٩٦

مكتبة تخصص فقه الأصول
شارع ثبت: ٢٨٢٦١
رد ١٥

القراءة الجديدة للنص الديني

عرض ونقد

أ .د/ عبد المجيد النجار

الإدارة العامة

الجمهورية العربية السورية
دمشق ـ ص.ب9184
هاتف : 6119361

الطبعة الأولى : 1427 هـ
2006 م

وكلاء التوزيع
مكتبة بستان المعرفة
جدة - شارع الستين - مركز النصار
- الدور الرابع مكتب ٤٠٥ -
ص.ب٤١٥٤٧ الرمز البريدي ٢١٥٣١
هاتف : ٦٦٨٦٨١٠ - فاكس :
٦٦٨٦٨٢٠

جميع الحقوق محفوظة .
غير مسموح بإعادة نشر أو إنتاج هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه على أجهزة استرجاع أو استرداد إلكترونية، أو ميكانيكية، أو نقل بأي وسيلة أخرى، أو تصويره ، أو تسجيله على أي نحو ، بدون أخذ موافقة كتابية من المؤلف أو الناشر .

عنوان :القراءة الجديدة للنص الديني
تأليف : أ.د. عبد المجيد النجار
قياس الصفحة : ١٢×٢١سم

القراءة الجديدة للنص الديني

تمهيـــد:

شاءت إرادة الله تعالى أن تكون رسالته الخاتمة إلى البشرية وحيا مشكّلا في لغة هي اللغة العربية، سواء كان ذلك الوحي معجزا وهو القرآن الكريم، أو غير معجز وهو الحديث النبوي الشريف. وقد يكون من وجوه الحكمة في ذلك أنّ هذه اللغة بلغت في سلّم اللغات الإنسانية الذروة في سعة الألفاظ، وفي ثراء أساليب النظم، ممّا جعلها أكفأ اللغات في حمل المعاني مهما بلغت من الدقّة، وأقدرها على أدائها من تلقاء منشئها إلى متلقّيها.

وقد نشأت لهذه اللغة بالتراكم قواعد وضوابط في حملها للمعاني باللفظ أو بالنظم،

وهي قواعد وضوابط تواضع عليها أهل هذه اللغة بصفة تلقائية عبر التخاطب، ثمّ استُخلصت من واقعها ذلك لتصبح مقنّنة في علوم تتوارثها الأجيال، وتتعامل على أساسها في تأليف المعاني ونقلها بين المتخاطبين، بحيث أصبحت تلك المعاني لا يمكن أن تُحمَّلَها اللّغة أو أن تفهم منها إلّا من خلال تلك القواعد والضوابط التلقائية أوّلا، والمقنّنة بعد ذلك، فإذا ما رام المخاطِب أن يصوغ معانيه في لغة لا تخضع لتلك القواعد، أو رام المتلقّي أن يفهم المعاني المحمولة باللغة على ذلك النحو، انعدم التواصل الصحيح بين الطرفين، فلا يصل المعنى من الطرف الأوّل كما أراده إلى الطرف الثاني نتيجة لذلك الخلل في أحد الطرفين أو في كليهما.

وبما أنّ اللغة ضرب من الرمز فإنّ حملها للمعنى لفظا ونظما فيما يضمّنه المنشئ إيّاها من المعنى قد لا يكون في كلّ الأحوال مطابقا لما يتلقّاه

المتلقّي منه بالرغم من مراعاة كلّ منهما للقواعد والضوابط، إذ من طبيعة الرمز أن يتراوح في الدلالة على معناه بين الوضوح الذي يبلغ درجة اليقين، وبين ما دون ذلك ممّا قد يصل إلى درجة الاحتمال لأكثر من وجه من وجوه المعاني، سواء فيما يتعلّق بقصد المنشئ أو بفهم المتلقّي.

وقد كانت هذه الطبيعة الرمزية للّغة مدخلا لأن يجد فيها كثيرون في مختلف العصور سببا لتفسير الكلام المنطوق أو المكتوب على وجوه قد يبتعد فيها المعنى المستخرج منها عن المعنى المراد لمنشئه بحسب مقتضيات القواعد إلى درجة أن ينتهي الأمر في بعض الأحيان إلى تحميل كلام المنشئ ما يريد القارئ من رأي، إعراضا عمّا يتحمّله الكلام في ذاته من المعنى بحسب قوانينه التي بني عليها، وقد يتجاوز هذا المنحى درجة العفوية والتلقائية والإسقاط غير المشعور به إلى أن يصبح نظرية مصنوعة مبرّرة تُضفَى عليها

صفة العلمية لتصبح طريقة شرعية في التخاطب اللغوي بين الناس، وخاصّة فيما يتعلّق بالتواصل اللغوي بين الأجيال، وهو حينئذ يصبح متجاوزا لمنطقة الاحتمال في الدلالة اللغوية ليشمل منطقة اليقين فيها فيما يشبه أن يكون إهدارا مطلقا للدلالة الموضوعية للّغة. وقد كان هذا المنحى في الفهم شاملا للكلام البشري وللكلام الذي يعتبره المؤمنون وحيا من الله تعالى.

وقد كان للنصوص الدينية[1] في المجال الإسلامي حظّ وافر من هذا المنحى التأويلي الذي يبتغي استخلاص المعاني منها خارج ما تقتضيه قواعد اللغة، إذ قد وُجد قديما وحديثا من ينتحي منحى التأويل الذي لا يكتفي أحيانا بالوقوف عند حدّ ما تقتضيه الاحتمالات في دلالة اللغة على معانيها باللفظ أو بالنظم، وإنّما يتجاوز ذلك إلى إهدار تلك الدلالة أصلا في مجال ما هو قطعيّ

(١) نعني بالنصّ الديني في هذا البحث النصّ القرآني ونصّ الحديث النبوي.

يقينيّ منها، فإذا بالنصّ الديني قرآنا وحديثا لا يتحصّل منه معنى مستقرّ، وإنّما يصبح عند هؤلاء حمّالا لما يحملونه هم من المعاني السابقة عن قراءتهم له الناشئة من معتقداتهم أو من أهوائهم أو من جهلهم، وقد يضيق هذا التأويل عند البعض ليقتصر على قسم من النصّ الديني، وقد يتّسع عند آخرين ليعمّه جميعا فلا يبقى حاملا لمعنى ثابت من الدين.

لقد عُرفت قديما فرق وأفراد بمسلك التأويل للنّصّ الديني على هذا النحو المتردّد بين الاقتصاد والتوسّع، وإذا كان المعتزلة قد عُرفوا بتأويلهم لبعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تأويلا ركبوا فيه مركب الشطط إلّا أنّهم بقُوا به في دائرة ما يُلتمس فيه وجه للدلالة مهما كان قريبا أو بعيدا، ولكنّ فِرقا أخرى اجتمعت على منهج في قراءة النصّ الديني قراءة تتجاوز ما يدلّ عليه الظاهر إلى معانيه الحقيقية التي يتضمّنها الباطن،

وهو المنهج الذي أصبح يُعرف في الثقافة الإسلامية بالمنهج الباطني.

وأصحاب هذا المنهج ركبوا من التأويل لنصوص الدين مركبا أهدروا به الدلالة اللغوية بصفة مطلقة أو تكاد، فإذا بهذه النصوص عندهم لا يتحصّل من معناها شيء يضبطه قانون، وإنّما تُسقط عليه المعتقدات والأهواء، وذلك على نحو ما قاله بعض الرافضة من أنّ المقصود بالبقرة المطلوبة للذبح في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ (البقرة / ٦٧) هو عائشة أمّ المؤمنين، وما قاله بعض غلاة الصوفية من أنّ المقصود بقوله تعالى: ﴿واعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ اليَقِينُ﴾ (الحجر/٩٩) هو أن تعبد الله حتى درجة معيّنة في الاقتراب منه، ثمّ يرتفع عنك التكليف بالعبادة فتكون في حلّ منها لتجوز في حقّك كلّ المعاصي (٢).

(٢) راجع في ذلك: عبد الرحمن بدوي ـ مذاهب الإسلاميين: ٧٨٩ وما بعدها.

وفي العصر الحديث نبتت في العالم الإسلامي فرقة من المؤوّلة للنصّ الديني تشبه من حيث المنهج الذي انتهجته في قراءة هذا النصّ تلك الفرق الباطنية مع اختلاف الدوافع والأسباب والمناهج، فإذا كانت الباطنية القديمة قد قام منهجها التأويلي على التحرّر من قيد النصّ ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأي الذي يذهب إليه صاحب التأويل، والتحرّر من هذا القيد ابتغاء التوفيق بين ما يُفهم من ظاهر الألفاظ وما يقتضيه العقل المؤوّل[٣]، فإنّ المؤوّلة الحديثة للنصّ الديني يكاد يقوم منهجها في التأويل على ذات الأسس التي اعتمدتها الباطنية القديمة، حتى ليمكن أن نسمّيها بالباطنية الجديدة واقفين بهذه التسمية عند حدّ البعد المنهجي في قراءة النصّ الديني دون الأبعاد الأخرى للباطنية القديمة عقدية وثقافية وسياسية وغيرها.

(٣) راجع نفس المرجع: ٧٥٤.

وقد تداعَى أفراد هذا المنهج الباطني الجديد من مشرق ومغرب ليتعاملوا مع هذا النصّ الديني تعاملا في استخلاص المعاني منه تجاوزوا به مجال الاحتمالات التي تجيزها الدلالة الظنّية ليقتحموا مجال الدلالة القطعية فيهدروها بتآويل لاتبقي من المعاني الموضوعية شيئا يتحصّل بقواعد اللغة وضوابطها التي بنيت عليها، والتي على أساسها حُمّل لسان العرب معاني الوحي، فأفضى الأمر بهم إلى أن لم يبق من الدين الذي عرفه المسلمون طيلة أربعة عشر قرنا شيء ثابت. ويحاول هذا البحث أن يستجلي هذه الظاهرة الجديدة في قراءة النصّ الديني من حيث واقعها ومبادئها وأساليبها في التأويل، ثمّ يبيّن ما نراه من وجوه الخطإ في تلك المبادئ والأساليب، لينتهي إلى كشف تهافتها كما كُشف تهافت المؤوّلة القديمة.

