدة لاستباق الفهم ،والموجهة لعلاقته المتواصلة بالنّص ؛إذ لا يمثّل ذلك البرنامج ،على نحو ما هو قائم في كتب علوم القرآن ،مجرّد جهاز محايد من المعارف والإجراءات التي تعتمدها علوم التفسير ،بل يمثّل برنامجا بشرط عملية الفهم ،ويوجّه مجرياتها ؛وذلك انطلاقا ممّا يحفل به من مسبّقات ومرويات يغدو كل انقطاع عنها انقطاعا من مظاهر انبثاق النّص و فرادة تشكّله ."[2]

لم تكن تلك القراءات الجديدة للنصوص الدّينية ،وفق تلك المناهج الغربية موضع استنكار المتشرّعة من المسلمين وحدهم سواء المجدّدين أو المحافظين ،"بل إنّ بعض المستشرقين يصرّح بأنّ هذه النّظريات في التأويل والقراءة مجرّد صيحات مؤقتة وموجات عارضة ،وليست مناهج علمية مبرهنة ومحكمة جاهزة للتّطبيق "[1]؛ولا محالة فإنّ مثل تلك المواقف من ثُلّة من المستشرقين ستزعج محمّد أركون وتثير استيائه ،خاصّة وهو ينظر إلى المستشرقين بعين الإكبار وإن اعترض على مناهجهم الكلاسيكية في التعامل مع التراث الإسلامي خاصّة ،لأنّهم هم أصحاب المبادرة في تحليل التراث الإسلامي بعد أن كادت الأرَضَة تأتي عليه ،ولكن لا يرى في ذلك المنهج الفليلوجي مقنعا في إثارة الأسئلة الكافية في رفع الحجاب عن ذلك التراث الذي كُسي بُردة من التّقديس ،لا تليق به ،والأجدر أن ترفع عنه لتفسح المجال للقراءات المتجدّدة ذات الصبغة العقلانية بعيدا عن تأثيرات الوحي وتأويلاته اللاهوتية الأرثوذكسية .

---

[2] النّص وآليات الفهم في علوم القرآن ،ص 85 .

[1] إبراهيم بن عمر السكران ،التأويل الحداثي :(التقنيات والاستمدادات) ،ط الأولى ،1435ه/2014م ،دار الحضارة للنشر والتّوزيع ،ص 37 .

يقول أركون :"والمستشرقون الذين يحتقرون موقف المسلمين هذا هم الأكثر تجاهلا للنّقد الإبستمولوجي ...إنّ المستشرقين ـــــــ مع بعض الاستثناءات القليلة ـــــــ يستمرون في تجاهل المكتبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع وعدم الثّقة بها أنّها تمثّل "زيّاً أو موضة عابرة ."[2]

وقد تلقّى أركون انتقادات لاذعة حتّى من قِبَل الحداثيين أنفسهم ،ورموه بالفشل في تطبيقه لتلك القواعد الإبستمولوجية التي اعتمدها ،لأن الكثير منها ما عاد يصلح لمثل تلك القراءات التحليلية للنّصوص الدّينيّة وغيرها ،نظرا للتطوّر السّريع لتلك المناهج وعدم استقرارها ،ويؤكّد محمّد حمزة ـــــــ من أبرز تلاميذ الشّرقي ـــــــ على محدودية النتائج التي توصّل إليها أركون حينما أراد أن يطبّق نظريته في قراءة النص الديني ،وبرز فشله أثناء محاولته تحليل الفاتحة ،وهي شاهدة على المنهج البنيوي والشّكلاني الّذي تبنّاه الفكر العربيّ في حقبة الثمانينيات ،وهي منهجية قوضتها التأويلية الحديثة والتّداولية .[3]

كثيرا ما يقع أركون في الاضطراب أثناء تطبيقه لتلك المناهج التأويلية ،لأنها لم تأخذ صورتها النهائية ،فتكون عندئذ النتائج المحصّل عليها من تلك القراءات مضطربةً ،تتغير من حين إلى حين ، و ذلك ما يؤكّده أيضا الباحث محمّد حمزة ـــــــ وهو لا ريب من الحداثيين الصُّلْب ـــــــ بعد أن أثنى على جهوده في دراسة التّراث الإسلامي ،"وإذا كان أركون يعيد نفسه من خلال الإبقاء على التّمفصلات الكبرى التي أقام عليها مشروعه للدّراسات القرآنيّة ،فإنّ صاحبه لا ينفكّ يطعّمه بالجديد الّذي يطّلع عليه في حقول شاسعة ومترامية الأطراف تمتد من الأنتروبولوجيا الثقافية إلى المدارس اللّسانية المختلفة إلى الفلسفة الحديثة ،على الرّغم من أنّ

---

[2] محمّد أركون ،تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ط الثالثة ،1998م ،مركز الإنماء القومي ،بيروت ،ص 255 ،بتصرّف .

[3] إسلام المجدّدين ؛ ينظر في هامش ص 91 .

هذا الجديد قد لا يتجاوز فيه أركون مرحلة اطّلاع قارئه عليه أو التوصية والإلحاح بضرورة إدماجه في الدّراسات القرآنية المستقبليّة ."[1]

القرافي عاش في القرن السّادس للهجرة ،وهو واحد من كبار المنظّرين في الشّريعة الإسلامية،وله نظرات تجديدية كثيرة ،ومع التزامه بأسس الشريعة وقواعدها ،لم يرض بالتحجّر على قوالب تُصنع وفقها كل الأحكام في كلّ زمان وفي كلّ مكان ومع كلّ شخص ،بل لا بدّ من الاجتهاد الآني الواقعي ؛فترك لنا قاعدة جليلة :(**إنّ الجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدّين**)[2]،لا أقول عنها إنها خاصّة بعلوم الشريعة ،بل هي قاعدة عامّة قد تشمل كلّ العلوم الإنسانية ،فذلك كلام صحيح ينطبق على كل المجالات المعرفية المتغيرة التي تحمل صفة التطور،ولكن لا يقصد بتلك القاعدة إلى التنازل الكلي عن تلك المناهج والنّظريات التي صاغتها عقول علماء الأمّة عبر قرون ممتدّة ،وقد أثبتت الوقائع التاريخية أنّها كانت صالحة ،بل كثير منها لا يزال صالحا ،أمّا الجمود عليها والاكتفاء بها فهو الّذي يُنكر على كلّ ناظر في النصوص الدّينية وغيرها ،لأن مجال التجدّد مفتوح أمام كلّ الإشكاليات والمشكلات المطروحة،في أيّ زمان أو أيّ عصر من العصور ؛فلمَ الجمود على عمل الماضين ؟ فلو أن كلّ أمّة التزمت بكلّ ما سبقتها إليه أمّة أخرى ،لتعطلّت العقول وتخلّفت الشرائع .

وما قلته يؤكّده الأستاذ فتحي الدّريني في أن (**التجدّد في الاجتهاد**) الذي ينافي الجمود الفقهي لا ينبغي تغيير النصوص التشريعية في الكتاب والسنة ،ولا يخالف عن أمرها ومقتضاها؛ لأن الشريعة الإسلاميّة قوامها هذه النصوص المقدسة الموحاة ، فكان ارتباطها بها أبديا ، وبيان ذلك : إن (التجديد) الوارد في نص الحديث الشريف ينبغي أن لا يعزب عن تعقل المجتهد فليس من مفهوم (التجديد) تغيير أيّ نص من نصوص الشريعة ـــ كتاب وسنة ـــ أو العبث بمعانيها الحقيقية ، أو المظنونة ظنّا راجحا،أو تأويلها تأويلا مستكرها لا يجري على قواعد التأويل

---

[1] إسلام المجدّدين ،ص 91 .

[2] القرافي ،الفروق ،

الأصولية إشباعا لنزعة التّعصب ، أو استجابة لرغبة الجمود دون نظر أو اجتهاد ؛ لأن هذا أشبه ما يكون بالتقليد الذي لا يقوم على دليل ولا يدعمه برهان .[1]

ما سبق من كلام القرافي دليل على ضرورة استعداد النّاظرين إلى النّصوص تجديد القواعد وأساليب النّظر ،ولكن ليس يعني بتجديد الوسائل المساس بالثوابت التي بُنيت عليها تلك النصوص ،فل رجع الدارسون إلى دارس تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية لعلموا ،أن تلك العلوم ما ظهرت ولا صيغت إلا للحفاظ على قدسية الكتاب أوّلا ثمّ السُّنة ثانيا ،"نشأت العلوم العربية الإسلامية لتكون علوما خادمة للنّص الدّيني شكلا ومنهجا ،ونصّا ومضمونا . إنّها علوم نشأت له ومن أجله وحوله .فالقراءات والتفسير والنّحو والبلاغة وعلم الكلام والفقه وأصوله ... علوم نشأت لفهم النّص القرآني ولتأويله بما يخدم الأهداف المسطّرة فيه بوصفه دستورا ودليلا للعبادات والمعاملات والسلوك وعلاقات الأفراد والجماعات ... داخل الأمّة."[2]

وقد لفت سالم يفوت بدقّة علمية إلى تلك العلل ـــــ لا أقصد المعنى الأصولي كما ركّز عليه في بحثه ـــــ الظّاهرة والخفية ،في نشوء تلك العلوم العربية،ومدى نجاعتها فيما وجدت له ، لم تكن تلك العلوم عبثية ،فبعضها يمسك بحُجَز بعض خدمة لما قامت الحضارة لأجله ،إنها خدمة الدين وصونه من كل الشبهات والتّشويهات ،فلو أن الناس اليوم تخلّوا عن تلك العلوم لضاعت معالم الدّين ،إذن"يتطلّب الوقوف على الملامح المميِّزة للمنهج الّذي اتّبعه الفقهاء والنّحاة والمتكلّمون في تناول قضايا اللغة والشريعة والعقيدة ،تحليل الجهاز الآلي للمعرفة والعلوم العربية الإسلامية في بواكيرها الأولى،وتفكيك مستنداته وخلفياته النّظرية والفلسفية[وهنا اعتمد على المستشرق لويس ماسينيون].

---

(1) مقال : فتحي الدّريني (منهج الأصوليين في التقريب بين المذاهب الإسلامية) ، http://library.tebyan.net

(2) سالم يفوت ،حفريات المعرفة العربية الإسلامية :التعليل الفقهي ،دط ـــــ دت ،دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت،ص 5

إنّه جهاز عرف تكوينه مع عصر التّدوين ،العصر الّذي لمس فيه المسلمون الحاجة إلى ضرورة تحصين الإسلام من الخارج ،بإقامة سياج من حوله يكون درعا يقيه من حملات الزنادقة والملحدين .كما يحمي لغة القرآن من التحريف واللّحن المتفشيين مع دخول الأمم الأجنبيّة تحت رايته .لقد احتيج ،إثر الفتوح ،إلى تقنين اللغة وإلى صيانة الدين ،عقيدة وشريعة ،باعتبار أنّ سلامة أحكامه موقوفة على حسن فهم نصوصه وحسن الاستنباط منها ".[1]

تلك هي المناهج التي قامت عليها حضارة الإسلام على اختلاف المذاهب والمشارب ،فقد تختلف الرؤى حول ما هو متشابه ومحكم ،وما يقدّم فيه الرأي على الأثر أو العكس ،وما يعتبر عند قوم قطعيّا وعند آخرين ظنّيا ،وما يكون من الآثار ما يعتد به عند البعض وما لا يُعتدّ به عند غيرهم ،وما يُقدِم عليه البعض من التأويل ،وما يكتفي فيه بعضهم بإمراره على ظاهره ،وما إليها من المعضلات التي ملئت بها الكتب وأثقلت بها رفوف المكتبات ،ولكن للخلاف حدود لا يمكن تجاوزها،ومن بينها أن الوحي مقدّس ،وما قام من العلوم إنّما هو من أجل خدمتها،كما سبق تأكيده،وبعد ذلك تختلف الفهوم ،فبعضها أولى بالحق من البعض الآخر ،بحسب القرب من دلالة اللغة التي نزل بها القرآن ،وبمقدار ما كان موافقا للسنن الصحيحة المؤيّدة ،وما كان قريبا من عهد النّبوّة .

أمّا الحداثيون وعلى رأسهم أركون ،فإن تلك المسلَّمات لا قيمة لها إلا في عقول أصحابها الذين ولّى زمانهم ،وبدل تلك المناهج العتيقة مناهج حديثة ،يعتمدها أصحابها ،"فيعتمدون أدوات قراءة متنوّعة مستمدّة من حقول معرفيّة شتّى كالأنتروبولوجية بفروعها وعلوم اللسان بمدارسها ،أو هم على الأقل يدعون إلى الانفتاح على مكتسبات العلوم الإنسانية وإلى تجديد أدوات القراءة ،وفي كلّ الحالات نلمس تمثّلا واضحا وجريئا للثورة المعرفية الحديثة وسعيا حثيثا لإدراج الفكر الإسلامي في مدارات الحداثة الفكرية .

---

[1] حفريات المعرفة العربية الإسلامية :التعليل الفقهي،ص 6 .

إنّ من أبرز وجوه هذا التمثّل تحوّل مركز الثقل في الفكر الإسلامي الحديث :فلم يعد النّص مقدَّما على العقل كما كان الشأن قديما ،ولم يعد النّص قطعيّ الدلالة تسليما لا اختلاف فيه،كما لم تعد الرّواية غالبة للعقل أيا كان جموحها ولا معقوليتها .الإسلام الجديد تعبير صريح عن تقدّم العقل على النّص بل واستخدام منتجات العقل الإنساني في دراسة الظاهرة الدّينية ومنتجاتها الرّمزية والماديّة ؛لقد تصدّعت منزلة الخبر في الفكر الإسلامي الحديث وتمّ توجيه نقد جذري إلى مشروعية الاعتماد على الخبر في التشريع وفي سبل التفكير خصوصا والخبر ،دينيا كان أم لا ،انبثق في التاريخ وإلى التاريخ مردّ قراءته وتدبّره .

وإنّ أهمّ ما يميّز الفكر الحديث هو نزع التعالي عن النّصوص الدّينية وإخضاعها لسنن القراءة شأنها في ذلك كشأن بقيّة النّصوص ." [1]

وهذا النوع من التّجديد الذي يمارسه أركون عند دراسته للنصوص وتفكيكها،إنّما هو نوع من الاجتهاد جديد ،إنّه اجتهاد يختلف في أدواته عن تلك التي دأب الفقهاء على استعمالها عند النّظر في النصوص الدّينية ،فذلك اجتهاد له مواصفاته ،أما ما يعمد إليه أركون إنّما هو النّقد الّذي عرفته البشرية بعد عصر التنوير ،وهو الّذي يمكّن صاحبه من التّحرر من كلّ القيود،يقول علي حرب وهو يفرّق بين نهج المسلمين الأوائل في الاجتهاد وبين منهج الإنسان الحديث في ممارسة النّقد الّذي جاء متأخّرا عن المنهج الأول ،ولم يعرفه الناس كمنهج و استراتيجية للمعرفة والإبداع إلا في عصور متأخّرة ، أي في الفكر الحديث "خاصّة مع الفيلسوف الألماني عمانؤيل كنط(1724 / 1804) حيث تحوّل عمل النّقد إلى استراتيجيّة في الإبداع الفكري والإنتاج الفلسفي ؛ومعلوم أنّه تبلور وتشكّل فيما يسمّى (**عصر الأنوار**) الّذي يُعَدُّ عصر النّقد بامتياز ،بما يعنيه ذلك من خروج الإنسان من عجزه وقصوره وحمله المسؤولية عن نفسه ،بممارسة استقلاليته الفكريّة من غير مرجعية غيبية أو ما ورائية ."[122]

---

[1] إسلام المجدّدين ،ص 46 – 47 .

[122] علي حرب ،هكذا أقرأ ما بعد التفكيك ،ط الأولى ،2005 م ،المؤسسة العربية للدراسات والنّشر ،بيروت ،ص 154 .

حاول أركون أن يطبّق نظرياته التأويلية ـــــــــــ وفق تلك المناهج المتعددة في تخصّصاتها ،المتشعبة في وجهاتها ـــــــــــ على بعض السّور القرآنية انتقاها انتقاء ،ولم يكن ذلك منه اعتباطا أو ارتجالا ، فأُولاها سورة العلق ،فالتوبة ،فالفاتحة ،فالكهف ،وذلك في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،وكذا آيات أخرى في بعض كتبه ،إلى جانب تركيزه لمدى طويل على لفظ " **الكلالة** " الواردة في أواخر سورة النّساء ،وكان كثير الترداد لهذه المسألة بشكل لافت ، والّتي تأثّر فيها بالمستشرق دافيد باورز،ثمّ تبين له خطؤه فتراجع [123].

وهو يفرّق بين منهج التقليديين في تناول القرآن بالدّراسة وبمنهجه المستحدث ،وما ذلك إلا لاختلاف الهدف والمنطلق ،يقول:"فتحليل الخطاب الدّيني أو تفكيكه يتمّ لا لتقديم معانيه "**الصحيحة**" وإبطال التفاسير الموروثة ،بل لإبراز الصّفات اللّسانيّة اللّغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتّبليغ والمقاصد المعنوية الخاصّة بما أسميته "**الخطاب النبوي**" le discour prophétique .....إنّ التعريف والتّفهم اللّغويين لا يلغيان التّعريف والتّفهّم اللّاهوتيين ،إلا أن التّحليل اللغوي والسيميائي سابق منهجيّا وإبستمولوجيّا على التّحليل والتأويل اللاهوتيين ."[124]

إذن التّفسير ،والتّأويل ،والاحتجاج ،والإدراك هي من خصائص منهج المفسّرين الّذين يسلّمون بالمعارف الدّينية أو اللّاهوتية تَبعا لتسليمهم للوحي وقُدسيته ،أمّا التّحليل ،والتّفكيك والقراءة ،وتحليل الخطاب الدّيني إنّما يتمّ انطلاقا من وضع إشكاليات حول ذلك النّصّ ومحاولة التّعرف على خفاياه دون أن يمنع من احتمال الخطأ ،والثّغرات الفكرية ،والاصطدام مع المعارف

---

[123] يقول رضوان السيد :"ظلّ على مدى خمسة عشر عاما يُثني على أطروحة دافيد باورز (David Powers)في "الكلالة" **(وهي تعني في القرآن المتوفّى الّذي لم يخلّف فروعا ولا أصولا)** ، وأنّها دليل على تحريف القرآن ,ولكن عندما استند المذكور إليها في تأليف ضخم عن نبوّة النبيّ ،وأنّها تقليد حرفيّ للنّبوة لدى بني إسرائيل ،وجدت أركون مصدوما ،وقال لي :هذا الرّجل يقول كلاما فارغا على طول الخطّ ،بما في ذلك أسطورة الكلالة التي أعجبتني."محمّد أركون: المفكّر والباحث والإنسان،هامش ص 35 ؛ ورضوان السيد ،التراث العربي في الحاضر،ط الأولى ،1435 ه /2014 م ،دار الكتب الوطنية،أبوظبي ، ص 180 .

[124] القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ص 5 .