الباب الأوّل

ظاهرة القراءة الجديدة للنصّ الديني

الفصل الأوّل

القراءة الجديدة:
الخصائص والمبادئ

تمهيد

إنّ ظاهرة التأويل في قراءة النصّ الديني على النحو الذي وصفنا لم تنقطع عبر الزمن، فما من عصر إلاّ وتتواصل فيه نحلة قديمة في التأويل على نفس المنوال من قِبل جيل جديد، أو تنبت فيه نحلة جديدة فرقةًأو أفرادا تمضي في تأويل النصّ بما يخالف مقتضى قواعد اللغة وقوانينها، فكما أسقطت فرق الباطنية قديما أحكام العبادة بتأويل: ﴿ واعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ اليَقِينُ ﴾ (الحجر/٩٩) على أنّ اليقين هو درجة من درجات الاقتراب من الله تعالى(٤) .

(٤)راجع: البغدادي ـ الفرق بين الفرق: ٣٨٠.

أسقطها أيضا حديثا محمود محمد طه وأتباعه بذات التأويل أو بما يشبهه، وكذلك الأمر في نحل أخرى من غلاة الصوفية وأصناف المتأوّلة.

ومنذ بضعة عقود بدأت تظهر في العالم العربي على وجه الخصوص نحلة جديدة في تأويل النصّ الديني لئن التقت مع نحل قديمة في بعض نتائج التأويل إلاّ أنّها انفردت عنها بمنهج خاصّ بها، وبطرق وأساليب في التأويل جديدة هي أيضا. وقد بدأت إرهاصات لهذه النحلة في الظهور منذ أوائل القرن الماضي، إذ وجدت نزعة تأويلية للنصّ الديني ذات صلة بالثقافة الغربية في الغالب، ولكنّها ظلّت زمنا تمثّل ظاهرة فردية(٥)، إلاّ أنّه منذ بعض السنوات أصبحت هذه الظاهرة تمثّل ظاهرة جماعية ينتمي إليها أفراد من مختلف الأقطار العربية والإسلامية،

(٥)نذكر من ذلك على سبيل المثال: محمود صدقي، الذي كتب مقالا بعنوان " الإسلام هو القرآن وحده" ونشر في مجلة المنار عدد:٩، سنة: ١٩٠٦، وذهب فيه مذهبا تأويليا كان إرهاصا للقراءة الجديدة الظاهرة اليوم.

تجمعهم أفكار متطابقة أو متقاربة، ويوحّدهم أو يكاد منهج مشترك، وهو ما يسمح بأن يقع تصنيفها على أنّها نحلة واحدة مهما يكن بين أفرادها أحيانا من اختلاف، فمثل هذه النحل قديما تنشب الاختلافات بين بعض أفرادها في بعض الجزئيات والتفاصيل وإن تكن مجتمعة على أسس عامّة ومبادئ مشتركة.

وتمتدّ هذه النحلة التأويلية للنصّ الديني على رقعة العالم العربي مشرقا ومغربا، ويكاد لا يخلو بلد من ممثّلين لها ومنتمين إليها، وإن كان البارزون فيها بالتأليف والتنظير والتقرير ليسوا بالعدد الكبير. ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال: من مصر نصر حامد أبو زيد[٦]، وجمال البنا، والعشماوي، ومن السودان محمود محمد طه[٧].

(٦)عرض تأويله بالأخصّ في كتابه: "مفهوم النص" و" النصّ، السلطة، الحقيقة:الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة"

(٧) راجع كتابه: الرسالة الثانية في الإسلام.

ومن سوريا محمد شحرور[٨] ، ومن تونس عبد المجيد الشرفي[٩] ومحمد الشرفي[١٠] ، ومن فرنسا محمد أركون من أصل جزائري[١١] . ويتبع هؤلاء جملة من المؤلّفين ممّن هم أقلّ شهرة منهم، ولكنّهم يمشون على ذات طريقهم، كما يتبعهم جملة من الطلبة الذين أعدّوا بإشرافهم أطاريح جامعية تنحو نفس المنحى التأويلي الذي عليه أساتذتهم[١٢].

(٨)راجع كتابه: القرآن والذكر.

(٩) أهمّ آرائه في خصوص ما نحن بصدده ضمّنها كتابيه: لِبنات، والإسلام بين الرسالة والتاريخ.

(١٠) راجع كتابه: الإسلام والحرّية: الالتباس التاريخي.

(١١) عرض آراءه في جملة من كتبه من أهمّها: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، وقضايا في نقد العقل الديني،والفكر الإسلامي: قراءة نقدية.وتاريخية الفكر العربي الإسلامي،والفكر الأصولي واستحالة التأصيل.

(١٢)راجع جملة من هذه الأطاريح في قائمة المراجع لـ: عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ.

١ ـ خصائص الظاهرة:

إذا كنّا لا نعلم ما إذا كان أصحاب هذه النحلة يقيمون بينهم علاقات ذات منحى ترتيبي مذهبي، إلاّ أنّه من الثابت أنّ التوافق بينهم قائم فيما يتعلّق بالأسس الكبرى التي تقوم عليها رؤاهم التأويلية، وهو ما تشهد به إحالات بعضهم على بعض في مؤلّفاتهم، ولقاءاتهم في ندوات ومؤتمرات علمية تعنى بذات المبادئ والأفكار، وذلك ما يسمح بأن يصنّفوا ضمن تيّار واحد يوشك أن يصبح فرقة من فرق التأويل ذات خصائص جامعة، ومنهجية قائمة، ونتائج من الأفكار والرؤى بيّنة. ومن أهمّ ما يبدو من تلك الخصائص الجامعة ما يلي:

أ ـ ادّعاء الانتماء إلى الإسلام:

وتصنيف الرؤى على أنّها رؤى إسلامية ناشئة بالاجتهاد في فهم الدين من داخل دائرته المرجعية، وبناء على قراءة نصوصه المؤسّسة،

فهذا الملمح يبدو بيّنا عند كلّ من ينتمي إلى هذا التيّار، بل يدّعي هؤلاء أنّ قراءتهم للنصّ الديني أفضت بهم إلى فهم للإسلام يمثّل الفهم الحقّ، وإلى تقديمه للناس على أنّه هو الإسلام الصحيح المستخلص من أصوله، فمذهبهم إذن ليس هو بنقد خارجي للإسلام شأن ما يفعله المستشرقون حينما يدرسون الإسلام من خارج دائرته، فينتهون إلى آراء لا يدّعون هم أنفسهم أنّها آراء إسلامية، وإنّما هو اجتهاد على رأيهم من داخل النصّ الديني.

ب ـ الطابع العلماني:

المنتمون إلى هذه النحلة التأويلية إن لم يكونوا جميعا من العلمانيين الذين يعتبرون الدين شأنا شخصيا لا علاقة له بالشأن الاجتماعي العامّ، ومنهم من ينتمي إلى العلمانية اليسارية التي تعتبر الدين في أبعاده الغيبية قضية باطلة من أصله، وربّما كان بعضهم يتمسّح بمسحة روحية

صوفية، ولكنّها ليست إلّا ظاهرية، أمّا الجوهر فهو علماني. كما يشترك أصحاب هذا الاتّجاه في أنّهم جميعا ليسوا من المختصّين علميا في العلوم الشرعية، المتمرّسين بتراثها تمرّسا عميقا، وإنّما هم في أغلبهم من المختصّين في العلوم الإنسانية والفلسفية، أو في العلوم التطبيقية والهندسية، وإن كان بعضهم مطّلعا اطّلاعا واسعا على التراث الإسلامي في جانبه الحضاري.

ج- الصلة الوثيقة بالغرب:

عرف أكثر أصحاب هذه الظاهرة التأويلية بصلاتهم الواسعة بدوائر ثقافية غربية استشراقية ودينية، إمّا اتّصالا دراسيا علميا إذ أغلبهم إن لم يكونوا جميعا هم ممّن درسوا في الجامعات الغربية، وبعضهم أصبح يدرّس فيها، وإمّا اتّصالا بالتعاون البحثي عبر مؤسّسات ومنظّمات ذات اهتمامات استشراقية دينية، وهو ما بدا جليّا في الدائرة المرجعية التي يتحرّك فيها هؤلاء بالاقتباس

والاستشهاد والاحتجاج، إذ لا يخلو مؤلّف من مؤلّفاتهم التأويلية من ذلك بشكل واسع [١٣].

د ـ الكفاءة البحثية:

توفّر أغلب أصحاب هذه الوجهة التأويلية على كفاءة عالية في مناهج البحث، وفي صناعة التأليف، فأغلبهم من الأساتذة الجامعيين الذين لهم باع في التمرّس بالأساليب الحديثة في البحث استخداما للمصادر، وتحليلا للأفكار،

(١٣) يُذكر في هذا الخصوص الصلة الوطيدة لمحمد أركون بالاستشراق الفرنسي خصوصا والأوروبي عموما، كما يُذكر صلة عبد المجيد الشرفي بالدوائر الدينية المسيحية في إيطاليا على وجه الخصوص، وقد وجد نصر حامد أبو زيد ملاذا آمنا بالأقسام الاستشراقية في الجامعات الهولندية لمّا واجهته مشاكل في مصر بسبب آرائه في قراءة النصّ الديني. وممّا تجدر ملاحظته في هذا الصدد أنّ كتاب محمد الشرفي: الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي، أنجز ضمن مشروع يسمّي نفسه مشروع "الإسلام والإنسانية"، وهو مشروع عالمي غير بيّن الأهداف، وقد نشر بمساهمة القسم الثقافي للسفارة الفرنسية بالمغرب. كما تجدر ملاحظة أنّ كتاب عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، قد أُنجز خلال إقامة متفرّغة بمعهد الدراسات المتقدّمة ببرلين كانت على حساب هذا المعهد.