العلمية ،دون حرج ،لأنّ المنطلق معرفة الحقائق كيفما كانت الطّريقة ومهما تكن نتائجها،فكلّ شيء قابل للنّقد والنظّر ،ولا تسليم إلّا لِما توصّل إليه العقل ؛"ما كان قد قُبل وعُلّم وفُسّر وعِيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحيّة والإسلامية ينبغي أن يُدرس أو **يقارب منهجيّا** بصفته تركيبة اجتماعية لغويّة مدعَّمة من قِبَل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النّجاة المشترك لدى الجميع ."[125]

وتلك القراءات الأركونية للقرآن لها معالمها التّجديدية ما كانت معهودة ،"وهذا نمط من القراءة افتتحه أركون وشرع بممارسته "[126]،وذلك ما جعلها منبوذة عند من لم يتعوّدوا مناقشة ما يعتبرونه من المسلّمات الدّينية ،ولكنّه لا يلتفت إلى ذلك كلّه مبرّرا صنيعه بقوله:"إنّ الإسلاميات التّطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامّة لإنجاز الأنتروبولوجياالدينية.كنت قد انخرطت ،ضمن هذا الإطار المزدوج ،منذ فترة في عملية إعادة قراءة القرآن .إنّ الأمر لا يتعلّق بإضافة قراءة أخرى إلى كلّ تلك القراءات التي أثارها الكتاب الموحى .ما أريده فعلا ،هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة ،فيما يخصّ الفكر المسيحي منذ وقت طويل .بعملنا هذا فإنّنا نخضع القرآن لِمحَكّ النّقد التاريخي المقارن،وللتّحليل الألسني التّفكيكي ،وللتّأمل الفلسفي المتعلّق بإنتاج المعنى وتوسّعاته وتحولاته وانهدامه ."[127]

سمّى تلك القراءة قراءات بصيغة الجمع ،وكذلك كان عنوان كتابه باللّغة الفرنسية Lectures du Coran ،" والعلاقة بين اللفظتين ليست علاقة مفرد بجمع ،بل يقوم بينهما فارق في الدّلالة .....وهي فعلا قراءات لأكثر من سبب ؛فمحمد أركون ،من **جهة أولى** ، لم يقرأ النّص القرآني في كلّيته ،وإنّما طبّق منهجيته في قراءته على سور بعينها .وهو ،من **جهة ثانية** ،تنقّل بين أكثر من

---

[125] القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ص 21 .

[126] علي حرب ،نقد النّص ،ط الرابعة ،2005 م ،المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ص 106 .

[127] تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ص 56 .

قراءة :لسانية ـــــ سيميائية ،أنثروبولوجية ـــــ تاريخية ،وهو ،**ثالثا** ،قرأ بِنْية ما سمّاه الخطاب النّبوي،في الأديان التّوحيدية الثلاثة ،بعقل مقارن ...إلخ "[128]

تلك المناهج التي اختارها أركون في قراءاته للتراث عموما وللنّص القرآني على وجه الخصوص هي التي قادته إلى نتائج قد تتناقض مع تلك المعارف التي أقرتها التفاسير وكتب علوم القرآن وكذا قواعد أصول الفقه ،ألمح إليها في كثير من بحوثه ومحاضراته ،وقد ألمح إلى تلك المناهج القرائية ، وجمعها ـــــ حسب تعبيره ـــــ في لحظات ثلاث (trois moments) ،وهي :

1 – اللّحظة الألسنية الّتي تمكّننا من اكتشاف ترتيب عميق في ظل عدم ترتيب ظاهر .

2 – اللّحظة الأنتروبولوجية الّتي قامت باكتشاف البنية الميثية في لغة القرآن .

3 – اللّحظة التاريخية أين تُحدّد ميول وحدود تفاسير معجمية ،وتفاسير مخيالية .[129]

فذلك موقف مجمل من التفاسير الماضية وما تعلّق بها من العلوم ،أمّا تفصيل تلك المقاربات الألسنية والأنتروبولوجية والتاريخية ،فسيكون تحديد مثاراتها في ضوء ما يأتي :

الأولى :قد ناقش مسألة الوحي ،وأفاض حول حقيقته ،وقد أتيت على ذكره في الباب الثّاني بما أماط اللّثام عن آرائه الجريئة فيه .

الثانية :أمّا عن المصحف الّذي سمّاه "المصحف الرّسمي المغلق"[130] ،فلم يتردَّد لحظة في أن يردّد في مواقف شتّى بأنّه لا يطابق ذلك الّذي عرفه المسلمون عند نزوله وهو ما سمّاه في مقابل ذلك "الوحي في السّياق القرآني"[131] ،أو"النّص القرآني المفتوح*"[132] ،وجعل مثل هذه المسألة

---

[128] عبد الله بلقزيز ،نقد التراث ،ط الأولى ،2014م ، مركز دراسات الوحدة العربية ـــــ بيروت ،ص 391 .

[129] Le Coran ,Traduit de l'arabe par Kasimirski ,chronologie et préface par Mohamed Arkoun ,1970, Garnier – Flammarion ,paris ;p 15 .

[130] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ص 9 .

[131] المرجع نفسه ،ص 9 .

* يقول هاشم صالح ـــــ مترجم كتب أركون ـــــ :"بمعنى أنّ القرآن كان مفتوحا وحرّا قبل أن يجمع ويسجن بين دفتيّ كتاب أو مصحف"،ينظر المرجع الآتي: الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل ،ص 200 .

ضمن المنسيّ* ،يقول:"إنّ مفهوم النّسيان لا يشير فقط إلى المؤلّفات التي وصلتنا أو التي كانت قد نسيت فترة معيّنة من الزمن في الماضي أو التي يحقّ للمؤرّخ أن يغمرها بالتّكريم ،وإنّما هناك منسيّ لا يمكن تعويضه نتج عن البتر التاريخي وعن **الضغوط الانتخابيّة** الّتي يمارسها أيّ تراث ثقافيّ على نفسه .من أن نقيس حجم هذه الظّاهرة في الإسلام ،يكفي أن نذكّر بالطريقة التي فرضت (بها نسخة واحدة للقرآن في القرن الرّابع) .."[133]

ويرى أن في الانتقال من المرحلة الشّفوية للوحي إلى المرحلة الكتابية ،طمسا لمستويات من معانيه ودلالاته ،الذي لم يتوقف ،"وهذه الحالة لا تزال مستمرة منذ زمن طويل ،أي منذ أن تمّ الانتقال من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية ونشر مخطوطة المصحف بنساخة اليد أوّلا ثمّ طباعة الكتابة ثانية."[134]

الثّالثة :التّفريق بين " الترتيب التاريخي "[135] أي ترتيب النّزول ،وبين ترتيب المصحف ،فأركون يقرّر في ذلك وجهة نظرٍ تؤيِّد دراسات المستشرقين في مُقابل ما يوجد عند المحدِّثين والفُقهاء.[136]

في مجال ذلك التّرتيب التاريخي لم ينس أن يتكلّم عن تلك الخيوط التي تربط بين أجزاء السورة الواحدة ،وذلك ترتيب داخل السورة الواحدة ،تتنوّع فيها المواضيع وتتباعد ولكن لا يؤثّر على (**الوحدة البنائية**) للسورة كما عبّر عنه طه جابر العلواني في كتابه "**الوحدة البنائية للقرآن**

---

[132] محمّد أركون ،الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي) ،ترجمة هاشم صالح ،ط الثالثة،2007م ،دار الساقي ،بيروت ـــــ لبنان ،ص 200 .

* يقول أركون :"لكنّ الاكتشاف المتدرّج للحداثة سوف يجبر العرب والمسلمين ،في الحقيقة ،على التّساؤل حول النّقاط الثلاث التالية :1ـــــ المنسيّ ،2 ـــــ المتنكّر ،3 ـــــ اللّامفكّر فيه .." تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ص 60 .

[133] تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ص 60 .

[134] الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل ،ص 29 .

[135] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ص 147 .

[136] من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ،ص 72 .

المجيد"،كما لا يؤثّر على (**الفكرة المركزية**) بمصطلح أركون ،وهو ما أطلق عليه محمّد الغزالي (**محور السّورة**)، وقد سبق هؤلاء جميعا أبو إسحاق الشّاطبي في "**الموافقات**" ،وتبعه عبد الله دراز في "**النّبأ العظيم**" حينما تكلّم عن (**الوحدة الموضوعية للسورة**) يقول محمّد أركون :"نحن نعلم أنّه نادرا ما تشكل السور القرآنية وحدات نصيّة منسجمة ؛وإنّما تشكّل في الغالب ،من نوع من التّجاوز بين الآيات الّتي قد تختلف قليلا أو كثيرا في تواريخها ،أو من حيث ظروف الخطاب الّذي لفظت فيه لأوّل مرّة ،أو من حيث مضامينها ،أو صياغاتها التعبيرية .لكن هذا لا ينفي إمكانية العثور على فكرة مركزية حتى في "**وحدة نصيّة** " طويلة جدّا كسورة البقرة (وهي السورة الثانية بحسب الترتيب الوارد في القرآن ولكن ليس بحسب الترتيب التاريخي) .ثمّ تتعقّد الحالة عندما تحصل زحزحات لبعض الآيات عن مواقعها ،أو عندما يجري دمجها في وحدة سردية أو قصصيّة أخرى كما هي الحال في ما يخصّ السورة التي سندرسها "[137] ؛يقصد دراستها في سورة الكهف .

الرّابعة:أمّا الناسخ والمنسوخ فهي معضلة المعضلات ،تفاوتت فيها الآراء بين إثباته ونفيه،وما عليه الجمهور أنّه وقع ،ولكنّ الآراء في ذلك قد تفاوتت أيضا ،فمن مُكثِر من الناسخ والمنسوخ ،ومن مقلّ ،ولكن لم يكن ذلك منهم عن صناعة متعمّدة ،افتعلها الأصوليون كما يقول أركون :"فهو ناتج عن مناقشات الأصوليين الّذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة .وبالتالي فقد اضطروا لاختيار النّص الّذي يتناسب أكثر مع التّوفيق وتحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل .وهكذا نشأ العلم المدعو بالناسخ والمنسوخ وراح ينمو ويتطوّر باتصال مباشر مع بلورة الشّريعة ،وذلك ضمن ظروف اجتماعية ثقافية واقتصادية لا تزال تنتظر تحديدا لها من قِبل المؤرِّخ الحديث ."[138]

---

[137] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ، ص 146 – 147 .

[138] محمّد أركون ،من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ،ترجمة هاشم صالح ،ط الأولى ،1991 م ،دار الساقي ،بيروت ـــــ لبنان ،ص 69 .

كما يقول في موضع آخر ،مؤكّدا تارة أخرى تلك النّظرة القاسية تُجاه التراث ،"وهكذا خلقوا مقولة نسخ الحكم دون نسخ تلاوة الآية أو بحسب التعبير الإسلامي الكلاسيكي (**نسخ الحكم دون التّلاوة**) .وهذا قد يوحي لنا بالفكرة التالية : وهي أن المناقشات المعقّدة والمهلهلة التي دارت حول مسألة الناسخ والمنسوخ كانت قد أصبحت محتومة بعد تشكيل المصحف الّذي يحتوي على كلّ الآيات المنسوخة ."[139]فحينما يقرأ الباحث مثل ذلك الكلام فكأنّه أمام جماعة أشرار اجتمعت حول القرآن والشّريعة يعبثون ويلعبون وليسوا حمَلة رسالة ،فأخذوا يصنعون ويختلقون ما يخدم آراءهم ومناهجم وما يخدم مصالحهم الاجتماعية والاقتصادية وقبل ذلك كله المصالح السياسية ،وذلك ينطبق على كلّ طبقات الأمّة ابتداء بطبقة الصحابة ،ومن جاء بعدهم إلى عصرنا هذا ،ولا أدري أين وضع تلك القواعد النّقدية للحديث ،وتلك القواعد اللّغوية في تحقيق المسائل ذات الصبغة اللغوية ،وقواعد أصول الفقه في توجيه المسائل الشرعية،ويقال لكلّ من نَهَجَ نَهْج أركون في تتبّع العثرات من أين جئت بتلك المسائل كلّها لولا مناقشة الأوّلين لها من خلال كتبهم المتخصّصة ،وإنّ تناولَ كثيرٍ من المسائل في شتّى فروع العلم بالنّقد منثورٌ في كتب التّراث ،وما أخفوا شيئا ممّا يُظنّ أنّه مصطنع،ولو كان اصطناع في فيما تعلّق بالنسخ ـــــــــــ كما يقول ـــــــــ لذُكر دون أن يكون لديهم أدنى حرج ولكن لم يشر أحد إلى اصطناعه ،فاتّهام هؤلاء باختلاق تلك العلوم لأغراض مخطّط لها،أو لتبرير باطل لا أصل له فهذا ما لا يقرّه عليه البحث العلمي الهادئ .

الخامسة: للحداثيين نظرة خاصّة عن مسألة (**أسباب النّزول**) ،وهي من أجلّ مسائل علوم القرآن،ومن دقائقها ،تناولتها الآراء بين مفرط ومفرّط ،ولعلّ أبعد الآراء فيها ما ذهب إليه الحداثيون،وأركون لا يفتأ يذكرها ضمن منتقداته ،منها قوله ـــــــ بعد أن تكلّم عن الناسخ والمنسوخ الذي رأينا فيه رأيه ـــــــ :" وعندئذ راحت أدبيّات أسباب النّزول تزدهر وتنتشر ضمن الظروف الثقافية والسياسية الخاصّة بالقرن الأول للهجرة .من أجل تبرير النّسخ عن طريق

---

[139] المرجع نفسه ،ص 73 - 74 .

القول بأنّ الآية النّاسخة قد نزلت فعلا بعد الآية المنسوخة .ولكن هذه الأدبيات هي بحدّ ذاتها بحاجة إلى مراجعة نقدية تاريخية لم تحصل حتّى الآن .."[140]

لا يفتأ أركون يذكّر بتاريخية الشرائع الإسلامية ،وتاريخية كثير من المواقف التي عاشها المسلمون إبان نزول الوحي ،وهنا يكون الفارق بين ما يسمّى " **أسباب النّزول** " و"**التّاريخية** "،ولا ينبغي الخلط بينهما لأن كلّ واحد منهما مساره الخاصّ ،وذلك ما ينبّه عليه أركون أثناء قراءته لسورة التوبة بقوله:"ولا ينبغي خلط التاريخية هنا بكلّ ما كان التّفسير التقليدي يدرسه ولا يزال تحت اسم "أسباب النزول" .صحيح أنّ علم أسباب النّزول ينقل الأسباب المباشرة التي أدّت إلى نزول الوحي أو وافقه ،أقصد وحي كلّ آية ،ولكنّه يتحدّث عن وقائع مبعثرة ومتقطّعة وآنية ظرفيّة لم تستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات .إن السبب ليس إلا حجة أو ذريعة من أجل إطلاق حكم أو أمر أو تثبيت معيار معيّن أو تحريم شيء محدّد .وهذه الحجة سوف يستعيده فيما بعد الفقهاء المؤسسون للمدارس ويستفيدون منها من أجل إنجاز القانون الديني (أو الشريعة) ."[141]

ولكن لا يستفيد من "**أسباب النزول**" الفقهاء وحدهم ،بل علماء التفسير بالدّرجة الأولى هم من يفيد منها ، ويستعينون بها دوما لفهم كثير من النّصوص القرآنية .

لا يمكن أن يكون لكل آية أو سورة أسباب نزول ،وكثير منها نزل ابتداء ،ولكن لا يمكن الاستغناء عن معرفتها ،فالجهل بها ـــــــــ كما يقول الشاطبي ـــــــــ قد يوقع "في الشّبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع التراع. "[142]

---

[140] من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ،ص 74 .

[141] الفكر الإسلامة قراءة علمية ،ص 91 .

[142] الموافقات 347/3.

وربّما كانت لأركون إشارات دقيقة فيما يتعلّق بهذه المسألة الشّائكة ،ولكنّ نفيَها وعدم اعتبارها بالكليّة لا يسلّم له ،فمن ذلك قوله:"كان المسلمون قد أنشأوا علما يبحث عن تحديد **"أسباب النزول" الخاصة بكلّ آية ,ولكن هذه الأسباب لا تشمل جميع الظروف المتعلّقة بالوضعية العامّة للخطاب ،بل هي بعيدة جدّا عن ذلك .في الواقع ،إنّ "أسباب النزول" ليست إلا ذريعة أو تعلّة ...."**[143]

السّادسة :المجاز كان أيضا من مثاراته الأساسية ضمن قراءاته للقرآن ،وكان قد أزمع على تأليف كتاب مستقلّ في هذا الموضوع لأهميته أوّلا ،ولانعدام المؤلفات فيه ،وما يوجد من ذلك لا قيمة له ،هكذا يرى أركون في تصريحاته الجريئة[144] ،ولنظرية المجاز انعكاساتها على معاني القرآن،ربّما كان لها النّصيب الأوفر في كثير من الخلافات العميقة بين الطّوائف الإسلامية منذ قرون ،ولا تزال مستمرة إلى أيامنا هذه ،والفصل فيها ليس هيّنا ،لأن تكييف النّصوص بين المجاز والحقيقة لا تضبطها ضوابط لغوية ،بقدر ما تقودها العقائد تارة ،والأهواء في أحيان كثيرة.ولا ينبغي أن يغيب عن الباحث أن مسألة المجاز عند أركون إنّما هي جزء من رمزية القرآن التي تقود ـــــــ بالتّبع ـــــــ إلى ما يطلق عليه المخيال ،ويجد جذوره ضمن نظرية أركون في الميثية التي نبتت عليها أغصان الأديان كلّها .

ويرى أن "التّيار المعادي للمجاز ،كما لنظرية خلق القرآن ،قد استطاع أن ينتصر في النّهاية وذلك بدءا من القرن الرابع عشر .وهذا هو الذي يفسّر لنا سبب انتصار القراءات الحرفية للقرآن وانتشارها في كلّ مكان الآن ." [145]

السّابعة : إعجاز القرآن وهو الّذي أطلق عليه (المدهش الخلاب ـــــ المدهش العجيب،العجيب الغريب) ؛يقول أركون :"يمكن الحديث عن عجيب أدبي وعجيب ديني ملازم

---

[143] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ، ص 115 .

[144] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ،61 .

[145] المرجع نفسه ،ص 62 .

للفكر الميثي .النمط الأول معروف لدى المصنّفين العرب ويتغذّى على الأمثلة العديدة التي يبحث عبرها عن إثارة عجب الإنسان أمام (عجائب المخلوقات) ."[146]

حينما نأتي على ذكر تلك الكتابات التراثية حول إعجاز القرآن لكريم ،فقد حاول أصحابه أن يتلمّسوا مواضع الإعجاز في القرآن الكريم ،ولكنهم لم يسموا إلى إظهار حقيقة ذلك الإعجاز بالقدر الكافي الذي يتجاوز تلك العبارات التبجيلية التي تصاع في بيان عظمة بيان القرآن ،فباستثناء الجرجاني ـــــ إلى درجة ما ـــــــ لم يستطع غيره كالباقلاني والخطّابي والرّماني أن يتجاوزوا تلك الأوصاف التبجيلية ،ولعلّ ذلك ما أدركه اركون في أعمال هؤلاء ،وقد عبّر عنه في كثير من بحوثه ،من ذلك قوله :"إذا ما غضضنا الطرف عن النعوت ذات الهدف التبجيلي في النّص فإنّه من السهل أن نكتشف في هذا التعداد الكثير من التكرار الكثير [يقصد ما سبق أن لخصّه من كلام الباقلاني في وجوه الإعجاز]والتّحديدات التي لا تفيد .."[147]

في آخر بحثه يقول :"إذا كانت تحليلاتنا صحيحة فإنّه من الممكن أن نختتم بحثنا بالقول بأن اللغة الدّينية مرتبطة بالمنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني .إنها تغذي الخيال وتهزّ العاطفة أكثر ممّا تسجن (أو تحجز) القارئ في مقولات وتحديدات وقواعد عقلانية .لهذا فإنّ تلقّيها يختلف فيما إذا اتبعنا طريق التعقّل أو طريق العاطفة .هكذا نرى كيف تطرح نفسها من وجهة نظر سيكولوجيا ـــــ لغوية مشكلة آلية اشتغال ما يمكن أن ندعوه حتى الآن بكلام الله ."[148]

---

[146] محمّد أركون ،توفيق فهد ،جاك لوكوف ،العجيب والغريب في إسلام العصر الوسيط ،(ضمن ندوة في باريس سنة 1974) ،ترجمة عبد الجليل بن محمّد الأزدي ،ط الأولى ،2002 م ،مطبعة النجاح ،دار البيضاء ـــــ المغرب ، ص 22 .

[147] الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص 200 .

[148] المرجع نفسه ،ص 207 .

المبحث الثّاني : حامد نصر أبو زيد:

الأستاذ نصر أبو زيد واحد من الوجوه التي لمعت في عالم الحداثة ،ولم يرحل من هذه الدنيا إلا بعد أن ترك رصيدا فكريّا لا يستهان به ،أغلب مؤلفاته باللسان العربيّ ،تناول من خلالها مسائل شائكة من مطروقات الأوائل والأواخر من المسلمين وغيرهم ،وتناول التراث الإسلامي بمناهج حديثة أنتجت نتائج جديدة لا عهد للمسلمين التراثيين المحافظين ،ربّما أثارت حفيظتهم عليه ،ولكنّه لم يبال بتلك الحملات العِدائية التي أثيرت حوله ،فقد آثر الخروج من قوقعة الأجواء

التّسليمية والتّبجيليّة لأفكار الأقدمين ،ولم يتوان لحظة في اقتحام أسوار المقدّسات نفسها من قرآن وسنة ،بله آراء الرّجال واجتهادهم ،وتحمّل أعباء التّحدّي ؛يقول عنه أركون :"كيف يمكن أن نرتفع إلى مستوى التّحدّيات ؟ كيف يمكن أن نردّ عليها ؟ كما نرى فإنّه لا يكفي أن نُدين نواقص القراءة التّبجيليّة من جهة ،أو قمع المنهجيّات الحديثة التّجديديّة من قِبل حراس الأرثوذكسية الأشدّاء من جهة أخرى .يمكن القول بأنّ نصر حامد أبو زيد هو أوّل باحث مسلم يكتب مباشرة بالعربية ويدرّس في جامعة القاهرة ويتجرّأ على انتهاك المحرّمات العديدة التي تمنع تطبيق مكتسبات الألسنيات الحديثة الأكثر إيجابيّة على القرآن ."[149]

ثمّ يواصل أركون كلامه ،ليصف بعد ذلك مدى تحجيم تلك النّتائج التي توصّل إليها أبو زيد:"في الواقع أن أبحاث الأستاذ أبو زيد ليست ثوريّة أو انقلابيّة إلى هذا الحدّ إذا ما موضعناها داخل الإنتاج العلمي للسنوات العشرين الأخيرة .إنّها أكثر من عادية أو طبيعيه؛فهو يعرض بوضوح تربوي رائع شروط إمكانية تطبيق التحليل الألسني الحديث على القرآن بصفته نصّا لغويّا .إنّه يطبّق عليه ذات القواعد المنهجيّة أو التّحليليّة التي تطبّق على أيّ نص لغويّ."[150]

ذلك هو أبو زيد باختصار،وإجمال ، ينمّان عمّا تستحقه هذه الشخصية من دراسة أوسع،ورؤية أكثر عمقا و تفصيلا ، وهو ما سأحاول طرقه عبر المحطّات التالية :

أ)ترجمته :

ولد نصر أبو زيد في إحدى قرى طنطا محافظة الغربية في1943/07/10[151]،ويذكر أنه تأخر تسجيل مولده،كعادة أهل ذلك خوفا من موت المولود ، ونشأ في أسرة ريفية بسيطة ،حفظ القرآن وأتمّه وهو في سنّ الثامنة ،وظهرت بوادر النبوغ منذ نعومة أظفاره ،وحرص على طلب

---

[149] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ،ص 63 .

[150] المرجع نفسه ،ص 64 .

[151] مجموعة من الأساتذة والباحثين ،أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد ،ط الأولى ،1436 ه / 2015 م ،دار العين للنّشر ـــــ القاهرة ،ص 281 .

العلم؛كان حلم والديه أن يدرس بالأزهر ولكن القدر شاء له أن يدرس في المدرسة الحكومية.[152]

المؤهّلات العلمية :

ـــــــــ دبلوم المدارس الثانويّة الصّناعية قسم اللّاسلكي عام 1960 .

ـــــــــ ليسانس من قسم اللّغة العربية وآدابها ،كلية الآداب ،جامعة القاهرة 1972 ،تقدير ممتاز .

ـــــــــ ماجستير من نفس القسم والكلّية في الدّراسات الإسلامية عام 1976 ،تقدير ممتاز .

ـــــــــ دكتوراه من نفس القسم والكلّية في الدّراسات الإسلاميّة عام 1979 ، بتقدير مرتبة الشّرف الأولى .

التّدرج الوظيفي :

ـــــــــ فنّي لا سلكي بالهيئة المصريّة العامّة للاتصالات اللاسلكية (1961 – 1972) .

ـــــــــ معيد بقسم اللّغة العربية وآدابها ،كليّة الآداب ،جامعة القاهرة 1972 .

ـــــــــ مدرّس مساعد بنفس القسم والكلية 1976 .

ـــــــــ مدرّس بنفس القسم والكلية 1982 .

ـــــــــ أستاذ مساعد بنفس القسم والكلية 1987 .

ـــــــــ أستاذ بنفس القسم والكلّية 1995 .

المنح والجوائز والزّيارات العلمية :

ـــــــــ منحة من مؤسسة فورد للدّراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة (1976 – 1977) .

ـــــــــ منحة من مركز دراسات الشّرق الأوسط ،جامعة بنسلفانيا بالولايات المتّحدة الأمريكية (1978 – 1980) .

ـــــــــ جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة ،1982 .

---

[152] جمال عمر ،أنا نصر أبو زيد ،ط الأولى 1434 ه / 2013 م ،دار العين للنّشر ،القاهرة ،ص 13 – 14 .

ـــــــــ أستاذ زائر بجامعة أوساكا للّغات الأجنبيّة باليابان (1985 – 1989) .

ـــــــــ وسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية تونس ،1993 .

ـــــــــ أستاذ زائر بجامعة ليدن في هولندا بدءا من أكتوبر 1995 .

ـــــــــ جائزة اتحاد الكتّاب الأردني لحقوق الإنسان ،1996 .

ـــــــــ كرسي "كليفرينخا Clevering" للدّراسات الإنسانية ـــــــــ كرسي في القانون والمسؤلية وحريّة الرّأي والعقيدة ـــــــــ في جامعة ليدن بدءا من سبتمبر 2000 .

ـــــــــ ميدالية "حرية العبادة" ،مؤسسة "أليانور وفرانكلين روزفلت" ،يونيه 2002 .

ـــــــــ كرسي "ابن رشد" للدّراسة الإسلام والإنسانية ،جامعة الدراسة الإنسانية بأوترخت ، هولندا .[153]

المؤلّفات :

ترك نصر إنتاجا فكريّا غزيرا ،أغلبه باللغة العربية ،وقليل منه باللغة الإنجليزية ، فإلى جانب المقالات والبحوث العلمية المتنوّعة ،خلّف مؤلّفات كثيرة أغلبها يدور حول محور الفكر الإسلامي ،فالمواضيع المطروحة قد لا تكون جديدة من حيث المضمون ،ولكنّ المنهج الذي نوقشت به هو الّذي تغيّر ،مع لبوس الحرية الفكرية الّذي تدثّر به لئلّا يدع مجالا للموروث القديم أيّ تأثير عليه ،فكانت النتائج مفاجئة للكثير من التراثيين ، فأثارت موجات من السخط ،غيّرت مجرى حياته . فمن تلك المؤلّفات :

ـــــــــ مفهوم النّص (دراسة في علوم القرآن) ـــــــــ [المركز الثقافي العربي ـــــــــ الرباط]

ـــــــــ الخطاب والتّأويل ـــــــــ [المركز الثقافي العربي ـــــــــ الرباط]

ـــــــــ النّص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة) ـــــــــ [المركز الثقافي العربي ـــــــــ الرباط]

ـــــــــ الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة) ـــــــــ [المركز الثقافي العربي ـــــــــ الرباط]

---

[153] ينظر أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد ، ص 281 – 282 .

ـــــــــــ نقد الخطاب الدّيني ـــــــ [المركز الثقافي العربي ـــــــ الرباط]

ـــــــــــ التّجديد والتّحريم والتأويل (بين المعرفة العلميّة والخوف من التّكفير) ـــــــ [المركز الثقافي العربي ـــــــ الرباط]

ـــــــــــ إشكالية القراءة وآليات التأويل ـــــــ [المركز الثقافي العربي ـــــــ الرباط]

ـــــــــــ الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ـــــــ [المركز الثقافي العربي ـــــــ الرباط]

ـــــــــــ دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة) ـــــــ [المركز الثقافي العربي ـــــــ الرباط]

ـــــــــــ فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآني عند محي الدّين بن عربي) ـــــــ [المركز الثقافي العربي ـــــــ الرباط]

ـــــــــــ هكذا تكلّم ابن عربيّ ـــــــ [المركز الثقافي العربي ـــــــ الرباط]

ـــــــــــ أنا نصر أبو زيد ـــــــ [دار العين للنّشر ـــــ القاهرة] حديث صحفي أعده معه جمال عمر،يسرد فيه ذكرياته ،وأهم مراحل حياته ،كما أشار إلى نشاطه العلمي في الجامعة داخل مصر وخارجها،وما خطته يداه من البحوث والمقالات والمؤلّفات ،كما تطرّق إلى أهمّ المناقشات التي خاضها مع خصومه .

وفاته :

عاد من أندونيسيا إلى مصر قبل أسبوعين من وفاته بعد إصابته بفيروس غريب فشل الأطباء في تحديد طريقة علاجه ، ودخل في غيبوبة استمرت عدة أيام حتى فارق الحياة صباح الاثنين 5 يوليو 2010 التاسعة صباحا في مستشفى زايد التخصصي ، وتَمّ دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا بعد صلاة العصر[154].

ب)جذوره الفكريّة:

[154] موقع ar.wikipedia.org ،وينظر جمال عمر ،أنا نصر أبو زيد ،ط ألأولى ،1434 هـ / 2013 م ،دار العين للنشر ـــ القاهرة ، ص 283 ؛ جمع في هذا الكتاب كثير من التسجيلات التي أجريت معه .

أثناء قراءتي لترجمته ،وسيرته الذّاتية وكذا قراءتي لمؤلفاته ،أدركت أنّني أمام رجل واسع الخطو في مطالعة التراث في مجالات شتى ،منها ما له علاقة بتخصّصه ،ومنها ما خرج فيه إلى مجالات الفكر المتعدّدة ،ولم تكن قراءته سطحية ، بل قراءته تنشُد العمق وتؤثر المساءلة وتبحث عن المخفي والباطن بعد أن عرَفَت المكشوف والظاهر ،ولا يكتفي بالاطلاع واقتناص المعارف مهما كانت جديدة ،بل يقلّبها من كلّ الوجوه ،يحلّلها بنقد قد يستنكف عنه غيره عن خوف أو تعظيم لما لا يرى له نقدا .

ليس من المبالغة في شيء أن يعدّ أبو زيد من التّجديديين في مضمار الحداثة ،فآراؤه التّجديدية أوّلا وسعة ثقافته ثانيّا وغزارة إنتاجه الفكري ثالثا تؤهّله لتلك الصفة عند الحداثيين والعقلانيين ،وحتّى عند من يناوِئون أفكاره ،"ان نصرا لم يكن مجرّد باحث أكاديمي رصين ومحترم،في مجاله العلمي ،وإنّما كان مثقّفا بالمعنى السارتري للعبارة ،وكان سؤال الواقع :الحاضر والمستقبل ،يلحّ عليه ويرسم للكتابة عنده أفقها وخريطة طريقها ."[155]

اكتشاف الجذور الفكريّة لنصر ليس صعبا ،ولا يتطلّب كثير عناء ،فلا يكاد الباحث يقرأ شيئا من سيرته ،كالّذي نجده في كتاب "أنا نصر أبو زيد" ،أو يقرأ ثلاثة من كتبه ،إلا يسفر فكره عن وجهه وتظهر ملامحه في أجلى صورها،وتتبدّى جذوره الفكريّة التي أمدته بالحياة طوال أكثر من أربعة عقوده .

وتلك الجذور الفكرية لنصر أبو زيد يمكن تلخيصها في :

1 ـــــــــ بعد أن التحق بالجامعة تخصّص في اللغة والأدب بعد محاولته الالتحاق بقسم اللغة الإنجليزية ،وقد أتاح له قسم اللغة والأدب التلمذة لكبار الأساتذة كشوقي ضيف ـــــــــ وإن كان من التقليديين ،وحسن حنفي وعبد العزيز الأهواني ومصطفى ناصف وشكري عبّاد

[155] نقد التراث ،ص 218 .

من التّجديديين ،وتلمذ لجابر عصفور وفي الوقت نفسه كانا صديقين متصافيين ،فهؤلاء هم من ترك فيه آثارا لا يفتأ يذكرها لهم شاكرا ،ومعظّما لشأنهم .[156]

2 ـــــــــ وممّن تأثّر بهم من السّابقين له في ميدان التّجديد وقرأ لهم دون أن يلتقي بهم ،محمّد عبده ،ولطفي السيد ،وطه حسين ،وعلي عبد الرازق ،وأمين الخولي ومدرسته ،وسيد قطب وأخيه محمّد ؛ولكلّ واحد من هؤلاء ميزة تميّز بها عن غيره ،أمّا محمّد عبده فبتحرّره من ربقة التّقليد وانتقاده للأوّلين من الفقهاء والمفسرين،وكان قد أسّس للمدرسة العقلية التي جاءت بعده ،وكان شديد التأثّر بفكر المعتزلة وبالفلسفة الإسلامية ،كما اطلع على الفلسفة الغربية على حد سواء ؛ وتأثّر نصر أبو زيد أيضا بفكر أمين الخولي ،الّذي يعتدّ به كثيرا ،ويظنّ ـــــــــ كما يقول ـــــــــ أنّه يتبعه ،وقد اقتنص من منهجه في تأويل القرآن ،كتاب العربية الأكبر،وكان ذلك المنهج قريبا من تخصّصه الأدبي ،"بدأت تتسع نظرتي للتأثير الأدبي والفني للقرآن بأوسع من اهتمامات سيد ومحمّد قطب ،التي تعتمد على الانطباعية .بدأت صلتي تتوثّق بفكر الشيخ أمين الخولي ومدرسته ،التي تعود بذور لها إلى فكر محمّد عبده ."[157]

وأثناء دراسته لمفهوم النّص يؤكّد على أن ذلك لا يخرج عن المحور الأساسي لعلوم القرآن،كما أنه يعدّ تلك الدراسة من صميم الدراسة الأدبية ،ويؤكّد أيضا أنّ درس القرآن بوصفه نصا ليس "إلا استجابة لدعوة قديمة شاءت لها الظروف أن تمرّ دون أن تتحقق ،إنها دعوة الشيخ أمين الخولي " ؛فهو بدراسته للنص القرآني بمنهجه الجديد يعتبر نفسه استمرارا لتلك المدرسة الخولية .

كما يشير نصر إلى أنّ الخولي وإن تأثر بمحمّد عبده وطه حسين ،إلا أنه زاد عليهما في تطوير منهجه،"وفقا لإنجازات المعرفة المتنامية في مجال المعرفة الإنسانية ،وخاصّة (الألسنية والتأويلية) يمثّل تجاوزا لحالة الرّكود في مجال الدّراسات القرآنية ،وهذا هو ما يشغلني ."[158]

---

[156] يُنظر أنا نصر أبو زيد ،فقد ذكرهم في ثنايا هذا الكتاب .

[157] أنا نصر أبو زيد ،ص 37 .

[158] المرجع نفسه ،ص 246 .

3 ـــــــــ لم يُخف تأثّره البالغ بالمعتزلة ،وكانت رسالته في الماجستير حول المعتزلة (**الاتجاه العقلي في التفسير:دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**) ، ويرى أن فكرهم أولى بالظهور من فكر الأشاعرة والحنابلة،"وتمّ اختزال الإسلام في الفهم الأشعري ،المسيطر لقرون والفهم المعتزلي مهمّش " [159]،وكأنه يرى في فكرهم سبقا لزمانهم ،ومن آرائهم التي أعجب بها مذهبهم في المجاز ، قولهم بخلق القرآن ،لأنه يتفق ورأيه في بشرية لغة القرآن ،يقول عن إفادته منهم: "فالمعتزلة كانوا يمثّلون لي إطارا مرجعيا خلال كتابة مفهوم النّص ."[160] وردّد كثيرا حديثه عن تبني محمّد عبده لمذهب المعتزلة في خلق القرآن وأثبت ذلك في كتابه التوحيد[161]،ولكن حذفت تلك الفقرة في الطبعة الثانية حين أشرف عليها رشيد رضا المحسوب على السلفية .

وقال معلّقا على تغيّر مسار التجديد الذي بدأه محمّد عبده باختيار آراء المعتزلة ثم التراجع عنها لمصلحة المذاهب العقدية السنّية ،"ومنذ ذلك التّردد ظلّت محاولات التّجديد تدور في فلك اللاهوت الأشعري ،ورويدا رويدا غاب هذا التمييز الأشعري بين جانبي الكلام الإلهي لحساب الموقف الحنبلي ،الّذي يصرّ على صفة واحدة بلا تمييز ،وهي أن كلام الله قديم وصفة من صفاته الأزلية القديمة ."[162]

4 ـــــــ وتأثّر بمحي الدّين بن العربي ،وقد أنجز حوله رسالة الدكتوراه (**فلسفة التأويل:دراسة في تأويل القرآن عند محي الدّين بن عربي**)،وهو يعترف أنّه وإن حام حول حماه إلا أنّه لم يغُص في أعماقه ،واعترف بذلك عن جدّ لا عن تواضع ،وكان دائما يتمنى أن يدرسه مرة أخرى حتى يقترب منه ،"فمنذ رسالتي للدّكتوراه وأنا أتوق للعودة للسّباحة في محيط فكر ابن عربي مجدّدا،لكن يبدو أن خوف الغرق ظلّ ماثلا في وعيي ،فكنت أعود لقراءة بعض أشعاره أو

---

[159] المرجع نفسه ،ص 127 .

[160] المرجع نفسه ،ص 117 .

[161] المرجع نفسه ،ص 271 ،وينظر المرجع نفسه ص 256 .

[162] أنا نصر أبو زيد ،ص 256 .