واستنتاجا للنتائج من مقدّماتها، وتركيبا للآراء والمواقف، وذلك بقطع النظر عن مدى صحّة تلك النتائج التي توصّلوا إليها، وقد كان لتلك البراعة المنهجية دور ذو بال في كثير من الأحيان في تلبيس يذهب ضحيته من لم يكن من المختصّين في العلوم الشرعية والتراث الإسلامي المتمرّسين به [١٤].

(١٤)يتميّز من بين هؤلاء جميعا فيما نقدّر عبد المجيد الشرفي بكفاءته المنهجية العالية، وبأسلوبه العربي المتين، وبسعة اطّلاعه على التراث الإسلامي على وجه العموم، وهو لذلك يُعتبر أكفأهم أيضا في نصرة هذه الوجهة التأويلية التي يلتقون عليها ، وفي الترويج لها والدفاع عنها.

٢ ـ المبادئ الأساسية للقراءة الجديدة

إنّ المتتبّع للمسلك التأويلي الذي سلكه أتباع هذه النحلة، والمستقرئ لوجوه التأويل التي مارسوها، يتبيّن أنّ هذا المسلك يقوم على أسس ومبادئ أسّسوه عليها، إن لم يكن بصفة تنظيرية مصنوعة فبصفة عملية كانت فيها هذه الأسس تمثّل خلفيتهم المرجعية التي توجّههم في تآويلهم للنصّ الديني، وممّا يساعد كثيرا على فهم تلك التآويل وتقييمها الوقوف على تلك الأسس بالتبيّن لطبيعتها ومحتواها، استخلاصا من مجمل التصرّفات التأويلية التي انبنت عليها، واستفادة من بعض البيانات المباشرة التي وردت في شأنها. ولعلّ من أهمّ تلك الأسس ما يلي:

أ ـ الشكّ في موثوقية النصّ الديني:

يتّصف موقف هؤلاء المؤوّلة الجدد بصفة عامّة بالشكّ والتشكيك في موثوقية النصّ الديني من حيث صدوره عن النبيّ ﷺ على الصورة التي

استقرّ عليها ووصلنا بها، وهو شكّ وتشكيك يتعلّقان بالقرآن الكريم والحديث النبوي على حدّ سواء، وإن اختلف في الطبيعة والدرجة بالنسبة لكلّ منهما اختلافا أفضى إلى تردّد بين نفي المشروعية أصلا عن كون هذا النصّ مصدرا للدين، وبين الاعتراف بها مع شائبة نقص فيها يضعفها ولكن لا يلغيها.

أولا ـ الشكّ في موثوقية الحديث النبوي:

فيما يتعلّق بالحديث النبوي يكاد يجمع هؤلاء المؤوّلة الجدد على أنّ الحديث النبوي كما ورد في المدوّنات المتداولة بين المسلمين يفتقر في كونه صادرا عن النبيّ ﷺ إلى الموثوقية التي يرتقي بها إلى أن يكون مصدرا للدين؛ ولهذا فإنّهم في مجمل تأويلهم استبعدوه أن يكون حجّة لهم في تقريراتهم التأويلية، كما استبعدوه لذات السبب أن يكون حجّة عليهم في مقام الحوار معهم فيما ينتهون إليه من آراء.

ويسوق هؤلاء على مبدئهم هذا مستندات تكاد لا تخرج عن تلك المستندات التي عرضها في ذات الشأن جملة من المستشرقين الذين تعرّضوا للحديث النبوي بالدرس، وذلك من مثل القول بأنّ الحديث النبوي تعرّض لعملية انتقاء واختيار وحذف تعسّفية فرضت في ظلّ الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل كتب الحديث المدعوّة بالصحيحة، "لقد حدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب لغوية وأدبية وتيولوجية وتاريخية"(١٥).

وقد يذهب البعض إلى الشكّ في صحّة الحديث النبوي جملة شكّا يسبّبه " هذا التزايد الفاحش للحديث الصحيح من النصف الأوّل من القرن الثاني إلى النصف الأوّل من القرن الثالث للهجرة من ١٧ حديثا [صحّت عند أبي حنيفة] إلى ثلاثين أو أربعين ألفا ، ألا تكفي هذه

(١٥) أركون ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ١٤٦.

الأرقام وحدها للشكّ في صحّة ما ينسب إلى النبيّ وكلّها روايات آحاد؟ فلقد تفاقم الوضع إلى حدّ لا ينفع فيه مجرّد التحرّي الذي قام به البخاري ومسلم وغيرهما من أصحاب المجاميع في القرن الثالث الهجري" [١٦] كما يقول أحد هؤلاء المؤوّلة.

ويرتقي إنكار حجّية الحديث عند بعض المؤوّلة إلى اعتبار أنّ تلك الحجّية منفيّة عنه بالأمر النبوي نفسه، فـ" إنّ شأن الحديث لعجيب حقّا فلقد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهي الرسول عن تدوينه، وأمرَه بألاّ يكتب عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس، أراد النبيّ أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته"[١٧] .

(١٦) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ١٥٩، وقد أشار الباحث في الهامش إلى أنّ الحديث حتى وإن كان متواترا فإنّ ذلك لا يفيد الصحّة، إذ التواتر لا يفيد اليقين، ولذلك فإنّ القوانين الوضعية الحديثة لم تجعل منه حجّة إثبات.

(١٧) نفس المرجع: ١٧٦.

وإذا كان بعض المؤوّلة قد اعترف بشيء من الحجّية للحديث النبوي فإنّها حجّية لا تتجاوز ما يتضمّنه من إرشادات عامّة وأسس كلّية تشرح ما جاء في القرآن الكريم من تعاليم أخلاقية كونية، " وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يُدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنّها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلمين في العصور التالية"[١٨]، وهكذا ينتهي الأمر إلى نزع المشروعية عن السنّة مصدرا من مصادر الدين، إن بصفة مطلقة أو بصفة قريبة منها.

ثانيا ـ الشكّ في موثوقية القرآن الكريم:

وأمّا فيما يتعلّق بالقرآن الكريم فإنّ أصحاب هذه النحلة يعتبرونه هو المصدر المشروع للدين، وهو بالتالي الذي ينبغي الاقتصار عليه في فهم

(١٨)نصر حامد أبو زيد ـ النصّ، السلطة،الحقيقة: ١٧، وراجع في ذات الفكرة: عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٩١،٩٣.

الدين واستخلاص أحكامه، ولكنّهم يحيطونه أيضا بجملة من الشكوك والمؤاخذات التي من شأنها أن تضع موثوقيته من حيث التطابق بين ما هو بين يدي المسلمين اليوم وبين ما جاء به النبيّ ﷺ موضع الشكّ، وذلك جرّاء ملابسات تتعلّق بجمعه وتدوينه وترتيبه، وكان لهذه الشكوك آثارها في تأويل المعاني القرآنية المتعلّقة بالأحكام العملية على وجه الخصوص.

وممّا يثير الاستغراب في هذا الشأن أنّ المؤلّفات التي اطّلعنا عليها من أدبيات هؤلاء المؤوّلة لم يحدّد أصحابها تحديدا بيّنا قاطعا موقفهم من القرآن فيما إذا كانوا يعتبرونه وحيا من الله تعالى نزل على محمّد ﷺ ليبلّغه للناس، أو هو إنتاج بشري من النبيّ نفسه كما ذهب إلى ذلك من تناول القرآن بالدرس من المستشرقين، فبقي موقفهم من هذا الأمر ملتبسا مثيرا للظنون. بل إنّ بعض آراء المستشرقين التي تعتبر القرآن

إنتاجا بشريا نجدها تتردّد عند بعض أصحاب هذه النحلة، وهو ما يبدو في شرح أحدهم لحقيقة الوحي حينما قال:" فالوحي إذن هو مصدر علم النبيّ، أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي وتتعطّل الملكات المكتسبة، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوّة خارقة لا يقدر النبيّ على دفعها ولا تتحكّم فيها إرادته"(١٩) . وإزاء هذا الالتباس في تحديد مصدرية القرآن الكريم، وإزاء هذه الإشارات المومئة بالمصدرية البشرية عند بعض هؤلاء المؤوّلة لا يملك الدارس إلّا أن يقف موقف الشكّ في كون بعض أتباع هذه النحلة على الأقلّ يؤمنون بالمصدرية الإلهية للقرآن الكريم.

وينطلق كثير من هؤلاء المؤوّلة في شكوكهم بموثوقية القرآن الكريم من مبدإ أنّه نقل من النبيّ إلى من بعده شفويا ثمّ كتابة، وأنّ النقل هو في أصله

(١٩) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٤٢

غير موثوق به أن يكون المنقول مطابقة صورته عند المنقول منه لصورته عند المنقول إليه، إذ لا بدّ أن يحدث اختلاف بين الصورتين مهما كان عليه الناقل من درجة في الصدق والتحرّي[٢٠]، ثمّ إنّ تحوّل المنقول من صورته الشفوية إلى صفته المكتوبة يعرّضه لا محالة إلى تفاوت بين الصورتين بالزيادة أوبالنقص أوبالتغيير إن بأقدار كبيرة أو صغيرة[٢١]، وكلّ هذا من شأنه أن يضع القرآن كما وصل إلينا في دائرة الشكّ بالنسبة لصورته التي صدر بها عن النبيّ الكريم.

وقد حظي تدوين القرآن الكريم عند أصحاب هذه النحلة بنصيب وافر من سببية الشكوك فيه، والآراء في ذلك لا تخرج عن تلك الشكوك التي أبداها المستشرقون منذ ما يقارب القرنين من الزمن. ومن تلك الشكوك أنّ القرآن الكريم لم

(٢٠) راجع: نفس المرجع:١٣٧

(٢١) راجع: أركون ـ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل:١٣٥، وراجع أيضا شرح المترجم في التعليق أدناه.