مراجعة فكرة ما ،أو للتّأكد من صدق استنتاج ما سبق أن توصلت إليه ."[163]ولعلّ دراسته للتأويل تركت أثرها فيه ،فكانت دراساته للتأويل شيئا ملفتا إلى جانب التأويلة .

5 ـــــــــ ورائده في العقليات ابن رشد ،الّذي ملأ أطراف قلبه ،ويرى أن الأمّة أهملته في الوقت الّذي احتضنت فيه أبا حامد الغزالي ؛وهو يتكلّم عن المعاني الإنسانية التي يرى أن تجتمع فيها العقلانية مع التديّن ،والعقلانية مع الإيمانية ،وبدون ذلك قد تكون العقلانية عرجاء والعلمانية عوراء ،وذلك ما قد يحوّلها إلى أديان جديدة (Dogme) ،ويقرّ عن نفسه قائلا "مشغول بهذه القضية جدّا جدّا ،ورائدي فيها ابن رشد ."[164]

قد ينتقد نصر في ابن رشد تلك الوسطية المتمثلة في القسمة الثلاثية في الاستدلال عن طريق البرهان،والجدل و الخطابة ،ولكنّه ينفي كلّ أسباب النّقص التي أنيطت بشخصه وأفكاره،"ليس ابن رشد بدعة في التراث العربي الإسلامي ،كما يتوهّم البعض ،بل هو امتداد التراث المهمّش ،وإن كان سعيه للانزياح من موقع الهامش قد فرض عليه تنازلات وترضيات عمّقت هامشيته ،لأنها ساهمت ـــــــــ بطريقة غير مباشرة ـــــــــ في تكريس مركزية الغزالي .."[165]

6 ـــــــــ متأثر بالفكر الإنساني عموما ،ويذهب مذهب الحداثيين تأثّرا بما بعد عصر الأنوار عند قيام النّهضة الأوربية التي حملت معها مناهج فلسفية تعتدّ بالعقل ،وتنفر من الديانات وما فيها من معاني التقديس ،فعندما أقول إنّه تأثّر بتلك الفلسفات في شتى مجالاتها ،فذلك لا يعني أنّه يأخذ بها أخذ الأعمى ،ويجمع منها مثل حاطب ليل ،هذا يردّه مثل قوله :"فالعقلانية الأوربية في فترة من الفترات ،كانت نوعا من البتر ،ضدّ الكنيسة وضدّ الغيبيات وضدّ الدّين،وضعت الدّين كلّه في سلّة الغيبيات ووضعت الغيبيات كلّها في سلّة الأوهام

---

[163] المرجع نفسه،ص 239 .

[164] المرجع نفسه ،ص 280 .

[165] نصر حامد أبو زيد ،الخطاب والتأويل ،ط الأولى ، 2000 م ،المرطز الثقافي العربي ،دار البيضاء ـــــــــ المغرب ص 57 .

والأساطير.الآن نحن نعود إلى أنّ الأسطورة ليست أوهاما وخرافات ،بل هي تعبير رمزي عن وعي .كلّ هذا ينعكس على قراءتي للقرآن ،فهي ليست قراءة مغلقة ،بل قراءة مفتوحة ."[166]

فمن الفلاسفة والمفكّرين العالميين الّذين تأثّر بهم كثيرا في مجال التّأويلية ،والتحليل الألسني والسّيميائي ،والأنتروبولوجيا ،وعلم الاجتماع ،وعلم النفس ،وكان لهم وقع بالغ في كتاباته ،وفي منهجه القرائي للتراث والقرآن خاصّة،فهم شلايرماخ ،ومارتن هيدغر ،وهانز غادامر ،وبول ريكور ،هؤلاء هم مَن أرسوا فيه نظرية الهيرمونيطيقا على ما بينهم من التّمايز ،يقول أبو زيد "كلما قرأت في ابن عربي ،وفي تراث الهرمينوطيقا الغربي ،شعرت بالحاجة إلى نقل هذه المفاهيم والأفكار إلى اللغة العربية ،وفكّرت في الإعداد لأوّل مقال طويل أو دراسة قصيرة سوف أكتبها عن الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النّص ."[167]

وكذلك اعتمد كثيرا على دو سوسير في علم اللّسانيات ،والّذي فرّق بين اللغة والكلام[168]،وطبق أبوزيد نظام العلامة على النص القرآني ،وقرأ للكاتب الياباني أوزوتسو توشيكو من خلال دراساته الكثيرة عن القرآن[169] ،وتأثّر كثيرا بنولدكه من خلا ل كتابه **"تاريخ القرآن"**،وهو الذي ألهمه أن يقول "ولعلّ من الأولويات التي أظنّ أنها تعلو على غيرها الآن الكتابة مجدّدا عن (تاريخ القرآن) "[170] ؛ودرس الفلسفة الوجودية ،والماركسية .و يضاف إلى

---

[166] أنا نصر أبو زيد ،ص 274 .

[167] المرجع نفسه ،ص 58 .

[168]المرجع نفسه ،ص 108 ؛ " اللغة هي النظام الدّلالي للجماعة في كلّيته وشموليته ،بمستوياته الصّرفية والنّحوية والدلالية،وهي المخزون الموجود قبل الفرد ،الّذي يستخدم هذه اللغة للكلام بها .والعلاقة بين اللغة والكلام علاقة جدلية باستمرار،والنصوص لا تنفكّ عن النظام اللغوي العام للثقافة ،لكنها من ناحية أخرى تبدع شفرتها الخاصّة التي تعيد بناء عناصر النّظام الدلالي من جديد ،فيضيف مبدعون بنصوصهم إلى اللغة ألفاظا وتراميب ومعاني جديدة ،وتقاس إبداعية النّصوص في الثقافة بمقدار تطويرها في النّظام اللغوي .وهناك منطقة مشتركة بين اللغة والكلام هي التي تجعل الكلام مفهوما للمعاصرين للنّص ،وهي المنطقة المشيرة إلى الواقع والتاريخ .**وخارج هذه المنطقة تكون دلالات ومعاني الكلام والنصوص مفتوحة وقابلة للتّجدد ،مع كلّ قراءة جديدة وكلّ تغيّر في أفق القارئ وعصره وثقافته .**" أنا نصر أبو زيد ،ص 109 .

[169] المرجع نفسه ،ص 65 ؛من كتبه : Révélation as a linguistic Concept in Islam

[170] الخطاب والتأويل ،ص 256 .

هؤلاء جميعا المفكّر الجزائري محمّد أركون الذي يذكُره كثيرا ويتناول أفكاره بالتّحليل والدراسة ،واشتركا معا في موسوعة ليدن للقرآن .

قد تشبّع نصر أبو زيد بالفكر التّنويري ،وإن انتقد أصحابها الذين لانوا أمام الواقع السياسي أو الاجتماعي ،ومالوا إلى ما أسماه بالتلفيقية ،وكان طه حسين منهم ، وعلى شدّة تأثّر نصر حامد أبو زيد به إلا أنه استنكر منه تراجعه عن بعض ما سطّره في كتابه "الشعر الجاهلي " ،تحت سياط الحملة التي واجهته من قبل التراثيين من الأزهريين وغيرهم ،كما انتقد حسن حنفي ـــــــــ وهو أستاذه الأول في القول بتاريخية النّص القرآني ـــــــــــ لاستعماله التقية ومداراته للإسلاميين ،أما زكي نجيب محمود فقد صوّبت نحوه قذائف قاتلة لم تُفلته ،منها قول أبو زيد "..طبيعة الهزال الذي أصاب مشروع النّهضة حين وصل إلى عقل مفكّر مثل زكي نجيب محمود ..."[171] ،تلك ملامح من فكره الذي يدلنا على مدى اعتداده بالعقل والحرية والعدل ،وهي القيم التي سعى من خلالها إلى أن يخترق أسوار اللّامفكّر ،وينتقد بشدّة ما يعدّ عند جمهور الأمّة من المقدّس ،وما سمّاه "**المناطق المحرّمة**"[172].

ليس سهلا تحديد هوية أبو زيد لأنه لم يصرّح بها ،وعلى حسب تعبير الباحث مصطفى الحسن "أنّه يقاوم التّجسيم ،لأن الجسم يمكن أن يُوصف ،ويدرس ،ويُبنى نموذجه المعرفي ،ومن ثمّ ينتقد "[173] ،وذلك صحيح ،وقد يزداد الأمر تعقيدا إذا ألفينا كتاباته واهتماماته بالنّصوص والقيام بتحليلها ،مع اعتباره باحثا في مجال الإسلاميات ،وقد علمنا أنّه اختير من بين الأساتذة ليكون مدرّسا لهذه المادّة بالذات ،وكأنه صار من أحبارها المعتمد عليهم ،بل والموثوق بهم دون مَن سواه ،إذن هذا المزيج بين التنويرية والدينية ،وبين العقلانية والإسلامية ،وبين الصوفية والعلوم الحِكمية الرّشدية والاعتزالية ،وما أشبع به نَهَمَه من كلّ المناهج الغربية ،وما تعلّق من

---

[171] الخطاب والتأويل ،ص 77 .

[172] المرجع نفسه ،ص 235 .

[173] مصطفى الحسن ،النّص والتّراث (قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد) ، ط الأولى ،2012 م ،الشّبكة العربية للأبحاث والنّشر ،بيروت ـــــــ لبنان ، ص 37 .

المعارف اللّغوية والألسنية ،فاجتمعت فيه المفاهيم العقلية والقيم الإنسانية فكان تنويريا ،واعتلقت به تلك المعارف الدينية والروحية فكان أصوليا ،وكأن السرّ انفتحت مغاليقه لعلي حرب فقال فيه ما لم يقله غيره :"والحقّ أن أبو زيد تقدّمي علماني في ملفوظاته ولكنّه أصولي من حيث منطقه وبنية تفكيره،فهو يتعامل مع مقولاته كما يتعامل الأصولي مع أصوله الثابتة،أي بوصفها أقانيم أزلية وحقائق مفارقة أو أفكارا جاهزة تسبق أدوات إنتاجها وأشكال ممارستها ."[174]

وبتعبير آخر :"يناهض الأصولية ولكنّه يقف على أرضها " ،وربّما كان ذلك وسيلة لما عبرت عنه في بحثي مِرارا بِ " اقتحام المجالات الدينية " أو " اقتحام أسوار المقدّس " لأجل أهداف تختلف في صورتها ولغتها ومناهجها وبنيتها عمّا ألفه الناس منذ قرون ،وربّما تناولت كثيرا من التراث بالثّلب وألحقت به الشبه ،وألصقت به التّهمة ،والواقع لا يؤيّد ذلك،والبحث العلمي يرده .

قد عرفنا سابقا أنّ البنيوية لم تعمّر كثيرا ،لتأتي بعدها النظرية التفكيكية لتنقضها خاصّة على يد جاك دريدا ،وكلتاهما حملت بذور فنائها معها ،ولكنّ الغريب أن نصر أبو زيد ـــــــــ كما يقول الباحث مصطفى الحسن ـــــــــ " أقرب ما يكون إلى ما قبل الستينات ،وهو يعتمد على البنيوية في شكلها الأُدم ،وبيّنت سابقا أنّه لم يُضف (السّيميائيات) إلى أبحاثه إلا في كتاباته الأخيرة،ولا يعني هذا أنه لم يطّلع على الاتجاهات الحديثة ،بل هو يشير إلى المعاصرين أمثال جاك دريدا،لكنّه لم يتكوّن وفق مناهجهم ،فكما أنه أقرب إلى مفهوم التّنوير في تطرّفه العقلي في القرن القرن السابع عشر ،فهو كذلك أقرب إلى البنيوية فيما قبل الستينيات ."[175]

ظلّ سؤال النهضة مسكونا في عقول الإصلاحيين المسلمين منذ رحلة رفاعة الطّهطاوي إلى أوربا ،واستمر طوال عقود من الزمن إلى عصرنا الحديث ،وبقيت نهضة أوربا نقطة الارتكاز لدى كثير من التّجديديين ،وكأن مفاتيح التجديد والتطوّر لم تعد في يد المسلمين ،ولا خيار لهم

---

[174] نقد النّصّ ،ط الرّابعة ،ص 218 .

[175] النّص والتراث ،ص 72 – 73 .

في أن يلتمسوها عند غيرهم ،وربّما أخذت درجات الابتعاد عن التراث تزداد شيئا ،وخطوات التجديد تتسع بعيدا عن جو التراث وتحكماته كلّما انتهج دارسوه مناهج جديدة استمدت من تلك الحضارة الغربية ،حتّى أضحت هي السبيل الوحيد للتّطور والتجديد ولا سبيل إليهما من دون التعلّق بأهداب الغرب الّذي أهدى للبشرية عصر الأنوار وأعقبها بحداثة شملت الحياة كلّها.

فنصر أبو زيد حينما يظهر عجز التنوير في الوطن العربي على تحقيق أهدافه ،وهزيمته أمام الخطاب السلفي ـــــــ كما يسمّيه ـــــــ ينوّه بالتنوير الأوربي ،ويتساءل عن كيفية تحقيقه لأهدافه،"ويصبح السؤال : كيف حقّقت أوربا تلك النّقلة الهائلة من ظلام عصورها الوسطى إلى نور التّقدّم سؤالا مضمَرا مكبوتا هو الآخر .ذلك أن الإجابة الحقيقية عنه ـــــــــ والمتمثّلة فيما أحدثه الفكر التّنويري هناك من نقد للتّراث والعقائد ـــــــــ تكشف لخطابنا التّنويري عن مكامن العجز والقصور في بنيته ."[176]

ويأسف أن لا يحدث مثل ذلك في أمتنا ،و أن لا يفتح الباب لمثل التأويلات التي ظهرت في أوربا الّتي مست حتى العقائد ،ولا يجد أثرا لذلك السؤال المطروح الذي يفتح الأقفال ،بل يظلّ سؤالا مكبوتا مُحبَطا ،ويظلّ الحديث عن تأويل العقائد أو نقد التراث ـــــــــ وهو ما حقّقه الغرب في سعيه لتجاوز العصور الوسطى ـــــــــ حديثا محرَّما ."[177]

ج) **معالم الاجتهاد والتّجديد في تأويله (قراءة جديدة)**:

فور التحاقه بجامعة القاهرة بقسم اللّغة العربيّة أُنيط به تدريس الإسلاميات ،واختير لهذه المهمّة دون سائر أساتذة الجامعة ،وبتفضيله على الأزهريين ،وكأنّما انتدب لهذه المهمّة ليكون خَلفا للشّيخ أمين الخولي ؛وحينها تذكّر نصر أبو زيد ذلك الشّيخ وما حدث له في قصّة محمّد أحمد خلف الله المعروفة ؛ولعلّ في تدريسه لتلك المادّة ما دفعه إلى اقتحام هذا المجال الوعر الشّائك الذي يحتاج صاحبه ـــــــــ في أدبيات الأقدمين ـــــــــ إلى احترازات قِيمِية كثيرة ،واحتياطات علمية صارمة،لا بدّ من التسلّح بها حتّى لا يقع صاحبها في المحظور ،ولكنّ نصر أبو

---

[176] الخطاب والتّاويل ،ص 72 .

[177] المرجع نفسه ،ص 73 .

زيد لم يأبه بتلك القيود ،فخاض غمار البحث في الإسلاميات بفكر متحرّر يصبو إلى جديد لم تقع عليه أيدي السّابقين ،إنّه تراث وضعت حوله سياجات تحتاج إلى من يقطع أسلاكه ،ويهدم جدرانه،ليسهل اقتحام حَرمِه ،فتنقطع بذلك أوصال اللّامفكّر فيه الذي امتدت حياته طويلا،وآن لتلك الرّوح الجاثمة على عقول النّاس أن ترحل إلى الأبد ،بعد محاكمتها في محكمة العقل والتّنوير ،لتُعدم بمِقْصلة المناهج الفكرية الحديثة .

وإنّه "يستحيل التّجديد الفكري ـــــــــ أي إضافة أفكار جديدة ـــــــــ من دون نقد وتمحيص الأفكار القديمة التي تحوّلت إلى عقائد ،ومن هنا يتبنّى أبو زيد مقولة (قتلُ القَديم بحثًا) الّتي ينقلها عن أمين الخولي ."[178]

إن نصر أبو زيد ينطلق من أن التراث ـــــــــ بما فيه النص الدّيني ـــــــــ بفعل الواقع الّذي سيطرت عليه قُوى الرّجعية ،صِيغ ذلك النّص بمقتضى تلك السّيطرة التي كانت تملكها تلك القُوى الرّجعية ،واستمرّت إلى يومنا هذا لتفرض النمط نفسه الذي عاشه الناس في القرون الأولى،فبذلك تكون قد فصلت فعلا بين " النّص" و "الواقع" ،ثمّ يحرّك البوصلة نحو اتجاه آخر قد يكون أكثر جدوى ،يتمثّل في تجديدٍ لا يتنكّر للتّراث ولكن يأخذ منه ما يتناسب مع الواقع المعاصر.

وأرى تناقضا صارخا في مثل هذه الطُّروح التي يضعها بين يدي القارئ المعاصر،ففي الوقت الذي يرى فيه أن النّص من صُنع واقع معيّن ،أقلّ ما يقال عنه إنّه تاريخيّ،فرضته قوى رجعية ،ثمّ يعود بنا إلى ذلك النّص التّاريخي ليجعل منه مرجعا لمعضلات الواقع المعاصر.

فهذا الانتقاء الذي سيكون بفعل هذا المفكِّر أو ذاك ؛من ـــــــــ يا تُرى ـــــــــ يضمن نزاهته ،ومن يضمن أيضا واقعية ذلك الاصطفاء ،ومن يضمن كذلك أن لا يقع ذلك الاصطفاء بيد مسيطرة تفرض فكرها المصطفى من ذلك التراث على واقع الناس ،ومن يضمن تطابقه مع ما اصطلح عليه بمقاصد الوحي وأهداف الشريعة ،فهذه الشريعة التي يرمز إليها ،هل هي ما تعارف

[178] النّص والتّراث ،ص 43 .

عليه الناس في تلك القرون الخوالي ،أوما حواه ذلك التراث المفروض بقوى رجعية لا يرى لها أيّ مبرّر في البقاء ،أم العودة مرّة أخرى إلى واقع ربّما لا يعرف من الأحداث والوقائع والمشكلات ما عرفه الناس في تلك القرون .؟ إنّها تساؤلات تحمل تخوّفات مبرَّرة .