يقع تدوينه كلّه في عهد النبيّ، بل إنّ أصحاب النبيّ " دوّنوا في حياته بعض الآيات، وهكذا تشكلت نسخ جزئيّة مدوّنة على أشياء مادّية غير كافية" (٢٢) كما يقول أحدهم، ويضيف آخر مستكملا قوله:"بينما دُوّنت رسالة محمّد بُعيد وفاته"(٢٣) ، وذلك ما يفضي إلى اعتبار أنّ بعض القرآن على الأقلّ تأخّر تدوينه إلى ما بعد وفاة النبيّ، ممّا أدّى إلى وجود فجوة زمنية بين صورة القرآن الشفوي وصورة القرآن المدوّن تسمح باحتمال التغاير بين الصورتين.

و ينتهى الأمر في هذا القول إلى أن أصبحت الصورة التي تلاها النبيّ على أصحابه وهي "القرآن" مغايرة للصورة التي دوّنت فيما بعد وهي "المصحف"، وأصبح " الترادف التامّ بين القرآن والمصحف والذكر والكتاب ليس بديهيا

(٢٢) أركون ـ الفكر الإسلامي: ٨٥، وراجع أيضا: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ٤١.

(٢٣) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٤٤.

على النحو الشائع بين القدماء وأتباعهم السلفيين، وينبغي أن يكون موضوع بحث عميق، واستقصاء قد يؤدّي إلى نتائج مخالفة للحلول التي رأوها"[٢٤] ، وقد لعبت السلطة السياسية على رأي بعض هؤلاء في هذا التغاير بين الصورتين دورا كبيرا، إذ استعملت نفوذها لإقرار صورة بعينها من صور القرآن أثبتتها مصحفا، ومنعت صورا أخرى وأتلفتها[٢٥] .

ولعلّ من مظاهر ذلك التفاوت بين صورتي القرآن والمصحف على رأي بعضهم ما انتهى إليه المصحف من ترتيب يخالف الترتيب التاريخي الذي كان عليه القرآن، وهو ترتيب يبدو فيه التغيير متمثّلا في ضرب من الاعتباطية التي صار بها المصحف في ترتيبه لا يخضع لأيّ معيار عقلي أو منطقي [٢٦] .

---

(٢٤) عبد المجيد الشرفي ـ لبنات: ١٢٠.

(٢٥) راجع: أركون ـ الفكر الأصولي: ٢٨٤، وهو يشير إلى ما فعله عثمان رضي الله عنه من إقرار المصحف الإمام، ومنع تداول غيره.

(٢٦) راجع: نفس المرجع: ١٣٥، وراجع أيضا لنفس المؤلّف: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد: ٩٠.

ولا يضير وقوع هذا التغيير في القرآن ذلك الوعد الإلهي بحفظه؛ وذلك لأنّ الذكر الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، "هو مضمون الدعوة فيما انطوت عليه من تبشير وإنذار، ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة"[٢٧] ، ولا غرابة في ذلك فإنّ بعض الآراء تذهب إلى أنّ الذي نزل على النبيّ من الله تعالى إنّما هي المعاني، وأمّا اللغة فهي من تعبيره هو نفسه، وهذا الرأي " هو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولية الحديثة" [٢٨]كما يقول أحدهم.

إنّ هذه الشكوك في موثوقية النصّ الديني قرآنا وحديثا من شأنها لا محالة أن تسمح بضرب واسع من التأويل لذلك النصّ، إذ ما دام الأمر على هذا النحو فإنّه يمكن للدارس أن ينطلق في درسه من افتراض صور أخرى للقرآن غير هذه

(٢٧) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٥٠.
(٢٨) نفس المرجع:٣٧.

التي وصلت إلينا، وأن تُستدعى المعاني منها بدل أن تُستدعى من الصورة المتداولة بيننا، ويمكن أن يقع العثور في شواذّ الروايات والأخبار وضعافها ومتروكاتها التي تدّعي صورا أخرى للقرآن على ما يسعف هذه الوجهة التأويلية ممّا قد نضرب له أمثلة فيما يلي من هذا البحث.

ب ـ الظنّية المطلقة لدلالة النصّ الديني

يقرّر أصحاب هذه النحلة في معظمهم أنّ النصّ الديني المتمثّل في القرآن الكريم بلهَ المتمثّل في الحديث النبوي هو نصّ ظنّيّ الدلالة بصفة مطلقة، وذلك على معنى أنّه مفتوح كلّه على احتمالات لأكثر من معنى من المعاني، وأنّه ليس شيء منه بمقتصر في دلالته على معنى محدّد بحيث لا يحتمل سواه، وذلك ما يترتّب عليه أنّ أيّ فهم للنصّ الديني يدّعيه أيّ مدّع فإنّه ينبغي أن يحظى بالاحترام، إذ هو يمكن أن يكون حقّا، وإذن فإنّه ليس لأحد الادّعاء بأنّ ما توصّل إليه من فهم هو

الفهم الصحيح دون غيره، حتى لو كان ذلك الفهم ممّا أجمعت عليه أجيال المسلمين منذ نزل الدين إلى اليوم.

إنّ ثلاثة من كبار المنظّرين لهذا المذهب التأويلي على الأقلّ يتبنّون هذا الرأي ويدافعون عنه، ويرتفعون به إلى أن يكون أحد أسس مذهبهم ، وقد عبّر أحدهم عن ذلك بقوله:" بغضّ النظر عن احتماله [أي القرآن] مثل كلّ النصوص المكتوبة والدينية التأسيسية منها على وجه الخصوص لعدد يكاد يكون غير محدود من التأويلات حتى في الآيات التي تبدو في الظاهر صريحة، فإنّ الأصوليين لم يراعوا فيه لا الغايات المرصودة من الحلول الظرفية التي احتوى عليها، ولا السياقات المخصوصة التي وردت فيها الآيات التي كانت محلّ عنايتهم"(٢٩) .

(٢٩) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ١٥٦، وراجع نفس الفكرة في: ص٨٥

ولا يذهبنّ الظنّ إلى أنّ هذه الاحتمالية المطلقة إنّما تتعلّق بالأحكام الشرعية دون الأحكام العقدية، إذ هي احتمالية شاملة لكلّ أحكام القرآن، وهو ما يذهب إليه منظّر ثان على نحو صريح إذ يقول: "القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كلّ البشر، وبالتالي فهي مؤهّلة لأن تثير أو تنتج خطوطا واتّجاهات عقائدية متنوّعة بقدر تنوّع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولّد منها.... فالقرآن نصّ مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي"(٣٠)، وإلى ذات هذا الرأي يذهب المنظّر الثالث(٣١)، الأمر الذي يجعل من هذه الفكرة مبدأ أساسيا من مبادئ هؤلاء المؤوّلة فيما سلكوه من تأويل.

(٣٠)أركون ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي:١٤٣.

(٣١) من أقوال نصر حامد أبو زيد في هذا الشأن قوله:" لا اجتهاد في مجال العقيدة، هذا ما يعلنه الخطاب الديني متجاهلا أنّ العقائد تصوّرات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطوّر مستوى المعرفة في كلّ عصر" (من كتاب: النصّ، السلطة ، الحقيقة:١٣٤).

ج- حاكمية الواقع على النصّ الديني

نقصد بالواقع ما يؤول إليه تطوّر الحياة البشرية من أوضاع في الفكر والسلوك، وما تنتهي إليه تلك الحياة من أحوال متمثّلة في الأوضاع الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وسواها. والمقصود به عند هؤلاء المؤوّلة هو ذات هذا المعنى مع تحيين له بما وصلت إليه الحضارة الحديثة من أوضاع في مختلف أوجه الحياة.

إنّ هذا الواقع كانت له سطوة كبيرة على فكر هؤلاء المؤوّلة، إلى درجة أن اتّخذوا منه حاكما على النصّ الديني، بحيث تتحدّد مدلولات هذا النصّ - وهي القابلة لاحتمالات غير متناهية كما بيّناه آنفا - بما يفرضه هذا الواقع من أوضاع، وبذلك يصبح مدلول النص ينبغي أن يطابق تلك الأوضاع، فتكون هي الحاكمة عليه المفسّرة له، حتى إذا ما أصبح الزنى على سبيل المثال واقعا مقبولا بلهَ أن يكون محبّبا في عصر من العصور،

كان على القارئ للنصّ الديني أن يوجّهه هذه الوجهة ليصبح بالتأويل دالاّ على هذا المعنى الواقعي. وبما أنّ الواقع الإنساني لا يخضع في تقلّباته إلى استقرار، فإنّ المدلول النصّي لا ينتهي هو بدوره إلى مستقرّ.

هذا التأسيس للواقع الذي تجري به الحياة البشرية قيّما على الدلالة النصّية يكاد يكون قاسما مشتركا بين المنتمين لهذا المذهب التأويلي، وهو ما يرتقي به إلى أن يكون أساسا من أسس ذلك المذهب. وممّا قاله بعضهم في ذلك:" ... أمّا المسار الثاني، فيتمثّل في ترك مفهومي الإسلام والتراث مفتوحين أي غير محدّدين بشكل نهائيّ ومغلق، لأنّهما خاضعان للتغيّر المستمرّ الذي يفرضه التاريخ" (٣٢) ومن البيّن أنّ المقصود بما يفرضه التاريخ ما ينتهي إليه الواقع الإنساني من أحوال.

(٣٢) أركون ـ الفكر الإسلامي، قراءة علمية: ٢٠.

وممّا قاله آخر في ذلك:" في تقديرنا أنّ العودة للسياق الاجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النصّ على ضوئها، يمكن أن يمثّل دليلا هاديا لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج"(٣٣)، والمقصود بالسياق الاجتماعي الخارجي إنّما هو الوضع الذي يجري به الواقع الاجتماعي. وهكذا ينتهي الأمر في هذه القراءة للنصّ الديني إلى أن تكون قراءة متأسّسة على تحديد معاني ذلك النصّ بحسب ما يجري به الواقع من أوضاع، لتكون تلك الأوضاع في منقلباتها غير المتناهية هي الحاكمة على مدلول النصّ الديني.

(٣٣) نصر حامد أبو زيد ت النصّ، السلطة،الحقيقة: ١٣٩. وراجع في ذات المعنى: ص ١٤٤. وممّا قاله محمد الشرفي في هذا الشأن بصدد تعليقه على حكم الإرث ـ الإسلام والحرّية، الالتباس التاريخي: ١١٢ : " قد كان صالحا في ذلك العصر، بل كان مثار إعجاب أحيانا، ولكنّه ينبغي أن يُتجاوز اليوم، لأنّ الظروف قد تبدّلت تبدّلا بعيدا، والأحوال تغيّرت تغيّرا كبيرا"

د ـ إهدار التراث باعتباره فهما للنصّ الديني

الرسالة الإسلامية هي تلك الرسالة المُضمّنة في النصّ القرآني وفي نصّ الحديث النبوي، وقد نظر المسلمون في هذا النصّ وكوّنوا من نظرهم هذا فهما لهذه الرسالة، ولئن كان هذا الفهم يختلف في بعض الجزئيّات والفروع فإنّ أصوله العامّة وفروعه التي علمت من الدين بالضرورة ظلّت قدرا مشتركا في أفهام المسلمين يتديّنون به اعتقادا وسلوكا من يوم نزل الدين إلى يومنا هذا، وهو ما استقرّت عليه الأمّة خالفا عن سالف في إجماع شمل جميع طوائفها وأجيالها وعلمائها وعامّتها معتبرة أنّ ذلك هو الدين الحقّ الذي تضمّنته نصوص الوحي، وبشّر به النبيّ ﷺ.

ولكنّ هؤلاء المؤوّلة الجدد كان لهم في هذا الأمر رأي آخر، وملخّص هذا الرأي أنّ الدين الذي جاء به النبيّ ﷺ ليس هو هذا الدين الذي تديّنت به الأمّة طيلة أربعة عشر قرنا، وإنّما هو

دين آخر ما تزال النصوص متضمّنة إيّاه، وتنتظر من يستخرجه منها بأفهام أخرى ليست هي تلك الأفهام التي استقرّت عليها الأمّة.

والسبب في كون الرسالة الإسلامية التي تديّن بها المسلمون ويتديّنون ليست هي الرسالة التي جاء بها النبيّ هو أنّ فهم تلك الرسالة كما تمّ من قِبل الجيل الإسلامي الأوّل، وكما ضبطه وأرساه العلماء وخاصّة منهم الفقهاء بعد ذلك كان فهما خاطئا، وتوالى الخطأ بالتناقل إلى اليوم، فهؤلاء جميعا كأنّما قد غفلوا عن الوجه الحقّ من الإسلام، وهو وجه "طمسه التاريخ، وأنكر طاقاته الإبداعية، فلم يتعوّد المسلمون كشفه والتنقيب عن خفاياه وأسراره ودلالاته، ولم يتفطّنوا في الأغلب حتى إلى وجوده ذاته، لا لتقصير منهم أو عجز أو ما أشبه ذلك، بل لأنّ ظروفهم وطبيعة ثقافتهم لم تكن تسمح لهم إلاّ بما اهتدوا إليه وطبّقوه" (٣٤).

(٣٤) نفس المرجع: ٨٧.

ولمّا كان هذا الإسلام الذي يتديّن به الناس تشكّل في الأفهام في الفترة الإسلامية الأولى " فإنّ التأريخ لأحداث القرن الأوّل للهجرة يستلزم إعادة النظر في أكثر من مسلّمة، ولا سيما فيما يتعلّق بوفاء الأجيال الإسلامية الأولى لمبادئ الرسالة، وهي التي كانت مدعوّة إلى تجسيدها"[٣٥].

وإذا كان المسلمون عامّة قد وقعوا في هذا الالتباس في فهم الدين الفهم الصحيح فإنّ العلماء منهم والفقهاء بصفة خاصّة هم الذين يتحمّلون المسؤولية في ذلك، فالفقهاء قد شيّدوا فقها جوانب عديدة منه "صنعها أناس ضدّا على المبادئ القرآنية"[٣٦]، وقواعد الفقه التي وضعها الفقهاء ليست في حقيقتها ذات طبيعة دينية،

(٣٥) نفس المرجع:١٣٨. وممّا قاله المؤلّف في ذات المعنى ـ نفس المرجع: ٩٨" لم لم يتبنّ الصحابة والتابعون ثم الأجيال المتعاقبة السائرة على خطاهم سوى الحلول التي تتجلّى لنا اليوم منقوصة، غير مرضية، إن لم نقل مزيّفة؟"

(٣٦)محمد الشرفي ـ الإسلام والتاريخ: الالتباس التاريخي: ٦٤.

وإنّما هي قواعد من وضع بشر، فكانت منافية للعدل والمساواة وحقوق الإنسان[٣٧] . وإنّما سلك الفقهاء هذا المسلك تاركين الوجه الحقّ من الإسلام إلى الوجه الخاطئ منه إمّا لما كانت تُسلّط عليهم من ضغوط من قِبل المجتمع الرجالي المستبدّ على النساء[٣٨] ، ومن قِبل السلاطنة السياسيين، وإمّا خضوعا منهم لدواعي الأهواء التي زيّنت لهم حبّ الجاه والترؤّس والترف والبذخ[٣٩] .

وما دام الأمر على هذا النحو من أنّ المسلمين عامّة والعلماء والفقهاء منهم خاصّة قد فهموا الدين على غير وجهه الحقيقي بقطع النظر عن كون ذلك نشأ عن قصور أو تقصير فإنّه يكون من

(٣٧) راجع نفس المرجع:٩٧.

(٣٨) راجع نفس المرجع:١١١.

(٣٩) راجع: عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٩٩، ١٥١، ١٥٠. وراجع شواهد كثيرة على كون الفقهاء قرّروا الوجه الخاطئ من الدين وتركوا الوجه الحقّ منه في: محمد الشرفي ـ الإسلام والحرّية: ٨١، ٨٦. وعبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ١٠٦ وما بعدها، ١٤٨، ١٥٨

الحقّ أن يكون باب الفهم الصحيح للدين مفتوحا ليلجه الوالجون من تلقاء تأويل جديد يفضي إلى استحضار الوجه الحقّ من الدين، وهذا الباب هو الذي يلجه اليوم هؤلاء المؤوّلة ليكون هذا المعنى أساسا من أسسهم فيما يرومونه من تأويل، وأمّا الفقهاء والعلماء الذين أسّسوا هذا الفهم السائد للدين، فـ " من أدراهم أنّ المسلمين لن يتبنّوا في المستقبل فهما أعمق وأفضل من فهم لم يسد في النهاية إلّا أقلّ من أربعة عشر قرنا، وهي فترة قصيرة في عمر الإنسانية الطويل؟" (٤٠) .

(٤٠) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٩٣. وقد خصّص المؤلّف كلّ كتابه هذا لشرح هذا المعنى، واختار له عنوانا يعكس محتواه، إذ يوحي بأنّ الإسلام الذي هو رسالة جاء بها النبيّ ليس هو الإسلام الذي تحقّق في التاريخ. ولنفس هذا الغرض ألّف محمد الشرفي كتابه: الإسلام والحرّية، الالتباس التاريخي، وهو عنوان يوحي بنفس المعنى.

هـ- ذاتية القراءة للنصّ الديني

يتردّد في مؤلّفات المؤوّلة الجدد كثيرا فكرة ترقى إلى أن تكون أساسا من أسسهم في التأويل، وهي فكرة الذاتية المطلقة في قراءة النصّ الديني، وبالتالي في التديّن بما تفضي إليه تلك القراءة. وخلاصة هذه الفكرة أنّ النصّ الديني يخاطب الإنسان خطابا مباشرا بصفة فردية، ويحمّله مسؤولية قراءته ونتائجها بصفة فردية أيضا؛ ولهذا فإنّه من حقّ الفرد أن تكون له قراءته الخاصّة لهذا النصّ ينتهي فيها إلى ما يرتضيه من مدلول بحرّية مطلقة لا يحتكم فيها إلاّ إلى ضميره، خاصّة وأنّ هذا النصّ مفتوح على احتمالات من المعاني غير متناهية كما أسلفنا بيانه، وبالتالي فإنّه لا حقّ لأحد في أن يعيب على آخر قراءته لهذا النصّ والنتيجة التي يتوصّل إليها منها، أو يمنعه من هذه وتلك.

وفي شرح هذا المعنى يقول أحد المؤوّلة:" إنّ القراءة [قراءة النصّ الديني] التي أحلم بها هي قراءة حرّة إلى درجة التشرّد والتسكّع في كلّ الاتّجاهات، إنّها قراءة تجد فيها كلّ ذات بشرية نفسها"(٤١) . إنّ هذه القراءة الذاتية للنصّ الديني المغرقة في الذاتية إلى حدّ التسكّع ستفضي لا محالة إلى أن يكون التديّن بالدين الإسلامي فهما وتطبيقا تديّنا ذاتيا أيضا، قد تتعدّد صوره بين الناس بتعدّد قراءاتهم للنصّ الديني، ويكون الفيصل فيه هو احتكام كلّ إلى ضميره الشخصي بقاعدة "استفتِ قلبك". وقد ينتهي هذا الاختلاف في التديّن نتيجة الاختلاف في قراءة النصّ إلى أن يمارس كلٌّ عباداته بما فيها الصلاة والصوم والحجّ والزكاة بطريقته الخاصّة التي تختلف عن طرق تعبّد الآخرين، فتترك إذن " الحرّية للمسلم يتعبّد بالصيغة التي يراها أنسب وأفضل"(٤٢) .

(٤١) أركون ـ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل:٧٦.

(٤٢) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ:١٢١، وراجع في نفس المرجع: ٥٩ وما بعدها. وراجع: محمد الشرفي ـ الإسلام والحرّية، الالتباس التاريخي: ١٤٧.

هذه الأسس التي ذكرناها لعلّها تكون من أهمّ الأسس التي اعتمدها المؤوّلة الجدد في قراءاتهم للنصّ الديني، وإذا ما استقرأنا أساليبهم في تلك القراءة، والنتائج التي توصّلوا منها إليها فإنّنا سنلفي وراء كلّ ذلك توجيها خلفيا لواحد من هذه الأسس أو أكثر، بحيث لا يصعب إرجاع أيّ تأويل إلى مرجعيته من هذه الأسس، وذلك ما من شأنه أن ييسّر على الدارس لهذه الظاهرة التأويلية الفهم والتقييم بمعرفة الأصول والأسباب.