فذلك هو التّجديد الّذي يراه أبو زيد ،ويعبّر عنه بقوله :" وإذا كنّا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا ،فإننا بنفس القدر لا نستطيع أن نتقبّله كما هو ،بل علينا أن نعيد صياغته ،فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا ،ونؤكّد فيه الجوانب الإيجابية ،ونجدّدها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا .إنّه التّجديد الّذي لا غناء عنه إذا كنا نريد أن نتجاوز ازمتنا الرّاهنة .إنه التّجديد الّذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة ،ويربط بين الوافد والموروث ."[179]

في كثير من الأحيان يحاكم نصر أبو زيد بعض التفاسير التراثية التي تعتمد على بعض الروايات الواهية ،المصطدمة ـــــــــ فعلا ـــــــــ مع العقل والواقع ،ولا شك أن يكون في ردّه لها محقّا،ولكن أن يجعل ذلك ذريعة لتعميم الحكم على كلّ تفسير يعتمد الأثر ،فذلك مالا يقبل منه ،إذ صحّة الأثر بالمناهج المتعارف عليها عند أهل الاختصاص في مجال نقد الحديث وتمحيصه يمنع الردّ الجزافي ،لأنّ أولى الناس بفهم القرآن وتفهيمه هو من أنزل إليه ـــــــــ عليه الصلاة والسّلام ـــــــــ ،ولا مبرّر للحداثيين في رفض ذلك إلا بمثل ما عبّر عنه أبو زيد في قوله : «والتمسّك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد الصحيح استنادا إلى سلطة القدماء يؤدي إلى ربط دلالة النّص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين .وهذاالربط يتعارض تعارضا جذريا مع المفهوم المستقر في الثقافة من أن دلالة النص تتجاوز حدود الزمان والمكان.إن الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص ـــــــــ وقصر دور المفسّر الحديث على الرواية عن القدماء ـــــــــ يؤدّي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع ،فإمّا أن يتمسّك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحولّونها إلى "عقيدة" ،وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه "الحقائق الأزلية" بوصفها حقائق نهائية ،والتّخلي عن منهج "التجريب" في درس الظواهر الطبيعية

[179] مفهوم النص ،دراسة في علوم القرآن ،ص 16 .

والإنسانية،وإما أن يتحوّل "العلم" إلى "دين" ويتحول الدين من ثَمّ إلى خرافات وخزعبلات وبقية من بقايا الماضي.وكلا الموقفين له وجود في واقعنا الثقافي نلمس آثاره في جدل "العلمانيين" و"رجال الدين" .»[180]

فنصر حامد أبو زيد يعتبر نفسه كسائر من سبقوه من المفكّرين والأدباء ،طه حسين وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ومحمّد أمين والمستشار العشماوي وخليل عبد الكريم ،أي ضمن الاتجاه الذي يفكّر من داخل الفكر الإسلامي القائم على التعددية والتّسليم باختلاف الرؤى،كما كان علي عبد الرازق هو أيضا مفكّرا بهذا المفهوم ،وذلك ما يفضي إلى التفريق بين اتجاه هؤلاء جميعا والاتجاه الاسلامي ،يقول :"إنّه الفارق بين محاولة الفهم العصري المتحرّر المستنير للإسلام ،والفهم الحرفي الضيّق المغلق ،إنه الفارق بين الّذين يدركون الإسلام بوصفه صيرورة تاريخية اجتماعية ،استمرت وما زالت مستمرة ،بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنّصوص الأصلية وما تحمله من مضامين ،وبين من يتصوّرون أن الإسلام هو الواقعة التّاريخية الأولى للوحي ،ويتصوّرون أن تحولاتها وانفتاحها محض ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه "[181].

ربما يكون ما سبق من إجمال هو ممّا يمكن الوقوف عليه في منهج حامد نصر أبو زيد ،أمّا ما أرى التركيز عليه بشيء من التّفصيل فيكون ضمن المثارين الآتيين كلاهما حول النص شكلا ومضمونا ، و المنطلق فيهما معا عند أبو زيد وسائر الحداثيين هو ما عبّر عنه في النظرية التي قام عليها فكر هؤلاء جميعا : " تاريخية القرآن "[182].

1ـــــ النّص القرآني :حينما يتحدّث أبو زيد عن النّص القرآني ،لا يكاد يشعر من يتتبّع كلامه أنه يتحدّث عن نص إلهي أَلِف الناس تقديسه ،والحذرَ الشّديد في التعامل معه ،أمّا أبو زيد فلا يحترز من استعمال الكلمات والعبارات التي لا تليق بمقام القرآن المترل من عند الله

---

[180] أنا نصر أبو زيد ،ص 222 .

[181] الخطاب والتأويل ،ص 197 .

[182] أنا نصر أبو زيد ،ص 280 .

،كاستعماله كلمة " **تَشكَّل** " بدل " **أنزل**" ،وكأنّ للواقع الثّقافيّ أثرا في النص القرآني ،وكأنَّه أخذ معانيَه من واقع ثقافيّ تمثّلته العرب في حياتها على وجه الخصوص ،فهو " **منتج ثقافيّ** " أيضا ،إنها عبارات بعيدة كلّ البعد عن التقديس ،وعن حقيقة الوحي الّذي كان أوسع مجالا من حياة العرب وغير العرب ,فقد حوى من المعاني ما أحاط بعالمي الغيب والشهادة ،فقد حوى من الأخبار ما لا يخطر على بال العرب إلا بعلم سابق من كتاب متزل ،وفيه من الأحكام التّكليفية ما لم تعرفه العرب البتّة ،وما أنزلها الله إلا تحقيقا لمصالح العباد وإعمالا لقوانين قوامُها الرّحمة و العدل والمساواة ،وكلّ تلك الحقائق العقدية و المعاني الرّوحية والقوانين الشّرعيةكانت تفتقر إليها الحياة العربية ،إلا في بعض جوانبها التي ما كانت لتكفي لإقامة حضارة جاد بها الزمن بعد إقامة الدين في حياة العرب ومن آمن بعد الفتوحات من غير العرب .

وكيف يكون توافق بين "**تشكُّل أرضيّ** " و" **تنزّل سماويّ** " ،إنّهما يحملان من المعاني المتصادمة ما يعمّق الهوّة بينهما،بين ما هو إلهي كامل لا نقص فيه ،وما هو بشريّ ناقص مهما كمُل عقل صاحبه .

فلا يمكن أن يُقارَن بين ما اصطَلح عليه أبو زيد بقوله "**تشكُّل أرضيّ** " وبين ما عرفه الناس من "**الوحي**" بعد ذلك "**التنزّل** " الّذي استمر لأكثر من عشرين سنة لحكمة إلهية حدّدها ، و حمّله من معاني الثّقل الماديّ والمعنويّ ما يقرّه قوله تعالى: ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾[المزمل /5]،وهو الّذي عبّرت عنه أخبار صحيحة،فالرسول كان يعالج عنَتا عند تلقي الوحي وهو عليه شاق .

أمّا قوله تعالى﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾ ا[الإسراء / 106] فيدل على أن القرآن كان له وجود قبل وجوده في أسماع الناس وقلوبهم وعقولهم ،وهم قد سمعوه من في رسول الله ـــــ صلى الله عليه وسلّم ـــــ بعد أن سمعه من جبريل ـــــ عليه السلام ـــــ ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴾ ا[الشعراء/193] ،ـــإذن كان يتنزل شيئا فشيئا ،نجوما حسب الوقائع والأحكام ،كلما اقتضت حكمة الله بتَنَزُّل وحيه،لا تشَكُّلا بما تقتضيه ثقافة من أنزل إليهم من العرب،وهذا ما لم تقل به أية طائفة من طوائف الإسلام لا المعتزلة الّذين يتمسّك أبو زيد بتلابيبهم ،ولا غيرهم

،وكلّ ما جاء عن علماء التفسير وسائر علوم الدّين عكس ذلك تماما ،وليس له من حجة إلا كلاما تلقفه من المعارف الغربية في تحليل النصوص ،كأن الواقعية لا تكون إلا باتّباع ذلك ،وما عداه محض تقليد للأوائل ،وذلك ما سنلمسه في حديثه الّذي ينقض أوّله آخره :"إنّ النّص في حقيقته وجوهره (**منتج ثقافي**) .والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما.وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهة ومتّفَقا عليها ،فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنّص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النّص.إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنّص،ومن ثمّ لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة ،أمر لا يتعارض مع تحليل النّص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها .ولْنقل بعبارة أخرى إنّ الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرّسول ـــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــ بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبِل الأول .وليس اختيار اللغة اختيارا لوعاء فارغ وإن كان هذا ما يؤكّده الخطاب الديني المعاصر ،ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه .وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع ،ولا يمكن من ثمّ أن نتحدّث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضا طالما أنه نص داخل إطار النّظام اللغوي للثقافة والواقع.إنّ ألوهية مصدر النّص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثمّ انتماءه إلى ثقافة البشر ."[183]

فقوله بتشكّل النص أي أخذ شكله على الأرض ،إنها كلمة توحي ببشريّة القرآن ,وإن قال أبو زيد وغيره من الحداثيين إنّما يقصدون بشرية لغة القرآن .ومثل قوله "**إنّ النّص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي** " ،كلمات لا تحمل أدنى شكّ انها مخالفة صارخة لحقيقة القرآن الإلهية معنى ولفظا ،إنّها إلهية القرآن المطلقة التي لا يمكن جحدها أو استعاضتها بمثل تلك التعابير التي لا توجد في قاموس علوم القرآن .

[183] مفهوم النص ،24.

ونزول القرآن منجّما ـــــــــــ كما تقرّر في علوم القرآن ـــــــــــ لا يعني تأثير الواقع في تشكّله لأنّ القرآن هو الّذي غيّر الواقع ،فكلّما احتاج الناس إلى قرآن يضبط حياتهم ويوجّه عقائدهم وأخلاقهم،ويرعى حاجاتهم المتجدّدة والمتحوّلة .

يتعامل مع القرآن على أنّه كسائر النصوص الغوية بعد أن اختار منهج التحليل اللغوية الذي يراه هو الأنجع والأنسب للوصول إلى فهم النّص ،مبرّرا ذلك بقوله مرّة أخرى بأنها "نصوص لغوية تشكّلت خلال فترة زادت على العشرين عاما .وحين نقول " **تشكّلت** " فإنّنا نقصد وجودها المتعيِّن في الواقع والثقافة بقطع النّظر عن أيّ وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ .وتلك قضايا سنتعرض لها في متن الدّراسة.وإذا كانت هذه النصوص قد تشكّلت في الواقع والثقافة فإن لكليهما دورا في تشكيل هذه النصوص ."[184]

ذلك الشكل من الدرس للقرآن هو نقطة الفصل بينه وبين المناهج الأخرى التي تتمسّك بالمناهج القديمة ،لأنها تقيم الاعتبار للقيم الدينية التي تربطها دائما بالألوهية والرسالة،وتعتمد على علوم القرآن ،ويرى أن مثل هذا المنهج ينطلق من المطلق والمثالي ،لأنه ينطلق من النص نفسه الذي يمنع من معرف الحقائق بشكل صحيح ،أما المنهج الثاني الذي اختاره إنما ينطلق من الحسي والعيني ليصل إلى الخفي والمجهول ،ولا سلطة للنّص على هذا المنهج الذي يصل إلى الحقائق عارية ،فالأول منهما بمثابة ديالكتيك هابط ،والثاني ديالكتيك صاعد .

لا أدري كيف يسمح أبو زيد وسواه من الحداثيين ـــــــــــ بحجة الواقعية أو العقلانية أو التجديد ـــــــــــ بالطعن فيما سبق من المناهج ذات الصبغة الدينة ،ورميها بالتخلّق والانطلاق من النص نفسه الذي يمنع من إدراك الحقائق ،و لم يمنع هؤلاء من استعمال تلك المناهج العتيقة ـــــــــــ لم أقل القديمة ـــــــــــ التي اكتملت عبر قرون تظافرت فيها لذات الهدف علوم شتى من لغوية وأصولية وكلامية ،إلى جانب علوم أخرى ذات ارتباط بالنّص نفسه كعلم القراءات وعلوم القرآن وعلم التفسير ؛كلّ ذلك يُترك لمناهج غريبة كل الغرابة عن النّص ،وديدنها وضع

---

[184] مفهوم النّص ،ص 26 .

الشكوك حول ما تعارف عليه الناس من علوم نصية ـــــــــ أي وجدت لخدمة النّص ـــــــــ جادت بها عقول جبّارة ـــــــــ ولا أحد يمكن إنكار هذه الحقيقة حتى الحداثيون أنفسهم ـــــــــ لا يمكن مطاولتها وتجاوزها اليوم وغدا ،بمن لا يملكون الملكات المعرفية والعلمية التي توفّر عليها هؤلاء السابقون في شتى الفنون العلمية بموسوعية قلّ نظيرها ،وبمناهج استغلّوها في دراساتهم الفقهية واللغوية والكلامية والفلسفية وغيرها ،مِمَّا لا يصح أن ننفي عنه الدّقة والواقعية والعلمية وإن اختلفت مشاربهم ،وتناءت بهم مدارسهم الفقهية أو العقدية .

ومن ذلك ما تعلّق بفهم النّص بتأويله وتفسيره ،وفق قواعد اكتسبوها بالدرس والدُّربة،وبأدوات قد اكتملت على أيديهم قد لا يُتاح مثله إلا للقليل النادر من علماء هذا العصر ونبهائهم ناهيك عن الباحثين الّذين لم يملكوا من تلك الأدوات ـــــــــ عند كثير منهم ـــــــــ لا القليل ولا الكثير ،وربّما أعوزت الكثير منهم آلة اللغة التي لا يمكن الانطلاق إلى غيرها من العلوم إلا من خلالها ،فكيف بهذا الفاقد لتلك الملكة أن يكون صحيح الفهم لنص القرآن،ناهيك أن يكون مستنبِطا لدقائقه .

ولا يمكن لهذين المنهجين المتقابلين أن يلتقيا أبدا ،فالأول منهما ينطلق من قداسة النّص القرآني ،ويتحرى أصحابه موافقة الشرع وما كان عليه الناس في القرون الأولى من اقتفاء الآثار وتحرّي السُّنن ،وما جرى عليه العمل عند أصحاب المذاهب الأربعة ،ومن سلك نهجهم من مجتهدي الأمة ،من الفقهاء والمتكلّمين والمتصوّفة ،مع عدم اعتقاد واحد من هؤلاء بعصمة غير الأنبياء ،والاجتهادُ قائم والتّجديد مستمرّ كلّما دعت الحاجة إليهما .

وحينما نقول بالمناهج الأولى ،والعمل على استبقائها ،لا ننسب لها الكمال ،ولا ندّعي أنها خالية من النّقص ،وأنّها وحدها كافية في فهم النّصوص ،بل قد ننتقي من المناهج الحديثة ما يُعِين على فهم معاني تلك النصوص ،ولكن بالاحتفاظ على تلك القداسة التي ثبتت لها منذ الوهلة الأولى ،وهل تكون القراءة إلا باسم الله ؟كما قال من أنزل القرآن على عبده :"اقرا بسم ربّك الذي خلق " ،كيف ينسى قارئ القرآن ومؤوِّلُه اسمَ الله ،وقد نبز نصر أبو زيد بذلك فاعلَه من

أصحاب المنهج القديم ، واعتبر ذلك سببا في التّخلُّف عن الفهم الصحيح للنّص مقارنة مع ما في المنهج الذي اختاره بعيدا عن تلك المعاني الدينية ،يقول " ..وبين المناهج التي يتبناها الخطاب الديني المعاصر عند مناقشة مثل هذه القضايا حيث تعطى الأولوية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن " الله " عزّ وجلّ (قائل النص) ....."[185] إلخ ؛وقد سبق أن طرقت طريقة تناوله للنص بمناهج يراها أولى من تلك التي تقدّس النص ،وتتعامل معه على أنه " **كتاب منزل** " لا " **منتج ثقافي** " .

فأَوْلى المناهج بالاتباع ما يُتوصّل به إلى تكميل البناء وفق اللبنات الأولى ،لا إقامة بناء مستحدَث يتنكر للبناء الأول ويُعدمه ،وهو الذي قام وفق قواعد توارثتها أجيال متعاقبة ، رضيت به عن إيمان صادق وفهم واع ،فإنْ علاه صدَأ أو أصابه صدْع ،فأهل الاختصاص مِن ورثة صاحب البناء محمّد ـــــ صلّى الله عليه وسلّم ـــــــ سينهضون لرأب الصّدع وجِلاء الصّدأ والعمل على تجميل البناء وتحسينه ،ليتجدّد مرّة أخرى كما أخبرنا به النبيّ ـــــ صلى الله عليه وسلّم ـــــــ "إنّ الله يبعث على رأس كل مئة سنه من يجدّد أمر هذا الدين " .

2 ـــــــ ترتيب المصحف : لا يختلف نصر أبو زيد عن سواه من الحداثيين ،في إثارة مثل هذه المسألة بشكل مختلف عمّا ذكَرته كُتُب التراث ،التي اكتفت بالجانب التاريخي منه ،دون أن يكون لها أثر سلبيّ على ترتيب المصحف الّذي تلقته الأمة بالقبول ،ولم يكن باجتهاد الصحابة بل هو أمر توقيفي التزموا فيه أوامر الرسول في وضع الآيات في مواضعها دون تبديل أو تغيير،"وقد ترادفت النصوص على ذلك ،ووقع الإجماع عليه ."[186]

ربّما اعتقد أبو زيد أن تلك الثقافة التي أحاطت بالنّص لم تكن مكتملة الصورة ،بسبب ذهاب الترتيب الأول للنّص القرآني ،وذلك ما سيؤثّر على قراءته ،وهو ما يعبر عنه بقوله :"إنّ قراءة النّص قراءة خاصّة من حيث ترتيب نزول الآيات يمكن أن تكشف لنا عن كثير من حقائق

---

[185] فهم النّص ،ص 26 .

[186] طاهر الجزائري ،التّبيان لبعض المباحث المتعلّقة بالقرآن على طريق الإتقان ،تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة ، ط الرابعة، 1425 ه، دار البشائر الإسلامية ،بيروت ـــــــ لبنان ،ص 105 .

حركة النّص في الثقافة تشكُّلا وتشكيلا ،وإن كان الوصول إلى هذا التّرتيب الدّقيق أمر يحتاج إلى طاقات كثير من الباحثين ."[187]

ونظرا لعدم القدرة العلمية على تحديد ترتيب النزول فإنّ ذلك سيؤثر في تحديد المكي والمدني بدقة تاريخية تمنع الخلط بينهما ،"لذلك تظل التفرقة بين المكي والمدني في النّص تفرقة تقوم على خصائص عامّة ولكنّها ليست حاسمة .وتزداد صعوبة إيجاد معيار حاسم للتّمييز بما نعلمه من أن ترتيب التلاوة في المصحف المدوّن مخالف لترتيب التنزيل الزّماني ،فتتداخل النّصوص المكية والمدنية في السورة الواحدة ،بحيث يحتاج تحديد انتماء كل جزء من النّص ،وكلّ آية منه ،إلى دراسة لغوية دقيقة ،خاصّة تلك النّصوص التي استشكلت على القدماء أنفسهم .وفي هذه الدراسة لا بدّ من مراعاة المعيار الزماني جنبا إلى جنب مع معيار النّص ذاته سواء من حيث مضمونه أم من حيث بناؤه وتركيبه ."[188]

كما يشير أبو زيد إلى أمر آخر قد يتجاوز مسألة ترتيب النزول المرتبط بالوقائع والأسباب ، "ليقيم روابط أخرى ناقشها العلماء أيضا في علم (**المناسبة بين الآيات**) "[189]،كما يقول في موضع آخر :"فإن علم المناسبة بين الآيات والسور يتجاوز الترتيب التاريخي لأجزاء النّص ليبحث في أوجه الترابط بين الآيات والسور في الترتيب الحالي للنص وهو ما يطلق عليه (**ترتيب التلاوة**) في مقابل (**ترتيب التنزيل**)."[190] ،ثمّ يخرج بنتيجة قد يكون فيها مصيبا إلى حدّ ما ،وهو الذي اعتبرتُه ـــــــــ في رسالة الماجستير ـــــــــ تكلُّفا لا يعْدو أن يكون من مُلح العلم ،لأنّه لا يعتمد أسُسا علمية تجعل من كلام المفسّر في تحديد المناسبة بين الآيات أو السور دقيقا يسلَّم له فيه ،أمّا أبو زيد فكان حادّا في نقده لذلك النهج الّذي يذهب إليه بعض المفسرين ،ويرى في ذلك

---

[187] فهم النّص ،ص 54 .