الفصل الثاني

طرق التأويل في القراءة الجديدة

تمهيد

اتّخذ تأويل النصّ الديني عند هؤلاء المؤوّلة مسارات عدّة، تختلف في أشكالها، ولكنّها تلتقي في نتائجها. ويجمع هذه المسارات أنّ المعاني والأحكام والمطلوبات والمنهيات التي يتضمّنها النصّ الديني لا ينبغي أن تحمل على ظاهرها سواء في الدلالة اللغوية على المعاني في ذاتها، أوفي المدى الزمني الذي يمتدّ إليه الخطاب، أو في المدى البشري الذي يشمله الأمر والنهي، وإنّما تُصرف عن ذلك الظاهر إلى وجوه أخرى قد تكون مخالفة له إن قليلا أو كثيرا، لتكون تلك الوجوه من المعاني والتكاليف هي المقصود من

كتابي تخصص
فقه الأصول

النصّ، ولتكون بالتالي هي الدين الحقّ الذي يتضمّنه ذلك النصّ، مهما كان مخالفا لما استقرّت عليه الأمّة في الفهم والتطبيق بإجماع منذ نزول الدين إلى اليوم.

وإذا كانت المسارات التأويلية التي سلكتها المؤوّلة الجديدة متعدّدة ومتنوّعة آخذة من مسارات قديمة ومضيفة إليها أخرى جديدة، فلعلّ المسارات الأساسية الهامّة التي ترجع إليها فروع وتفاصيل كثيرة تتمثّل في المسارات التالية:

١ ـ التأويل الزمني

لعلّ هذا المسار في التأويل هو الأعلى الذي يدندن عليه المؤوّلة الجدد، والأوسع الذي يسلكونه في التأويل، فما منهم من مؤوّل إلاّ منظّر له ومستدلّ عليه وسالك إيّاه في قراءة النصّ الديني. وإنّما سمّينا هذا التأويل بالتأويل الزمني لأنّ عنصر الزمن يُعتبر فيه عاملا حاسما في تحديد

معاني النصّ، وفي صرفها عن مدلولها الظاهري إلى مدلولات أخرى يقتضيها الزمن الذي يعيش فيه المخاطَب بذلك النصّ. والمقصود بالزمن هنا هو الحال التي يكون عليها المخاطبون، والأوضاع التي تتشكّل عليها حياتهم الروحية والثقافية والاجتماعية، والتي تتغيّر بعامل الزمن، وذلك سواء فيما يتعلّق بالسيرورة الزمنية الجماعية للمخاطَبين وما تنقلب فيه من أوضاع حضارية عامّة، أو فيما يتعلّق بالسيرورة الزمنية الفردية وما تنقلب فيه من مدارج التديّن روحيا وعمليا؛ ولذلك فإنّ هذا التأويل الزمني يمكن تفريعه إلى فرعين: التأويل الزمني بالحال الجماعية، والتأويل الزمن بالحال الفردية.

أ ـ التأويل الزمني بالحال الجماعية

عُرف هذا التأويل باسم يكاد يصبح مصطلحا له، وهو "تاريخية النصّ الديني"، ومعناه في الجملة أنّ الكثير ممّا تضمّنه النصّ الديني من مطلوبات

ومنهيات إنّما هو متّجه بالخطاب التكليفي إلى مخاطَبين في زمن معيّن حينما يكونون على وضع من الحياة معيّن، وأمّا الآخرون الذين يكونون في زمن غير ذلك الزمن، وفي وضع غير ذلك الوضع فإنّهم لا يكونون مشمولين بذلك الخطاب النصّي؛ ولذلك فإنّهم يحقّ لهم بل يجب عليهم أن يفهموا النصّ في حقّ ما يتوجّب عليهم على غير ما يقتضيه ظاهر الخطاب الذي هو متّجه إلى آخرين في زمن غير زمنهم، وفي أوضاع غير أوضاعهم.

ويقتضي هذا المبدأ التأويلي أنّ النصّ الديني قرآنا وحديثا فيما تضمّنه من كثير من الأحكام إنّما هو متّجه فيها بالخطاب إلى من كانوا موجودين زمن نزوله ومن استمرّوا بعد ذلك على ذات ذلك الوضع، وأمّا حينما تغيّرت أوضاع الناس في مجمل حياتهم كما هو الأمر في حياة الناس اليوم فإنّ تلك الأحكام التي يتضمّنها النصّ

ليست متعلّقة بهم أمرا ونهيا، ولهم أن يتديّنوا فهما وتطبيقا بخلافها معتبرين أنّ ذلك هو الدين الصحيح في حقّهم، كما كانت مقتضيات تلك الأحكام في ظاهرها هي الدين الصحيح في حقّ المخاطبين زمن النزول ومن استمرّوا على أوضاعهم بعدهم.

إنّ القرآن الكريم بحسب هذا التأويل فيما تضمّنه من أحكام كثيرة كان يعالج أوضاع الناس زمن نزوله، وهي أوضاع تقتضي طبيعتها أن لا يكون لها علاج ناجع إلّا بتلك الأحكام، فإذا ما تغيّرت تلك الأوضاع في أجيال لاحقة فإنّ المؤمن في هذه الأوضاع الجديدة " لا يضيره أن لا يرى فيما فُرض من تفاصيل العبادات والمعاملات متى وجدت وهي قليلة جدّا سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازية البسيطة في طرق عيشها وفي العلاقات بين أفرادها دون غيرها من البيئات ولا سيما الحديثة

منها في مشارق الأرض ومغاربها"[٤٣] ، فيكون إذن في حِلّ من تلك الفروض بمقتضى أوضاعه الجديدة، وله أن يعتبر الخطاب القرآني بصيغة ياأيّها الناس أنّ " المقصود بالناس هنا الجماعة الأولى التي كانت تحيط بالنبيّ، والتي سمعت القرآن من فمه لأوّل مرّة" [٤٤] .

وتوضيحا لهذا المعنى فإنّ أحكام الحدود على سبيل المثال كما وردت في القرآن الكريم إنّما أملتها الظروف التي كان عليها المجتمع الذي نزل فيه، حيث كان ذلك المجتمع بدائيا لا تقوم فيه دولة تقوم على استتباب الأمن، وإنّما يتواثب فيه الناس على بعضهم للانتقام في حلقات متتالية غير متناهية، فتكون إقامة الحدود إذن" أقلّ الحلول شرّا، وأدناها مضرّة، لأنّها على ما فيها من وحشية تمثّل وقاية لمجتمع تلك الفترة ممّا هو أسوأ وأعنف وأكثر فظاعة، ولهذا السبب

(٤٣) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٦١.
(٤٤) أركون ـ الفكر الأصولي: ٣٠.

فإنّ القرآن لم ينصّ آنذاك على جرائم تقام فيها الحدود إلى جانب مخالفات أخرى يعاقب عليها بالسجن، وإنما اقتصر القرآن على ذكر الحدود لعدم وجود السجن في الجزيرة آنذاك كما أسلفنا" (٤٥) ، وهذا يعني أنّه إذا تغيّرت أحوال المجتمع، ووجدت الدولة التي تضبط الأمن، وتوفّرت السجون كإحدى آليات ذلك الضبط، أصبحت أحكام الحدود التي تضمّنها القرآن غير ملزمة للمخاطبين بهذا النصّ القرآني.

وهكذا "لا ينبغي أن يكون تنفيذ عقوبة معيّنة كما هو الشأن في القصاص والسرقة وغيرهما محسوبا على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي ممّا اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي أمور متغيّرة وغير مستقرّة، تتأثّر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي" (٤٦) ، وهذا يعني أنّه إذا

(٤٥) محمد الشرفي ـ الإسلام والحرّية، الالتباس التاريخي: ٨٩.
(٤٦) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٨٥.

تغيّرت ضرورات المجتمع وأخلاقه عمّا كان عليه الأمر زمن نزول القرآن بأحكام العقوبات فإنّه يصبح في حلّ منها، وذلك بقراءته على ضوء الواقع الجديد.

وما يقال عن الحدود في هذا الشأن يمكن أن يُقال أيضا عن العبادات وهي التي تبدو أكثر ديمومة وثباتا في أفهام المسلمين وأعمالهم، إلاّ أنّه مع ذلك فطريقة العبادة التي التزمها المسلمون على عهد نزول القرآن ليست بملزمة لمن يأتي بعدهم إذا ما تغيّرت ظروف الحياة، بل يمكنهم أن يأتوا من هذه العبادات بما يلائم ظروفهم الجديدة، فإذا كان النبيّ على سبيل المثال" يؤدّي صلاته على نحو معينّ فكان المسلمون يقتدون به، إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ المسلمين مضطرّون في كلّ الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو ... [فثمّة أصناف] أخرى من الناس ممّن أعرضوا عن الصلاة، أو يعيشون تمزّقا بين الواقع

والمنشود، ألا يحقّ لها أن تكون وفيّة لما يأمرها به دينها من دون الالتزام بما قرّره السلف في هذا الشأن [شأن الصلاة] بكلّ تفاصيله؟"[٤٧] .

وبحسب هذا التقرير فإنّ الأحكام الدينية بما فيها العبادات هي في الإلزام بها رهينة الأوضاع الاجتماعية وليست لها صفة الإلزام المطلق، وللمسلمين في كلّ زمن أن يقرأوا النصّ الديني قراءة يخرجون فيها بفهم تحدّده أوضاعهم متجاوزين ما يحمله ظاهر ذلك النصّ من التكاليف التي كانت بحسب ذلك الظاهر تخاطب أوضاع الناس في المرحلة الزمنية التي نزل فيها الدين[٤٨] . .

ويندرج تحت هذا التأويل ما ذهب إليه أحد هؤلاء المؤوّلة من أنّ الإسلام جاء على رسالتين:

---

(٤٧) نفس المرجع: ٦٢-٦٣.

(٤٨) إنّ هذا التأويل القائم على تاريخية الأحكام الدينية يمثّل قدرا مشتركا بين جميع من ينتمي إلى المؤوّلة الجدد، وإن ببعض الاختلاف في التفاصيل.

رسالة أولى نزلت بمكّة، وهي الرسالة الأصل، الباقية الخالدة التي لا تتغيّر بالزمن، وهي التي تشتمل على مبادئ العقيدة ومُثل الأخلاق، ورسالة ثانية نزلت بالمدينة تضمّنت الفروع من الأحكام المتعلّقة بتنظيم الحياة، وهذه الرسالة الثانية إنّما جاءت لتعالج المشاكل السائدة وقت نزولها، أمّا إذا تغيّرت الظروف فإنّها تصبح لاغية في حقّ من تغيّرت ظروفهم، وينبغي حينئذ التمسّك بالرسالة الأولى الثابتة الدائمة فـ" للقرن السابع آيات الفروع[وهي الآيات المدنية]، وللقرن العشرين آيات الأصول [وهي الآيات المكّية] ... هذا هو معنى تطوير التشريع، فإنّما هو انتقال من نصّ خدم غرضه [وهو النصّ المدني] خدمه حتى استنفده إلى نصّ كان مدّخرا يومئذ إلى أن يحين حينه [وهو النصّ المكّي]"(٤٩) ، ومقتضى هذا الكلام أنّ الأحكام

(٤٩) محمود محمد طه ـ الرسالة الثانية من الإسلام: ١٠، وراجع في ذلك عرضا وتحليلا في : عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام والحداثة: ١٠٦..

التي تضمّنها القرآن المدني أصبحت اليوم غير ملزمة للمسلمين؛ لأنّها متعلّقة بظرفها الزمني دون غيره من الأزمان، والملزم إنّما هو التكاليف الواردة في القرآن المكّي بما تضمّنته من أصول عقدية وأخلاقية.

ب ـ التأويل الزمني بالحال الفردية

هذه الحال التأويلية شبيهة بما قبلها إلّا أنّ التأويل الزمني فيها يتعلّق بما يحدثه الزمن من تغيير في حال الفرد وليس في أوضاع الجماعة أو الأمّة، فالدين كلّه إنّما غايته عند القائلين بهذا التأويل هي أن يترقّى الإنسان بتديّنه روحيا في اتّجاه مثاله الأعلى وهو الله تعالى، وأحكام الشرع متمثّلة في العبادات على وجه الخصوص إنّما شرعت بغاية تدريب الإنسان على هذا الترقّي الروحي، فإذا ما ترقّى الإنسان بطريق هذه العبادة، ووصل إلى الدرجات المبتغاة من الرقّي أصبحت الأوامر النصّية بالعبادات لا غية في

حقّه، لأنّها قد استنفذت أغراضها، فيصبح إذن في حلّ منها، ويصبح متأوّلا للنصّ على هذا الأساس.

هذه القراءة للنصّ الديني هي التي شرحها أحد المتأوّلة فيما يتعلّق بالنصّ الآمر بعبادة الصلاة في قوله:"إنّ الصلاة الشرعية في حقّه [أي المسلم في مراحله الأولى] فرض له أوقات يؤدّى فيها، فإذا ارتقى بحسن أدائها بتجويد تقليد المعصوم، حتى ارتقى في مراقي الإيقان ... طالعه المعنى البعيد لكلمة (موقوتا) في الآية ﴿إنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى المُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَّوْقُوتا﴾ وذلك المعنى في حقّه هو أنّ الصلاة الشرعية فرض له وقت ينتهي فيه ... فيتهيّأ ليأخذ صلاته الفردية من ربّه بلا واسطة ... وبذلك يستطيع أن يعيش فوق قوانين الجماعة"(٥٠) ، وإذن فإنّ الحال الفردية التي ترقّى إليها تصبح له مبرّرا لأن يتأوّل الأوامر

(٥٠) محمود محمد طه - رسالة الصلاة.

النصّية في العبادات وربّما في أحكام أخرى بما يسقطها في حقّه، فيصبح المعنى الظاهري لذلك النصّ لاغيا.

وإذا كان هذا التأويل بمقتضى الحال الفردية عرف قديما لدى فرق باطنية، ويعتبر الأخذ به حديثا استصحابا لذلك القديم، فإنّ المتأوّلة الجدد أضافوا إليه ضربا آخر ينتمي إلى فصيلته وإن يكن يختلف عليه بعض الاختلاف، فبعض هؤلاء المتأوّلة ذهبوا في تأويل النصوص الآمرة بالعبادات إلى أنّ هذه العبادات هي تكليف فردي غايته التغذية الروحية، وهو تكليف يتّصف بالعمومية ولا يضبط أشكالا محدّدة، وإذن فإنّ لكلّ إنسان أن يمارس هذه العبادات بالطريقة التي يراها محقّقة لغاية التغذية الروحية دون التزام بما ألزم به المسلمون أنفسهم من ضوابط وحدود، وعلى هذا النحو ينبغي أن يُقرأ النصّ الديني المتعلّق بهذا الشأن.

إنّ الأحكام عامّة وأحكام العبادات خاصّة على رأي أحد المؤوّلة الجدد لا يتمّ استنباطها " على أساس سليم بالتمسّك بحرفيتها في نوع من عبادة النصّ، بل بالبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها حتى تكون العبادة لله وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحَكم الأوّل والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي"[٥١]، وعلى سبيل التمثيل بعبادة الصلاة فإنّ " النبيّ كان يؤدّي صلاته على نحو معيّن، فكان المسلمون يقتدون به، إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ المسلمين مضطرّون في كلّ الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو على فرض أنّه كان فعلا موحّدا و لم يطرأ عليه أيّ تغيير أثناء فترة الدعوة" [٥٢]، وإذن فإنّ للمسلم أن يقرأ النصّ الديني الآمر بالعبادات قراءة يتحرّر فيها من أشكالها الظاهرة ليمارس عبادته صلاة وصياما وسواهما بما يمليه عليه ضميره، وبما يحقّق من المقصد الأعلى للعبادة.

(٥١) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٦١.

(٥٢) نفس المرجع: ٦٢. وراجع للكاتب فيما يتعلّق بعبادة الصوم مؤوّلَة بنفس المنهج ـ لبنات: ١٦٥ وما بعدها.

٢ ـ التأويل اللغوي

اعتمد بعض المؤوّلة الجدد في تأويلهم للنصّ الديني على فلسفة لغوية وجدوا فيها مدخلا لذلك التأويل، وهي فسلفة تقوم على تحليل طبيعة اللغة في دلالتها على المعاني، وذلك بالأخصّ فيما إذا كانت المدلولات اللغوية من المعاني هي مدلولات موضوعية تحملها اللغة خارج المتلقّي، أو هي مدلولات تتولّد بالأساس في ذهن المتلقّي لتتحدّد بعد ذلك برموز اللغة، وكذلك فيما إذا كانت اللغة تدلّ على المعاني بذاتها، أو أنّ للسياق الذي تدرج فيه مدخلا في تلك الدلالة، وعناصر هذه الفلسفة اللغوية بعضها قديم وبعضها حديث، وقد استثمرت من قِبل بعض هؤلاء المؤوّلة لتأويل النصّ الديني.

وممّا اعتمده بعضهم في هذا الخصوص فكرة فلسفية في اللغة تنسب إلى الفبلسوف اللغوي النمساوي فرناند دي سويسير مؤدّاها أنّ اللغة

لا تحمل معنى موضوعيا خارج المتلقّي لها ، إذ هي لا تعبّر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، بحيث يمكن أن يحصّله كلّ قارئ أو مستمع لها على نفس النحو مهما تغايرت الأوضاع وتبدّلت الأجيال، وإنّما مدلول اللغة هو ما تثيره في ذهن المتلقّي من معنى بحسب ما يعمر ذلك الذهن من مفاهيم ثقافية، بحيث يكون مدلول اللغة في آخر التحليل هو ما يستكنّ في الأذهان المتلقّية بحسب تكوّنها الثقافي وليس ما تحمله اللغة من حمولة مدلولية موضوعية خارج الذهن المتلقّي لها.

والوعي الثقافي يختلف باختلاف الأزمان والأجيال، بل قد يختلف باختلاف الأفراد في الزمن الواحد وفي الجيل الواحد؛ ولذلك فإنّ المدلول اللغوي للنصّ الواحد قد يكون مختلفا بين جيل وآخر، بل بين شخص وآخر من نفس الجيل من المتلقّين لذلك النصّ، وذلك تبعا لاختلاف

الوعي الثقافي بينهما، بحيث يكون ما يحصل في فهم جيل أو فرد من معاني النصّ قد يكون مخالفا لما يفهمه جيل آخر أو فرد آخر منه، إذ هو لا يحمل في ذاته معنى موضوعيا يلتقي الجميع في فهمه، وإنّما يتحدّد معناه بالوعاء الثقافي الذي يتنزّل فيه بالتلقّي (٥٣).

هذه الفكرة الفلسفية طبّقها بعض المتأوّلة الجدد على النصّ الديني قرآنا وحديثا، فقالوا:" إنّ الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي فإنّ معناه لا يتحقّق إلاّ من خلال التأويل الإنساني، إنّه لا يتضمّن معنى مفارقا جوهريا ثابتا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله" (٥٤)، وإذا كان القرآن على هذا النحو من عدم تضمّنه معنى موضوعيا مفارقا، وبما أنّه من جهة أخرى" هو

(٥٣) راجع تقرير هذه الفكرة الفلسفية اللغوية وشرحها في: نصر حامد أبو زيد ـ النصّ، السلطة، الحقيقة: ٨٠ وما بعدها.

(٥٤) نصر حامد أبو زيد: النصّ، السلطة ، الحقيقة: ٣٣.