[188] مفهوم النص ،ص 79 .

[189] المرجع نفسه ،ص 98 .

[190] المرجع نفسه ،ص 159 .

"وجها آخر للعلاقة بين عقل المفسّر أو القارئ وبين معطيات النّص "[191]،فكأن في ذلك تصرفا في معنى النّص .

لم يكن ليتنازل نصر أبو زيد عن نظرته حول أهمية ترتيب النزول للقرآن الكريم لِما في ذلك من أثر تاريخيٍّ بارز في فهم تشكُّل القرآن ،للأثر الثّقافيّ في تمييز ذلك التّشكّل الّذي قد يخدم النّص القرآنيَّ أفضل من خدمته من خلال شكله الحالي وفق ترتيب المصحف الّذي يلتزمه التّقليديون وسار على نهجم حتى هؤلاء التّجديديون الذي دعوا إلى تأويله تأويلا جديدا كالخولي ومن جاء من تلاميذه ،يقول نصر أبو زيد:"ولأن الشيخ الخولي خريج مدرسة القضاء الشرعي ،فإنّ تأثره بعلماء أصول الفقه واضح في منهجه ،بجمع الآيات ذات الموضوع الواحد ،وترتيبها تاريخيا قبل القيام بالتفسير .لكنّ هنا مشكلة ،وهي أنّه يتحدث عن تأثير البيان القرآني على المتلقي ،وهذا التأثير تمّ طوال التاريخ من خلال بنية القرآن كما هي في المصحف الحالي ،أي من خلال ترتيب التلاوة .فهل هذا نوع من التناقض ؟والشّيخ الخولي يحتاج منهجه ومفاهيمه للدراسة الأدبية إلى دراسة مستقلّة .نفهم موقف الشيخ أكثر لأنه إلى مفاهيم المدرسة الرومانسية المشبعة بمقولات الكلاسيكية الجديدة ،وهي مفاهيم تتناول النّص الأدبي من حيث الموضوعات والمضامين ،أكثر من تناولها من حيث الشكل والبنية ،وظل تلاميذ الشيخ أمين الخولي ،بنت الشاطئ ومحمّد خلف الله وشكري عباد ،متمسّكين بدرجات متفاوتة بمنهج وحدة الموضوع وترتيب النزول ."[192]

والغاية من مراعاة ترتيب النّزول حدّده بوضوح في قوله :"لكنّي لا أقول يا إخوان رتِّبوا القرآن كما كان منزلا ،محاولات ترتيب القرآن سور القرآن محاولات مشروعة للدراسة ،وليس للتلاوة في المساجد .لكن التمييز بين دراسة القرآن وبين تلاوة القرآن للأسف ليس مُدرَكا في الوعي العام .هذا ما حصل خلال هذه السنوات ."[193]

---

[191] المرجع نفسه ،ص 161 .

[192] أنا نصر أبو زيد ،ص 246 .

[193] المرجع نفسه ،ص 272 .

الذي يلحظه الباحث من خلال تلك الدراسات الحداثية عند أبو زيد وعند سائر الحداثيين أنها لا تتوخّى بيانَ مواطن القوّة في أساليب القرآن وأحكامه ،وما تحمله تلك النّصوص من موادّ الهداية والتّوجيه العَقَدي والأخلاقي للبشرية ،إنّما ديدنها الوحيد هو محاولة تكرير النقد وتأكيده لكلّ موروث حضاريّ من خلال قراءاتهم الجديدة ،وذلك هو المبتغى من خلال التّحليل الأدبيّ أو اللّغويّ للنّص القرآنيّ مساواةً له مع سائر المنتوج الأدبيّ البشريّ ،وهو ما لا يمنع من النّقد والتّحليل السّلبي أو الإيجابي ،وليس أخطرَ على القرآن من مثل هذه الأساليب التي ترفع عنه القداسة وتنفي عنه التَّميُّز والمفارقة لكلّ كلام بشريّ مهما علت قدرته في مَجَالي الفكر والبيان.

خاتمة :

جُلْت كثيرا عبر شعاب هذا البحث ،وخضت غماره وكنت أجهل الكثير من مخاطره ومسالكه الوعرة ،وقد شدّني إليه خاطر الفضول لمعرفة حقيقة الفكر التّجديدي في مجالات دينية ،يعتبر اقتحامها مخاطرة إلا لمن تسلّح بسلاح العلم ،وملك أدوات النّظر ،وعرف مداخل التّراث وحدوده حتى لا يشِطّ في الحكم ،ويأتي بما يعارض الثّوابت والمعتقدات ،ويرمي على المقدّسات بالثّلب المفضي أبدا إلى التنكّر والجحود ،ثمّ استبدالها بمناهج جديدة مستوردة يظنّ أصحابها أنّهم جدّدوا وما جدّدوا بل استوردوا وبدّدوا.

تمّ هذا البحث ـــــــــ بحمد الله ـــــــــ وفق خطّة سطّرتها من أوّل وهلة توخيت من خلالها معرفة الحقائق ،وحرَصت على بيانها بكلّ علميّة وموضوعية ،داعما ذلك باعتماد مراجع أصحاب الآراء المراد دراستها ، دون اعتماد الوسائط التي قد تحرّف آراء هؤلاء بقصد أو دون قصد ،أو تعطيها معاني بعيدة عمّا يقصده أصحابها ،إلا ما لا بدّ منه في جلب الآراء النّقدية ثمّ القيام بتحليلها بما أراه صوابا .

لا يمكنني أن أخفي تكويني الشّرعي ،ولكنّ ذلك لم يدفعني إلى معاداة أصحاب الفكر الحداثي ،أو النيلِ منهم والحكمِ عليهم بالمروق من الدّين وما يساويه من الأحكام المعروفة شرعا،بل عملي كان منصبّا على دراسة أفكارهم ،ولا شكّ أنّ منها ما يقبل ومنها ما يُردّ،وعندها أحكم على تلك الآراء بما أعتقده صوابا ،باعتماد مناهج سلكها المتشرّعون أرى أنها أنسب بدراسة النصّ الديني قرآنا وسنّة من غيرها من المناهج التي اعتمدها الحداثيون .

لا يمكنني أيضا أن أنكر مدى استفادتي من هذا البحث ،الّذي مكّنني من ولوج عالَم الحداثة ،وما كنت أعرف عنه إلا القليل ،وربّما كان ذلك القليل بوسائط فكريّة غير كافية ـــــــــ من جهة ـــــــــ في التعريف بهذه المدرسة الواسعة الأطراف ،وغيرَ موضوعية ـــــــــ من جهة أخرى ـــــــــ عند تناول أفكارها ،فقد تأتي على جميعها بالشّطب؛وذلك ما لا ما يفيد الباحث المتمرِّد ،والدارس النّهِم الذي يريد أن يعرف أكثر ، وبعد الدراسة والبحث يأخذ من هذا الفكر ويذر ،ورائدُه دوما الاجتهاد لا التّقليد ،وتلمّس مواطن الحكمة أنّى وجدت .

لذلك كلّه خرجت بنتائج قد تفيد الباحثين في هذا المجال ،وما أسطّره من ذلك لا يلزم إلا صاحبه ،وهو ممّا يمكن أن يدرج ضمن الآراء التي يؤخذ منها ويردّ ،وتلك النتائج قد تكون خلاصتها مدرجة في النقاط الآتية :

ـــــــــــ لم تكن الأمّة بمنأى عن التّأثر بالوافد الفكري قديما وحديثا ،وهي إزّاء ذلك على درجتين اثنتين ،الأولى منهما تتمثّل في عدم الانغماس الكلّي في ذلك الوافد ،لوجود الحصانة الفكرية الدّاخلية ،وأعلى درجات تلك الحصانة أنها أمّة تؤمن بالاجتهاد ولا ترضى بالتّقليد ،وتنطلق في ذلك من منطلقات دينيّة لا تحيد عنها ،لأنها أخذت بالدّين عن علم ويقين ؛والدّرجة الثانية يكون أصحابها قد أُشرِبوا الفكر الوافد ورَضوا به عن تقليد دون أن يُعملوا أدوات الاجتهاد المناسبة ،لقبول ما يرتضيه الدّين وترك ما يرفضه الدين ،لأن حضارته قامت بروح الدّين .

ـــــــــــ الاجتهاد والتّجديد كلاهما من روح الإسلام الذي غرس في أصحابه وجوب النّظر المتجدّد ،حتى ينفُضوا عن دينهم ما علاه من غبار الأيام التي أذهبت شيئا من نَضارته وقوّته ، ويعيدوا إليه صلاحيته الكامنة في أصول الاجتهاد وقواعده لتناسب أحكامُه الزمان والمكان .

ـــــــــــ أرى أنه من العِلمية بمكان أن نضع الأشياء في نصابها ،ومن ذلك أن لا نفرّق بين المجتمعين العقل والنقل ،فكلاهما يسند الآخر ويخدمه ،وينير دربه ،فإن كان للعقل مكانته فلا يكون على حساب النّصوص المقدّسة ،من الكتاب والسنّة الصحيحة ،بل هو خادمها والكاشف عن معانيها ،وأحكامها ،وحكمها ،من غير اصطدام بقطعياتها في العقائد والشرائع والأخلاق؛أمّا باقي الموروثات فلها حكم آخر يناسبها ،فكلّما كانت قريبة من ذينك المصدرين خادمة لهما ،غيرَ مصطدمة مع الحقائق العقلية ،فهي آنذاك ضمن المقبول و المرجوع إليه عند الحاجة ،وإن امتد بها الزمن وتقادم ،وفي المقابل يُرفض الجديد ويُلفظ كلّما اصطدم بذينك المصدرين ،فليست العبرة بالجدّة بقدر ما تكون العبرة بوضع الشيء في ميزان الشّرع الدّقيق الّذي قد يقبله إن كان صالحا ،ويرفضه إن كان فاسدا.

ـــــــــــ المنهج الصحيح هو ما اقترب أبدا من موارد الشّرع التي يَعلمها العلماء الرّاسخون ،لأن الاستمداد من الرافد ليس كالاستمداد من الوافد ،فالرافد مصقولة أصوله ،مضمونة نتائجه،مرضية عواقبه ؛أمّا الوافد فأكثره من صنع فلاسفة مادّيين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخرى ،تَتجارى بهم الأهواء ،فلا يهمّهم أرَضي الله عن مناهجهم أم سخِط ،وهم أبعد الناس عن مصادر الدين وأخلاقه وعقائده ،لا يقدّسونها ولا يرْعون حُرمتها ،ويظنّون أن الحقّ فيما أنتجه العقل وفاضت به قرائحهم البشرية ،فشتّان بين رافد يستمد من الوحي ويستنير بنور العقل

كليهما ،لأنّه يرى أنّ صريح المعقول لا يمكنه الاصطدام مع صحيح المنقول ،وبين وافد يفرد العقل في أحكامه ،وينكر الوحي ولا يقدّسه ،ويرى فيه جِماع الخرافة والزيف ،وتمام الفساد والحَيف .

ـــــــــــ الحداثيون العرب يتعاملون مع الموروث الإسلامي كأنهم خارج الأمّة ،وإن لم يصرّحوا بذلك وهم في ذلك درجات ،وربّما اغترّ بهم من لم يسبر أغوارهم ،ولم يدرس مؤلفاتهم دراسة عميقة ومتأنيّة ومجرّدة ؛إنّهم في دراساتهم للمسائل الدّينية يَظهرون بمظهر المدافع عن الفهم الصحيح لها،وأنهم يقومون بقراءته نصوصها قراءة جديدة تناسب الزمان ،وتتمشّى مع الواقع ، وتتّفق مع المناهج العلميّة التي جادت بها عقول فلاسفة كبار ،ولا ريب أن الاستفادة من أي منهج علميّ هو مطلب كل دارس وباحث عن الحقيقة ،ولكن حينما نجد في تلك المناهج ما يصطدم مع مقوّمات ديننا الصّحيح ،ويهدم أصوله القطعية ،ويأتي على بنيان القرون الأولى المشهود لها بالخيرية بالهدم ،ويتعامل مع القرآن كأنّه كلام بشَر ،يأخذ ويردّ ،ويؤوّل فيه بتأويلات لا تُسعف فيها أدنى قواعد اللغة العربية ،ناهيك عن تلك القواعد الأصولية والتفسيرية التي أقامها علماء متخصصون على أسس الكتاب والسنة الصحيحة وأثبتت الأيام صلاحيتها،فكيف يُلزم المسلمون باستبدال ظنّ ما عند غيرهم بقطعي ما عندهم .

ـــــــــــ و كلّ من يتّخذ تلك المناهج التراثية سبيلا في الحكم على الأشياء يُنبز مِن قِبل الحداثيين بالرّجعية ،والتّخلف ،والتقليد ،وأنصار القديم ،والسّلفية ،والمؤسّسة الدّينية ،والإسلاميين ، والمؤَدلَجين ،وما إلى ذلك من الألقاب التي تطلق جُزافا على كلّ من يتشبّث بتراثه ،ويقدّس وحي ربّه ولا يحيد عن اجتهاد المجتهدين ، ويرى الحداثيون أنّ ما هم عليه إنّما هو من حرية الرأي ،واحترام العقل ،والإشادة بقدْر الإنسان ،فتلك القيم لا ينكرها الإسلام ولكنه ينكر أن تُوضع تلك القيم فوق مستوى الدّين ،ويُجعل منها مصدرا للتّشريع والتأويل فوق ما يقرّه الوحي وقواعده الصحيحة.

ـــــــــــ لا أحد يعترض على التّجديد ،وليس من المبالغة أن أقول إن التّجديد خصيصة من خصائص الإسلام ،وواحد من مبتكراته ،ولكنّ التّجديد في الإسلام لا يعني التّغيير أو التبديل،ولا يعني الانحراف عن القديم ،بل هو استعادة للقديم مرّة أخرى بتلك الصورة التي عرفها الناس عنه في تلك القرون المشهود لها بالخيرية ،وإعطائها قالَبا جديدا يناسب زماننا بما يخدم مصالحنا

،ويحقق أمننا ،وقوّتنا ،وأخلاقنا ،وعقائدنا ،ويجعلنا في مقدّمة الأمم كما كانت أمتنا في سالف عهدها ،بوحي الله لا بغيره ،كما يقول الإمام مالك :"لا يصلح آخر هذه الأمّة إلا بما صلُح به أوّلها ."

ـــــــــــ إعادة دراسة علوم القرآن ،وتنقيحه من كلّ الشوائب التي يستغلها الحداثيون في إثارة كثير من الشّبهات حول القرآن ،والقيام بتخريج كلّ الأحاديث التي لا تمتّ بصلة إلى التّفسير الصحيح للقرآن ، حتى لا يبقى منها إلا ما تقبله أصول نقد الحديث ،فإنّ كثيرا من الآثار إمّا موضوعة أو ضعيفة أو من الإسرائيليات ،وهي جميعُها تصطدم مع الحقائق العلمية بعد اصطدامها مع الحقائق القرآنية ،فهل لبقاء تلك الآثار من مبرر بعد الهجمات الشّرسة التي يُرمى بها القرآن .

ـــــــــــ أدعو إلى إقامة ورشات علمية لدراسة الفكر الحداثي في ضوء الشّريعة الإسلامية ،وعقد مؤتمرات جادّة لتفكيك الفكر الحداثي ،وبيان ماله وما عليه ،ومعالجة كلّ ذلك بموضوعية تامّة بعيدا عن استعمال أساليب التكفير،والرّمي بالتّخريج حتى تستعيد الأمّة عافيتها .

ـــــــــــ وفي الأخير أدعو إلى إحياء روح الحوار بين المتشرّعين والحداثيين ،وإلى اجتماع الطّرفين ودراسة ما ينبغي دراسته من التّراث ،وإحياء مجالس العلم بين المتخصصين من الفريقين ،لبيان الآراء في تلك المجالات المختلَف فيها ، ودعمِها بما يملك كلّ فريق من الحجج الدامغة والأدلة النّاصعة ،﴿ لِّيَهۡلِكَ مَنۡ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٖ وَيَحۡيَىٰ مَنۡ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٖۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [الأنفال / 42].

ـــ فهرس المصادر والمراجع ـــ

- القرآن الكريم برواية ورش

1. إبراهيم بن عمر السكران ،التأويل الحداثي :(التقنيات والاستمدادات) ،ط الأولى ،1435ه،دار الحضارة للنشر والتّوزيع .

2. ابن النّديم ،الفهرست ،ط الأولى ،د ت ، ت محمّد الشّويمي .

3. ابن خلدون ،المقدّمة ،ت عبد السّلام الشّدادي ،طبع 2006 بمناسبة عاصمة الثقافة العربية ،الجزائر

4. ابن رشد ،المقدّمات الممّهدات ،د ت ، لبنان ـ بيروت .

5. ابن رشد ،فصل المقال ،تقديم بوعمران الشيخ ،وجلول بدوي، 1982 م ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر.

6. ابن رشد بداية ونهاية القتصد، ت ماجد الحموي ، ط 1 ،1416 هـ /1990 م ،دار ابن حزم ،لبنان ـ بيروت.

7. ابن عاشور،نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم ، المطبوع سنة 1344هـ/1924م،بالمطبعة السلفية،القاهرة

8. ابن منظور، لسان العرب ،ط الأولى، 1408ه / 1988 م ،دار إحياء التّراث العربي، بيروت ـ لبنان .

9. أبو إسحاق الشّاطبي ،الموافقات في أصول الشّريعة ،ط 2 ـ 1395 هـ /1975 م ،دار المعرفة ،بيروت ـ لبنان ..

10. أبو إسحاق الشّيرازي ،الإشارة إلى مذهب أهل الحقّ ، 1420هـ /1999 م ،ت محمّد السّيد الجليند ،وزارة الأوقاف،القاهرة ـ مصر.

11. أبو الأعلى المودودي،موجز تاريخ الدّين وإحيائه ،دط ،دت ،مطبعة الشّهاب ،باتنة ـ الجزائر.

12. أبو حامد الغزالي ، المستصفى من علم الأصول ط الأولى ،1322 ه ،المطبعة الأميرية بولاق ،ط الثانية دار الكتب العلمية ،بيروت ــ لبنان (مصوّرة) .

13. أبو حامد الغزالي ،المنقذ من الضلال ،ط الثانية ، 1985م ،دار الكتاب اللبناني ،بيروت ـ لبنان.

14. أبو حامد الغزالي ،فضائح الباطنيّة،تحقيق عبد الرحمن بدوي ،دط،1964/1372 ، الدّار القومية للطباعة والنّشر ،القاهرة .

15. أبو داود ، السنن : ، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد،(د ط ، د ت) ،المكتبة العصرية ،بيروت ـ لبنان .

16. أبو زهرة ،أحمد بن حنبل :حياته وعصره ــ آراؤه وفقهه ،د ط ،1418 ه / 1997 م ،دار الفكر ـ القاهرة
17. أبو زهرة ،المعجزة الأولى : القرآن ، د ت ، دار الفكر العربي.
18. أبو شهبة ،المدخل لدراسة القرآن الكريم ،ط الثانية ،1423ه/2003م ،مكتبة السّنة ـ القاهرة.
19. أبوزهرة ،تاريخ المذاهب الإسلامية ،د ت ،دار الفكر العربي ،مصر .
20. أحمد إدريس الطعان ،العلمانيون والقرآن الكريم ،ط الأولى،1428 / 2007،دار ابن حزم للنشر والتّوزيع ،الرّياض
21. أحمد الريسوني ،الاجتهاد (النّص ،الواقع ،المصلحة)،ط الأولى ،1425 ه / 2014 م ،دار الكلمة للنشر والتّوزيع ،القاهرة ـ مصر.
22. أحمد الرّيسوني ،مقاصد المقاصد ، ط الثانية ،2014 هـ ،الشبكة العربية للأبحاث ،لبنان. الرّيسوني ،الاجتهاد (النصّ ، الواقع ، المصلحة) ،ط الأولى ، 1435 هـ / 2014 م ،دار الكلمة للنّشر والتّوزيع ، القاهرة ـ مصر .
23. أحمد بن الأمين الشنقيطي ،الوسيط في تراجم أدباء شنقيط ،ط الرابعة ،1409 ه ــ 1989 م ،مكتبة الخانجي .
24. أحمد خلف الله ،الفن القصصي في القرآن الكريم،ط الرّابعة ،1999 ،سينا للنّشر ـ مصر .
25. أحمد فاضل السعدي،القراءة الأركونية للقرآن ،ط الأولى،2012م،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،بيروت.
26. أحمد محمّد سالم ،إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر،ط الأولى 2010 م ،رؤية ،مصر .
27. أحمد نصري ،آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم ، ط الأولى،2009 م.
28. احميدة النيفر ،الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج ،ط الأولى،1421ه/2000م ،دار الفكر ،دمشق.
29. أركون ،التشكيل البشري للإسلام،ط الأولى ،2013م ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ـ المغرب.
30. أركون ،الفكر الإسلامي (قراء علمية) ،ط الثانية ،1996 م ،المركز الثقافي العربي ،لبنان.
31. أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ترجمة هاشم صالح ،ط الثانيّة ،2005 م ،دار الطليعة،بيروت ـ لبنان .
32. أركون ،تاريخية الفكر العربي ،ط الثالثة ،1998 م ،المركز الثقافي العربي ، المغرب.

33. أركون ،قضايا في نقد العقل الديني،ترجمة هاشم صالح ،1998م ،دار الطليعة ،بيروت ـ لبنان.
34. الألباني ، سلسلة الأحاديث الصّحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، 1410هـ / 1995م ، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع ـ الرّياض.
35. ألبرت حوراني ،الفكر العربي في عصر النهضة (1798 – 1939) ،ترجمة كريم عزقول ،2013 ه ،نوفل ،بيروت .
36. أمين الخولي ،المجدّدون في الإسلام ،ط 1 ، 1965م ،دار المعرفة ،القاهرة ـ مصر.
37. أمين الخولي ،فن القول ،1996 ـ مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة .
38. أمين الخولي ،مناهج التّجديد في النّحو والبلاغة والتفسير والأدب ،ط الأولى ،1381 ه/ 1961 م
39. أنطوان فرح ،ابن رشد وفلسفته ،دار الفارابي ـ لبنان / ط الثانية ، ANEP ، الجزائر .
40. أنور الجندي ، دط ،1979 م ،دار الرائد العربي ،بيروت ـ لبنان.
41. بثينة الجلاصي ،النصّ والاجتهاد في الفكر الأصولي ـ من تقديس النقل إلى تسريح العقل ـ ، ط الأولى ، 2011م،رؤية للنّشر والتّوزيع .
42. البخاري ،جامع الصحيح
43. بسّام عبد الوهّاب الجابي ،معجم الأعلام ،ط الأولى ،1407 / 1987 ،الجفّان والجابي ،سوريا
44. البشير الإبراهيمي آثاره، الشّركة الوطنية للنّشر والتّوزيع ، الجزائر.
45. بن بيّهْ ، أمالي الدّلالة ومجالي الاختلافات ، ،ط 1428/1 هـ - 2007 م، دار المنهاج للنّشر والتّوزيع ،جدّة ـ سعوديّة
46. التهانوي ،كشاف اصطلاحات الفنون، 1434ه / 2013 م ،دار الكتب العلمية ،لبنان.
47. تيودور نولدكه ،تاريخ القرآن ،ط الأولى ،2004م ،بيروت (حقوق النشر محفوظة لمؤسسة كونراد ـ أدناور) .
48. جابر فياض العلواني ، الجمع بين القراءتين :قراءة الوحي وقراءة الكون ،ط الثانية ،1429 هـ / 2008 م ،مكتبة الشّروق الدّولية ،القاهرة .
49. جان جوليفه مقدمة لكتاب جاك لانغاد ،من القرآن إلى الفلسفة ،ترجمة وحيد أسعد ،2000م ،منشورات وزارة الثقافة ـ دمشق .
50. جب ،دراسات في حضارة الإسلام ،ط1979،3م،دار العلم للملايين،بيروت ـ لبنان .

51. الجرجاني ،أسرار البلاغة ،مقدّمة المحقّق محمود محمد شاكر ،ط الأولى ،1412 ه / 1991 م ،مطبعة المدني ،جدّة
52. جمال عمر ،أنا نصر أبو زيد ،ط الأولى 1434 ه / 2013 م ،دار العين للنّشر ،القاهرة .
53. جواد مغنية،التّفسير الكاشف ،ط الرابعة ،دار الأنوار ،بيروت ـ لبنان .
54. جولد تسيهر ،مذاهب التفسير الإسلامية ،ترجمة عبد الحليم النّجار ،2003 م ،دار ومكتبة الهلال .
55. الجُوهري ،الصّحاح ،ت د. محمّد محمّد ثامر، 1430 هـ ـ 2009 م ،دار الحديث ،القاهرة ـ مصر .
56. الجويني ، الغياثي ،ت عبد العظيم ذيب،ط 2 ، 1432 هـ /2011 م ،دار المنهاج ،م ع السعودية ـ جدّة .
57. الجويني ،البرهان في أصول الفقه ،ت عبد العظيم الذيب ،ط الخامسة ،1433 ه / 2012 م ،دار الوفاء للطباعة.
58. الحجوي ،الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي،2009م /1430هـ ،المطبعة العصرية ،ص 748
59. حسن العطّار، شرح العطار على جمع الجوامع ،د ط / د ت ،دار الفكر .
60. الحسن بوتبيا ،القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي ، ط الأولى ،2010 م ،المطبعة والورّاقة الوطنية .
61. حسن حنفي ،التّراث والتّجديد ،ط5 ،1422هـ / 2002م ،المؤسسة الجامعيّة للنّشر والتوزيع ،بيروت ـ لبنان .
62. حمّادي العبيدي ،الشاطبي ومقاصد الشّريعة ،ط الأولى ،1412هـ/1992م، دار قتيبة ،بيروت.
63. حمادي ذويب ،جدل الأصول والواقع ،ط2009/1 م ،دار المدار الإسلامي،بيروت لبنان.
64. حمّادي ذويب جدل الأصول والواقع ،ط 1 /صيف 2009 م ،المدار الإسلامي ،بيروت ـ لبنان.
65. الذهبي ،سير أعلام النّبلاء ،ط الأولى ،1403 / 1983 ،تحقيق شعيب الأرنؤوط والعرقسوسي ،مؤسسة الرّسالة ،لبنان .
66. الرّازي،أساس التّقديس ،ت عبد الله إسماعيل ،ط الأولى ،1432ه/2011م،المكتبة الأزهرية للتراث،مصر .
67. الراغب ،مفردات ألفاظ القرآن ،ط 1 ،1418 هـ/ 1997 م ،دار القلم ،دمشق .

68. الرّاغب الأصفهاني،المفردات ، ط الثانية ،1418 ه / 1997 م ،دار البشير ـ جدّة .
69. رشيد بن زين ،المفكّرون الجدد في الإسلام ،ترجمة حسان عباس ، 2009 م ،دار الجنوب للنّشر.
70. رشيد رضا ،تفسير المنار ،ط الثّانية ، 1393 هـ /1973 م ،دار المعرفة ،بيروت ـ لبنان .
71. رضوان جودت زيادة،سؤال التّجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر،ط الأولى ،2004م ،دار المدار الإسلامي،بيروت ـ لبنان.
72. روزا مينوكال ،الأندلس العربية :إسلام الحضارةوثقافة التسامح ،ط الأولى ،2006 م ،دار توبقال للنشر ،دار البيضاء ـ المغرب .
73. الزّركشي ،البَحر المحيط في أصول الفقه ،راجعه عمر سليمان الأشقر،دار الصّفوة ،الغردقة ـ الكويت ، ط الثّانية، 1413 هـ / 1992 م .
74. زكي ميلاد ،الإسلام والعقلانية ،ط الأولى ، 1435 ه / 2014 م ،ضفاف ،لبنان.
75. سالم يفوت ،حفريات المعرفة العربية الإسلامية :التعليل الفقهي ،دط ــ دت ،دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت
76. السبكي ،جمع الجوامع ،المجموع الكامل للمتون ،ط1 ـ 1433 هـ/ 2002 م ،دار الفكر، بيروت ـ لبنان .
77. سعيد رمضان البوطي ، الظّلاميون والنّورانيون ، 1432هـ / 2011 م ، دار الفكر، دمشق ـ سوريا
78. سليم عوّا ،الفقه الإسلامي في طريق التّجديد ،ط الثانية ،1419 هـ / 1998 م،المكتب الإسلامي ،بيروت ـ لبنان.
79. سيف الدّين عبد الفتاح،بين التّجديد والتّحديث،ط الأولى،2006م ،نهضة مصر للطباعة والنّشر والتوزيع.
80. السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ،ط الأولى ،1423 هـ / 2003 م ، دار الفكر ،بيروت ـ لبنان
81. السّيوطي ، الرّد على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض .
82. السيوطي ،الرّد على من أخلد إلى الأرض .
83. السيوطي ،تحفة الأديب في نحاة مغني اللّبيب ، ط الثّانية ، 2008/1429 ،عالم الكتب الحديث ،الأردن

84. شعبان محمّد إسماعيل ،الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه ، ط الأولى ، 1418 هـ /1998 م ،دار البشائر الإسلامية ، بيروت ـ لبنان .
85. شمس الحق العظيم آبادي ،عون المعبود شرح سنن أبي داود، طالأولى ،1319ه/1997م ،دار الكتب العلمية،بيروت ـ لبنان .
86. الشوكاني ،القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتّقليد ،ت . عبد الرّحمن عبد الخالق ، ط الثالثة ،1403 هـ / 1983م،دار القلم ،الكويت
87. صالح قادر الزّنكي ،البعد المصدري لفقه النّصوص ،ط الأولى ، 1427هـ / 2006 م ، وزارة الأوقاف والشؤون الدّينية،الدّوحة.
88. صالح قادر الزّنكي ،البعد المصدري لفقه النّصوص ،كتا الأمّة ،العدد 13 جمادى الأولى 1428 ه /2006 عن وزرة الشؤون الدّينية والشؤون الإسلامية ـ قطر ،ط الأولى .
89. صبحي الصّالح ،معالم الشريعة الإسلامية ،ط الرّابعة 1982 م ،دار العلم للملايين ،بيروت ـ لبنان ـ
90. صبحي المحمصاني ،الدّعائم الخلقية للقوانين الشّرعية ،ص 311 ،ينظر حمّادي العبيدي ،الشاطبي ومقاصد الشّريعة.
91. طارق البشري ،ماهية المعاصرة ، ط الثانية ،1426هـ / 2005 م ،دار الشّروق ، مصر القاهرة.
92. طاهر الجزائري ،التّبيان لبعض المباحث المتعلّقة بالقرآن على طريق الإتقان ،تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة ، ط الرابعة، 1425 ه ، دار البشائر الإسلامية ،بيروت ـــ لبنان .
93. طه جابر فياض العلواني ،إصلاح الفكر الإسلامي ، دت ،دار الهدى ـ الجزائر.
94. طه حسين ،مقال :(مشكلة الإعراب)،مجلة مجمع اللغة العربية /القاهرة.
95. طه عبد الرّحمن ، روح الحداثة ،ط الأولى ،2006 م ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ـ المغرب.
96. طه عبد الرّحمن ،تجديد المنهج في تقويم التّراث،ط الرّابعة ،2012 م ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ـ المغرب
97. طه عبد الرحمن ،روح الحداثة ،ط الأولى ،2006م ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ـ المغرب.
98. الطوفي ، شرح مختص الروضة في أصول الفقه ،ط الأولى ،2012 ،دار الكتب العلمية ،لبنان .

99. الطّوفي ،الإكسير في علم التّفسير ،ت عبد القادر حسين،مكتبة الآداب ،القاهرة ـ مصر.
100. الطوفي،درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح ، تحقيق أيمن محمود شحادة، ط الأولى ،1426ه/2005م ،مركز الملك فيصل للبحوث و الدّراسات الإسلامية ـ الرياض .
101. عابد الجابري ،في نقد الحاجة إلى الإصلاح ،ط 1 ، 2005 م ،مركز الدّراسات الوحدة العربية ، بيروت ـ لبنان
102. عابد الجابري،تكوين العقل العربي ، ط 9 ، 2006 م ،دار الطّليعة ـ بيروت .
103. عادل مصطفى ،فهم الفهم (مدخل إلى الهرمونيطيقا) ،ط الأولى ،2007 ،رؤية ،القاهرة .
104. عبد الجبار الرّفاعي،علم الكلام الجديد وفلسفة الدّين،ط 2 ،1429هـ / 2008م ،دار الهادي بيروت ت لبنان .
105. عبد الحي الكتاني ،تاريخ المكتبات الإسلامية ومن ألف في الكتب ،ط الأولى ،1434 هـ / 2013 م ،مركز الدّراسات والأبحاث وإحياء التّراث ،الرباط ـ المغرب .
106. عبد الرحمن بدوي ،دفاع عن محمّد ضدّ منتقديه ، ترجمة كمال جاد الله، د ط ـ دت،الدار العالمية للكتب والنّشر
107. عبد الرّزاق السنهوري ،مصادر الحقّ ،ط الثالثة،معهد الدّراسات العربية .
108. عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم ،التّجديد والمجددون في أصول الفقه ،المكتبو الإسلامية ،2003 م ، القاهرة .
109. عبد السّلام بن محمّد،التّجديد والمجدّدون في أصول الفقه،ط الأولى ،1424هـ/2003م،المكتبة الإسلاميّة،القاهرة.
110. عبد العال سالم مكرم ،الفكر الإسلامي بين العقل والوحي وأثره في مستقبل الإسلام.
111. عبد العزيز حمودة ،المرايا المحدّبة ،من البنيوية إلى التّفكيك،من سلسلة عالم المعرفة أبريل 1989 .
112. عبد العلي محمّد بن نظام الدّين الأنصاري ،فواتح الرّحموت (على هامش كتاب المستصفى) ط الأولى ،1322 ه ،المطبعة الأميرية بولاق ،ط الثانية دار الكتب العلمية ،بيروت ــ لبنان (مصوّرة) .

113. عبد الغنيّ بارة ،الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي ،ط الأولى،1429ه / 2008 م ،منشورات الاختلاف،الجزائر عبد الله بلقزيز ،نقد التراث ،ط الأولى ،2014م ، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت
114. عبد الله بن بيّه ،إثارات تجديدية .
115. عبد الله بن بيّه ،مشاهد من المقاصد ،ط الثانية ،1433ه/2012م ،دار التّجديد ،جدّة .
116. عبد الله بن بيّه ،مقاصد الشريعة في المعاملات ، ط1 /2008 م ،مؤسّسة الفرقان للتّراث الإسلامي
117. عبد الله دراز ،الدّين ،دط /دت ، دار القلم ،لبنان.
118. عبد الله محمود شحاتة ،منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، 1984م،مطبعة جامعة القاهرة
119. عبد المجيد الشّرفي ،الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ ،ط الأولى ،2001 م،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت ـ لبنان.
120. عبد المجيد الشّرفي ،الإسلام والحداثة ،ط الخامسة ، 2009 م ،دار المدار الإسلامي ،بيروت ـ لبنان
121. عبد المجيد الشرفي ،الإسلام والحداثة ،ط الخامسة ، 2009 م،دار المدار الإسلامي ، بيروت ـ لبنان.
122. عبد المجيد الشرفي ،الثورة والحداثة والإسلام ,(حاورته كلثوم السعفي) ،2012 م ،دار الجنوب ـ تونس.
123. عبد المجيد الشرفي ،تحديث الفكر الإسلامي، ط 2 ،2009م ،دار المدار الإسلامي ،بيروت ـ لبنان.
124. عبد المجيد الشرفي ،لبنات ، 1994 م ،دار الجنوب للنّشر ـ تونس .
125. عبد المجيد الشرفي ،لبنات: (1) في المنهج وتطبيقه ،ط الثانية ،2011 م ،دار الجنوب للنّشر ،تونس
126. عبد المجيد النّجار ،القراءة الجديدة للنّص الديني ،ط الأولى 1427 ه ـ 2006 م ،مركز الراية للتّنمية ،دمشق،ص شلبي،الفقه الإسلامي بين المثالية و الواقعية ،1982 م ،الدّار الجامعية للطباعة والنشر ـ مصر.
127. عبد المجيد النّجار ،فقه التّدين فهما وتنزيلا ،ط الثالثة ،1427 هـ /2006 م ،منشورات قرطبة ،الجزائر
128. عبد المجيد خليقي ،قراءة النّص الدّيني عند محمّد أركون ،ط الأولى ،2010م،منتدى المعارف ،لبنان.
129. عبقريُّ الإصلاح والتّعليم :الإمام محمّد عبده،ط الرابعة ،2010 م ،شركة نهضة مصر.

130. عدنان محمّد أمامة، التّجديد في الفكر الإسلامي ،ط الأولى، رجب 1424هـ ،دار ابن الجوزي ، م ع السعودية.
131. علي حرب ،نقد النّص ،ط الرابعة ،2005 م ،المركز الثقافي العربي ، المغرب
132. علي حرب ،هكذا أقرأ ما بعد التفكيك ،ط الأولى ،2005 ،المؤسسة العربية للدراسات والنّشر ،بيروت .
133. علي حسب الله ،أصول التّشريع الإسلامي ،ط 7 - 1417 هـ /1997 م ،دار الفكر العربي ، مصر.
134. عمر حسن القيّام ،أدبية النّص القرآني (بحث في نظرية التفسير) ،ط الأولى 1432 ه / 2011 م ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي .
135. الغزالي،فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ،ت سميح دغيم ،ط الأولى ،1993م ،دار الفكر العربي،لبنان .
136. الفاضل ابن عاشور ،التفسير ورجاله ،ط الثانية ،1972 م ،دار الكتب الشرقية ،تونس.
137. الفاضل ابن عاشور ،محاضرات ،1999 م ،مركز النشر الجامعي ـ تونس .
138. فتحي الدّريني ،دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، الطّبعة الأولى،1408هـ/ 1988 م، دار قتيبة ،لبنان
139. **فهمي جدعان ،أسس التّقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث ، ط الثانية ،1981 م ،المؤسسة العربية للدراسات والنّشر ،بيروت ـــــ لبنان.**
140. فواتح الرّحموت ،ط الأولى ،1423 ه / 2002 م ،دار الكتب العلمية ،بيروت ـــ لبنان .
141. الفيروزابادي ، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ،دط ،دت،المكتبة العلمية ،بيروت ـ لبنان.
142. الفيّومي،المصباح المنير ،ط الأولى ، 1421 هـ/2000م ،دار الحديث ـ القاهرة .
143. القاضي عبد الجبار،فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ،تحقيق فِاد سيد ، دط ، دت ،دار التونسية للنشر
144. القرافي ،الفروق ،ط الثانية ،1432 / 2011 ،مؤسسة الرسالة ناشرون ،بيروت ـــ لبنان .
145. كميل الحاج ،تصدّع العقل العربي المعاصر ،ط الأولى ،2010 م ،دار الحداثة ، بيروت ـ لبنان .

146. لمؤسسة الوطنيّة للكتاب ،الجزائر ،ص 12 . ابن تيمية ،مقدّمة في أصول التّفسير ،د ت ،منشورات دار مكتبة الحياة ،بيروت ـ لبنان.
147. مجمع اللغة العربية بمصر ،المعجم الوسيط
148. محمّد إبراهيم الشريف ،اتجاهات التّجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر ،ط الأولى ،1402 ه ،دار التّراث ، القاهرة
149. محمّد إبراهيم شريف،اتجاهات التّجديد في تفسير القرآن الكريم ، ط الأولى،1402هـ/ 1989 م ،دار التراث،القاهرة.
150. محمّد أبو زهرة،أصول الفقه ،دار الفكر العربي ،القاهرة .
151. محمد أركون ،الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)،ترجمة وتعليق هاشم صالح ،ط الرابعة ،2007 م ،دا الساقي، لبنان.
152. محمّد أركون ،الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي) ،ترجمة هاشم صالح ،ط الثالثة،2007م ،دار الساقي ،بيروت ــ لبنان .
153. محمّد أركون ،القرآن : من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ،ترجمة وتعليق هاشم صالح ،ط الثانية،2005م،دار الطّليعة ،بيروت ـ لبنان.
154. محمّد أركون ،تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ط الثالثة ،1998م ،مركز الإنماء القومي ،بيروت.
155. محمّد أركون ،من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ،ترجمة هاشم صالح ،ط الأولى ،1991 م ،دار الساقي ،بيروت ــ لبنان
156. محمّد أركون، التشكيل البشري للإسلام (مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل) ،ط الأولى ،2013 م ،المركز الثقافي ،الدّار البيضاء ــ المغرب .
157. محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار ط السادسة ،1973 م ،دار الفكر .
158. محمد الطاهر ابن عاشور ،مقاصد الشريعة الإسلامية،ت الحبيب ابن خوجة ،1425هـ ،طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ قطر .
159. محمد الطّاهر ابن عاشور،تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة، 1985 ، الشّركة التّومسية للتّوزيع ،تونس .
160. محمد الفاضل ابن عاشور،التّفسير ورجاله،ط الثانية ، 1972 م ،دار الكتب الشرقية ،تونس .
161. محمد الكتاني ،موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي ،ط الأولى ،1435 ه / 2014 م ،دار الكتب العلمية ـ لبنان .

162. محمّد بن أحمد بن سيّد أوبك،الاجتهاد الأصولي :دراسة في المفهوم والمنهج ،ط 1 /1433 هـ ،دار كنوز إشبيلية للنّشر والتّوزيع ـ رياض .
163. محمّد بن عبد العزيز بن أحمد العلي ،تجديد الدين :(مفهومه وضوابطه وآثاره)،ط 1 ،1430هـ ،دار كنوز إشبيلية ــ م ع السّعودية .
164. محمّد بن يوسف السّنوسي ،شرح السنوسية الكبرى ، دار البصائر للنّشر والتّوزيع ،ت بلقرد
165. محمّد تاطاهر ابن عاشور ، 1984 م ،الدّار التونسية للنشر ـ تونس
166. محمّد ح1سين الذّهبي ،التفسير والمفسّرون ،ط الثامنة ،1424 م/ 2003 م ، مكتبة وهبة ، مصر محمّد حمزة ، إسلام المجدّدين ،ط 1 ،2007م ،دار الطليعة للطّباعة والنّشر ،بيروت ـ لبنان .
167. محمّد خلف الله ،الثقافة إسلامية والحياة المعاصرة ،دط ،2012 ه ،الهيئة المصرية العامّة للكتاب ـ مصر.
168. محمّد خلف الله أحمد ،الثّقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ،1955 م ،طبع ،النهضة .
169. محمّد عبد الله دراز ،النبأ العظيم ،ط الرابعة ،1397ه/1977م ،دار القلم ـ بيروت.
170. محمّد عبد الله دراز ،النبأ العظيم ،ط الرابعة ،1397ه/1977م ،دار القلم ـ بيروت.
171. محمّد عبده ، رسالة التوحيد ،تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي ،ط الأولى ،1421ه/2001م ،دار ابن حزم،بيروت ــ البنان
172. محمّد عبده ،الإسلام والنّصرانية ،د ط ،1988 م ،المؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر .
173. محمد عبده ،تفسير الفاتحة ،طبع عام 1319 م ، بمطبعة الموسوعات بباب الخلق ،بمصر .
174. محمّد عبده، الأعمال الكاملة للإمام تحقيق محمّد عمارة ط الأولى، 1414 ه / 1993م ،دار الشروق العلمية
175. محمّد عمارة ،ابن رشد بين الغرب والإسلام ، 1997م ،دار نهضة مصر ـ القاهرة .
176. محمد عمارة ،إزالة الشّبهات عن معاني المصطلحات ،ط الأولى ،1431 ه/2010 م ،دار السلام،القاهرة ـ مصر.
177. محمد عمارة ،إسلاميات السنهوري باشا، ط الأولى ،1426 ه / 2006 م ،دار الوفاء ،مصر .

178. محمّد عمارة ،الإمام محمّد عبده (مجدّد الدنيا بتجديد الدين) ،ط الثالثة ،2009 م ،دار الشروق ،القاهرة.
179. محمد عمارة ،الإمام محمد عبده ، ط الثالثة ،2009 م ،دار الشروق ، القاهرة ـ مصر .
180. محمد عمارة ،مقام العقل في الإسلام ،ط الأولى ،2008 م ،نهضة مصر ،القاهرة .
181. محمّد عمارة،ردّ افتراءات الجابري،ط1 ،1432هـ /2011م ،دار السّلام ،مصر.
182. محمّد عمارة،مستقبلنا بين التّجديد الإسلامي والحداثة الغربيّة ،ط 1، 1432 هـ /2011 م ،دار السّلام ،القاهرة. محمّد قطب ،مذاهب فكرية معاصرة ، ط التّاسعة ، 1422 ه / 2001 م ،دار الشروق ،القاهرة ـ مصر.
183. محمّد محمّد حسين ، الإسلام والحضارة الغربية ط الرّابعة ،1405 / 1975 ،مؤسسة الرسالة ،بيروت
184. محمود شلتوت ،تفسير القرن الكريم ،ط الثامنة ،1401 ه / 1981 م ،دار الشروق ،بيروت .
185. مرتضى الزَّبيدي،تاج العروس من جواهر القاموس،ت .عبد السّلام هارون ،1415 هـ/1994 م،مطبعة حكومة الكويت .
186. مصطفى أحمد الزّرقا ،المدخل الفقهي العام ،ط الثانية ،1425 هـ / 2004 م ،دار القلم ، دمشق .
187. مصطفى الحسن ،النّص والتّراث (قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد) ، ط الأولى ،2012 م ،الشّبكة العربية للأبحاث والنّشر ،بيروت ــ لبنان
188. مصطفى صادقي ،منهاج تدريس الفقه ،ط الأولى 1433 ه / 2012 م ،مكتبة التوزيع في العالم العربي ،بيروت ـ لبنان
189. مصطفى طباطبائي ، المفكرون ا لمسلمون في مواجهة المنطق اليوناني ،ترجمة ملازئي البلّوشي ،ط الأولى ،1410ه / 1990م ،دار ابن حزم ــ لبنان.
190. مصطفى هبي العاملي ،بحوث في علم الرواية والدراية ،دار الهادي .
191. المعجم الوسيط، وضعه أعضاء من مجمع اللّغة العربيّة بمصر؛إبراهيم أنيس ورفاقه .
192. مقاربات في قراءة التّراث ،ط الأولى ،1422 ه / 2001 م ،دار البدائل للطباعة والنشر ،بيروت ــ لندن .

193. المناوي في فيض القدير شرح الجامع الصحيح،ط1424،2 هـ / 2003م،مكتبة مصر.
194. موسوعة المصطلح في التراث العربي ،3023/3 ؛ينظر ابن خلدون ،المقدّمة ،تحقيق عبد السلام الشدّادي .
195. نادية شريف العمري ،الاجتهاد في الإسلام ،ط2 ،1404 هـ /1984 م ،مؤسسة الرّسالة ،سوريا .
196. نصر حامد أبو زيد ،إشكاليات القراءة ،وآليات التأويل ،ط الخامسة ،1999،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء .
197. نصر حامد أبو زيد ،التّجديد والتّحريم والتّأويل ،ط1 ،2010م ،المركز الثقافي العربي ،بيروت ـ لبنان.
198. نصر حامد أبو زيد ،الخطاب والتأويل ،ط الأولى ، 2000 م ،المرطز الثقافي العربي ،دار البيضاء ــ المغرب
199. نصر حامد أبو زيد ،مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) ،ط الرابعة ،1998م ،المركز الثقافي العربي ـ بيروت نولدكه ،تاريخ القرآن ،1938 م /مكتبة ودار نشر ديتريش .
200. **نصرحامد أبو زيد ،النص والسلطة والحقيقة ،ط الرابعة ،2000 م ،المركز الثقافي العربي ،المغرب.**
201. هاملتون جبّ ،دراسات في حضارة الإسلام ،ط الثّالثة، دار العلم للملايين ،بيروت .
202. هشام جعيط ،الوحي والقرآن والنبوة ،ط الأولى ،1999 م ،دار الطليعة ،بيروت ـ لبنان .
203. وجيه قانصو ،النص الديني في الإسلام :(من التفسير إلى التلقي) ،ط الأولى ،2011م ،دار الفارابي ـ بيروت وجيه قانصو،ط الأولى ،2011 م ،دار الفارابي ، بيروت ـ لبنان .
204. يوسف القرضاوي ،من أجل صحوة راشدة تجدّد الدين وتنهض بالدنيا ط الأولى 1408هـ / 1988م

ـــــ مراجع باللغة الفرنسيّة ـــــ

Le Coran ,Traduit de l'arabe par Kasimirski ,chronologie et préface par Mohamed Arkoun , 1970 , Garnier – Flammarion ,paris ;p 15 .
Larousse ,Dictionnaire Encyclopédique
Les nouveaux penseurs de l'islam ,Rachid Benzine ;édition Albin Michel,2008.
Les nouveaux penseurs de l'islam ,édition Albin Michel,2008 : (Amin al-khuli,le premier chercheur moderne),

ـــ مقالات ـــ

أ ـ مواقع الانترنت

www .kalema.netوالأبحاث، والمجدّدون في الإسلام)،زكي الميلاد ،من موقع منتدى الكلمة للدراسات ـــ مقال :(أمين الخولي ـــ مقال أحد قراكلي ،التّجديد في علم الكلام

www .kalema.netوالأبحاث، والمجدّدون في الإسلام)،زكي الميلاد ،من موقع منتدى الكلمة للدراسات ـــ مقال:(أمين الخولي

www .kalema.netوالأبحاث، والمجدّدون في الإسلام)،زكي الميلاد ،من موقع منتدى الكلمة للدراسات ـــ مقال:(أمين الخولي

www .kalema.netوالأبحاث، والمجدّدون في الإسلام)،زكي الميلاد ،من موقع منتدى الكلمة للدراسات ـــ مقال:(أمين الخولي

مقال : عبد السلام حيدر،من موقع طواسين، (أمين الخولي ومنهجه الأدبي في التفسير)www .tawasseen.com

-http://al-aalem.com ـــ موقع العالم الجديد

ar.wikipedia.orgـــ موقع ويلكيبيديا

ب ـــ مجلات

ـــ مجلة المستقبل العربي/ مركز الدراسات العربية ـ بيروت؛ أكتوبر 1990 م .

ـــ أعمال ندوات علمية للرابطة المحمدية (6) ،التأويل: سؤال المرجعية ومقتضيات السّياق ،ط الأولى،1435 ه/ 2014 م ،مطبعة المعارف الجديدة ،الرباط ،محاضرة ريحانة الييندوزي :ضوابط التأويل وأبعدها المقاصدية .

ـــ مجلة دراسات فلسفية ، العدد 01 ،جانفي 2014 م ،[تصدرها الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية،محكّمة] .

ـــ أعمال ندوة في باريس سنة 1974 ، محمّد أركون ،توفيق فهد ،جاك لوكوف ،العجيب والغريب في إسلام العصر

ـــ الوسيط،ترجمة عبد الجليل بن محمّد الأزدي ،ط الأولى ،2002 م ،مطبعة النجاح ،دار البيضاء ـ المغرب .

ـــ أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبوزيد ، مجموعة من الأساتذة والباحثين ، ،ط الأولى ،1436 ه / 2015 م ،دار العين للنّشر ـ القاهرة

ـــ مجلة قضايا إسلامية معاصرة ،العدد العدد 63 ـ 64/صيف وخريف 2015 .

فهرس الموضوعات

مقدمة .....

الباب الأول :الفكر الإسلامي بين الاجتهاد والتجديد/وبين الجمود والتّقليد.....

تمهيد 2

الفصل الأول :غلق باب الاجتهاد أو الجمود والتقليد.....4

تمهيد 5

تعريف التقليد 7

غلق باب الاجتهاد 12

ميادين التقليد والجمود 13

ميادين التّشريع 17

ميدان التفسير 21

مظاهر التقليد والجمود .....,.....29

التأليف في عصر التّقليد 31

التّعليم في عصر التّقليد 32

الفصل الثّاني:الاجتهاد والتّجديد 32

تمهيد 33

الاجتهاد 35

تعريفه في اللغة 36

تعريفه في الاصطلاح 36

مجال الاجتهاد 36

سبب الاجتهاد 36

أنواع الاجتهاد 37

الاجتهاد بين الظاهرية والجمهور 38

الاجتهاد بين المحافظين والحداثيين 40

الحداثيون والمنظومة الفقهية 43

الفقه الإسلامي 43

شروط الاجتهاد 44

مجال الاجتهاد 49

الرّأي 54

تعريفه في اللغة 54

تعريفه في الاصطلاح 55

أنواعه :

1 ــ الرّأي الحمود 55

2 ــ الرّأي المذموم 55

الاجتهاد بالرأي 56

الرّأي والتفسير 59

محاذير التفسير بالرّأي 60

دواعي التفسير بالرّأي 60
التّجديد :.....64
تعريفة لغة 64
مفهوم التّجديد 65
التّجديد شرعا 66
أصالة التّجديد في الفكر الإسلامي 72
حديث التّجديد 73
التمسّك بأحكام الدّين 74
شروط المجدّد 75
التّجديد عند الحداثيين 77
حقيقته 77
أوجه الترابط بين الاجتهاد والتّجديد 84
ميادين الاجتهاد والتجديد 86
أ) اللّغة 87
ب) الفقه 96
ج)أصول الفقه 103
د)التفسير.....110

الباب الثاني :تأويل النّص القرآني بين الإعمال والإهمال

تمهيد 123
الفصل الثاني:التأويل (مفاهيم وحقائق ــ روافد وضوابط)
تمهيد 127
التأويل :تعريفات واحترازات 129
التأويل لغة 131
التأويل اصطلاحا 133
المفسّرون والتأويل 141
مجالات التأويل وشروطه 144
إشكالية المتشابه والمحكم 149
جدلية العقل والنّقل 162
مفهوم العقلانية وأبعادها 172
ضوابط تأويل النّص القرآني 182
الحداثيون والتّأويل 193
الفصل الثّاني:النّص القرآني (مفهومه وحقيقته ــ صور التعامل معه)
تمهيد 198
تعريف النّص 199
حقيقة الوحي 207
تعريف الوحي 210

الوحي بين المفهوم الدّيني والحداثي 212
1) النّص القرآني بين الأنسنة والتّقديس
2) النّص القرآني بين الثبوت والأسطرة
3) النّص القرآني بين الأرخنة والتحكيم
4) النّص القرآني بين الغيبية والعقلنة
الباب الثّالث :الاجتهاد والتّجديد في تأويل النّص القرآني بين الإصلاحيين والحداثيين
تمهيد :.....,.....250
الفصل الأوّل : الاجتهاد والتّجديد في تأويل النّص القرآني عند الإصلاحيين العقليين (هويّة ـ مراجع ـ نماذج)
تمهيد 254
1 ــ محمّد عبده 257
أ) ترجمته.....257
ب) جذوره الفكريّة 260
ج) معالم التّجديد والاجتهاد في تأويله(تفسيره).....264
2 ـ أمين الخولي 288
أ) ترجمته 289
ب) جذوره الفكرية 290
ج) معالم الاجتهاد والتّجديد في تأويله (تفسيره) 296
الفصل الثّاني: الاجتهاد والتّجديد في تأويل النّص القرآني عند الحداثيين العقلانيين (هويّة ـ مراجع ـ نماذج)
تمهيد 314
1 ــ محمّد أركون 315
أ) ترجمته 315
ب) جذوره الفكرية 318
ج) معالم الاجتهاد والتّجديد في تأويله (قراءة جديدة).....343
2 ــ نصر أبو زيد 361
أ) ترجمته 362
ب) جذوره الفكرية 365
ج) معالم الاجتهاد والتّجديد في تأويله (قراءة جديدة).....372
خاتمة 383
فهارس المصادر والمراجع.....391
فهرس المواضيع 409

ملخص

هذا ملخص الرّسالة الموسومة بِ : التّجديد والاجتهاد في تأويل النّص القرآني بين الإصلاحيين والحداثيين دراسة نقدية مقارنة فيها مقارنة بين المدرستين الإصلاحية و الحداثية لأجل تبيّن أوجه الاتفاق والافتراق بينهما في تأويل النّص القرآني والأبعاد التّجديدية فيهما، وكشف الحجاب عمّا يكتنف المدرسة الحداثية من اللبس والجرأة فيما يسمى لدى أصحابها القراءة الجديدة للنّص القرآني التي اعتمدت المناهج الحديثة كالانتروبولوجيا والألسنيات والهرمونيطيقا وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها، خلافا للمدرسة الإصلاحية التي دعت إلى التجديد والاجتهاد في إطار قواعد التأويل المعهودة في التراث مع تغليب العقل على النقل، والرأي على الأثر .

الكلمات المفتاحية:

النص القرآني؛ التجديد؛ التأويل؛ الحداثة؛ الاجتهاد؛ المتشابه؛ العقل؛ النقل؛ محمد عبده؛ محمد أركون.

نوقشت يوم 28 نوفمبر 2016