نصّ موجّه للناس في سياق ثقافة بعينها [هي ثقافة من نزل بين ظهرانيهم]"[٥٥] ، فإنّ النتيجة تكون أنّ المعنى القرآني هو ذلك المعنى الذي ينطبع في أذهان المتلقّين بحكم ما تنتجه ثقافتهم من عملية التلقّي للنصّ القرآني، وبما أنّ ثقافة المتلقّي للنصّ القرآني تتغيّر من زمن إلى زمن فإنّ المعنى القرآني الذي يحصل في أذهان أهل زمن مّا من ذوي ثقافة معيّنة ليس هو المعنى الذي يحصل منه في أذهان أهل زمن آخر من ذوي ثقافة أخرى، وذلك ما يسمح بتعدّد المعاني القرآنية بحسب تعدّد الثقافات والأزمان.

إنّ هذا التأويل اللغوي يسمح بقراءة للنصّ الديني تنتهي إلى إهدار كثير من الأحكام الدينية الأساسية منها والفرعية؛ وذلك لأنّ هذه الأحكام يمكن بمقتضى الأساس الفلسفي اللغوي لهذا التأويل أن يفهمها كلّ أهل زمن وفق الوعي

(٥٥) نفس المرجع: ٨٦.

الثقافي الذي يكونون عليه، فلا يكون لها إذن معنى ثابت، فإذا ما يفهم عند أهل زمن على أنّه مطلوب يصبح عند غيرهم مفهوما على أنّه غير مطلوب، وإذا ما يُفهم عندهم على أنّه منهيّ عنه يصبح عند غيرهم مفهوما على أنّه مباح نتيجة تغيّر الثقافات بين الأزمان،

وإذ لا نجد عند أصحاب هذا التأويل حدودا تفصل بين ما يشمله هذا التغيير وبين ما لا يشمله من أحكام النصّ الديني فإنّه يبدو أنّ جميع تلك الأحكام يشملها هذا التأويل، وهذا ما نستشفّه من قول صاحب هذا التأويل اللغوي شارحا أهمّية السياق الثقافي الاجتماعي في تحديد المدلول القرآني:" في تقديرنا إنّ العودة للسياق الاجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النصّ على ضوئها يمكن أن يمثّل دليلا هاديا لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس

تأويلي منتج ... وربّما قادتنا هذه القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاما تاريخية، كانت تصف واقعا أكثر ممّا تضع تشريعا"(٥٦).

٣ ـ التأويل المقاصدي

إذا كانت أحكام الدين فيما تضمّنته من تفاصيل وضوابط وحدود تهدف إلى تحقيق مقاصد معيّنة هي المعروفة بمقاصد الشريعة، فإنّ المؤوّلة الجدد ادّعوا أنّهم يحتفون بتحقيق المقاصد دون تفاصيل الأحكام وضوابطها، وانتهجوا في ذلك مسارا تأويليا للنصّ الديني سمّوه بالتأويل المقاصدي، وهو تأويل ينتهي بالنصّ الديني إلى إهدار الأحكام المتعلّقة بضبط الأفعال من حيث الأمر والنهي، ويعتبر فقط المقاصد من تلك الأحكام، بحيث إذا تحقّقت بدونها أصبحت هي لاغية في هذه القراءة التأويلية.

(٥٦) نصر حامد أبو زيد ـ النصّ، السلطة، الحقيقة: ١٣٩.

وتقوم هذه القراءة على اعتبار أنّ أحكام الشريعة لم تشرّع إلّا لتحقيق مقاصدها، فهي تقوم مقام الوسائل بالنسبة للغايات، فأحكام الحدود لم تشرع إلّا لردع مقترفي المعاصي، ومنع الربا لم يشرع إلّا لتحقيق مقصد العدالة ومنع استغلال القويّ للضعيف، وهكذا الأمر في كلّ حكم من أحكام الشريعة، بحيث لا تحمل هذه الأحكام قيمة في ذاتها، وإنّما قيمتها في مقاصدها، فإذا ما حقّق حكم من الأحكام مقصده، فإنّه يكون قد استنفذ أغراضه، فلا يبقى إذن مبرّر لبقائه ملزما، وكذلك إذا تحقّق مقصد لحكم مّا من الأحكام بطريقة أخرى غير ذلك الحكم، فإنّه لا يبقى مبرّر للإلزام به، وهكذا ينبغي أن تقرأ النصوص الدينية على هذا النحو من التأويل.

وفي شرح هذا المعنى يقول أحد المؤوّلة: "إنّ التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من

الوجهة الدينية، وينبغي ألاّ يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لا بدّ من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن، وتناول كلّ مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة، ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة [أي الحكم الشرعي] صالحة لوقت معيّن، لكنّها إذا أصبحت لمرور الزمن وتغيّر الأوضاع غير ملائمة ينبغي أن نتمكّن من تغييرها" (٥٧) ، وهذا التغيير إنّما هو بسبب كونها لم تعد محقّقة لمقاصدها، أو كون مقاصدها أصبحت تتحقّق بغيرها، وفي كلّ الحالات فينبغي أن تقرأ الأحكام في الإلزام بها أو عدم الإلزام قراءة تحقّق مقاصدها دون التفات إليها في ذاتها؛ ولذلك فإنّه على سبيل المثال فيما يتعلّق بحدّ السرقة " لا حرج البتّة في التخلّي عنه، واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع

(٥٧) محمد الشرفي ـ الإسلام والحرية ـ الالتباس التاريخي: ١٣٨.

التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى"[٥٨] .

وفي هذا التأويل تصبح مهدرةً قاعدة أنّ العبرة بعموم اللفظ في إفادة النصّ للمعاني، لتتمحّض هذه العبرة للغاية والمقصد لا غير، ولذلك فإنّه ينبغي " قلب المسلّمة التي استقرّت في الوجدان الإسلامي منذ القرن الثاني للهجرة، وإلى الإقرار بأنّ العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معا، بل فيما وراء السبب الخاصّ واللفظ المستعمل له يتعينّ البحث عن الغاية والمقصد، وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم" [٥٩] .

إنّ هذه القراءة التأويلية المقاصدية للنصّ الديني هي قراءة كفيلة بأن تغيّر الأفهام في استخلاص

(٥٨) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٧٠.
(٥٩) نفس المرجع: ٨٠.

معاني الأحكام من نصوصها ليصبح الأمر نهيا والنهي أمرا إذا ما تبيّن للقارئ أنّ مقصد الحكم لا يتحقّق به بل يتحقّق بحكم غيره، فيصبح ذلك الغير هو المطلوب خلافا لما يقتضيه ظاهر النصّ، وهو ما يقتضي على سبيل المثال إمكان أن يفهم من النصّ القرآني حلّية الربا بدلا من حرمته، وأن يفهم بطلان عقوبات الحدود بدلا من وجوبها، بل يصل الأمر إلى إلغاء العبادات من صلاة وصوم وحجّ وزكاة على النحو الذي هي محدّدة به، وذلك إذا ما تحقّقت مقاصدها في ترقية الروح وتحقيق العدالة بأشكال أخرى منها أو حتى بدون تلك الأشكال أصلا، ذلك هو ما يفهم من كثير من النتائج التي انتهى إليها بعض هؤلاء المؤوّلة من قراءتهم لأحكام العبادات في القرآن الكريم [٦٠].

(٦٠) راجع قراءة عبد المجيد الشرفي لأحكام العبادات في: الإسلام بين الرسالة والتاريخ:٥٩ وما بعدها، وفي: لبنات: ١٦٥ ومل بعدها.

٤ ـ التأويل العلمي

هو ضرب من التأويل للنصّ الديني ينسب نفسه إلى العلم بمعنى العلوم الحديثة طبيعية ورياضية، وذلك بأن يقع تأويل النصّ على أساس بعض القوانين الطبيعية والرياضية لتصرف معانيه عن ظواهر دلالاتها اللغوية المتعارف عليها وتحمل بمقتضى هذه القوانين التي يكتشفها الإنسان تباعا على مدلولات أخرى مخالفة لما تقتضيه ظواهر اللغة وما استقرّت عليه أفهام المسلمين منذ نزول الدين إلى اليوم.

وإذا كان هذا الضرب من التأويل ليس منتشرا على نطاق واسع بين المؤوّلة الجدد إلّا أنّ قول بعضهم به يجعله مبرّرا لأن ندرجه ضمن مسارات التأويل في هذه الظاهرة من باب الاستيفاء والتقصّي مهما يكن عليه هذا التأويل من غرابة، خاصّة وأنّ ثمّة بوادر تشير إلى أنّه قد يكون سائرا في طريق التوسّع والانتشار.

والمثال الأبرز لهذا التأويل الرياضي ما شرحه أحد المؤوّلة فيما يتعلّق بما جاء في النصّ الديني من أمر بالتزام حدود الله تعالى وعدم تعدّيها، وحدود الله هي الخطوط الفاصلة بين ما هو مسموح بفعله على وجه الوجوب أو الندب أو الإباحة وما هو غير مسموح به على وجه المنع أو الكراهة، وذلك في كلّ ما أمر الله تعالى به وما نهى عنه وليس الأمر خاصّا بالمعنى الاصطلاحي المتعلّق بالعقوبات.

وبحسب ما يرى هذا المؤوّل فإنّ كلّ أوامر الله تعالى ونواهيه تنحصر بين حدّين، حدّ أعلى لا يمكن الصعود فوقه، وحدّ أدنى لا يمكن النزول تحته، وذلك متحقّق بالنظر إلى الأحكام الشرعية في جملتها كالحدّ الأعلى المتمثّل في أحكام السرقة والقتل، وهو ما لا يمكن الصعود فوقه بالتشديد، والحدّ الأدنى المتمثّل في تحريم النكاح من المحارم المنصوص عليها، وهو ما

لا يمكن النزول تحته بالتساهل تحليلا لبعض هذه المحارم، كما أنّه متحقّق بالنظر للأحكام المفردة مثل تقسيم الإرث بين الرجل والمرأة على نسبة الثلثين إلى الثلث، فالحدّ الأعلى هو الثلثان بالنسبة للرجل، وهو ما لا يمكن الصعود فوقه بزيادة النسبة، والحدّ الأدنى وهو الثلث بالنسبة للمرأة، وهو ما لا يمكن النزول تحته.

لقد اكتشف إسحاق نيوتن قانونا رياضيا يتعلّق بالحدود أو النهايات فيما يعرف بالتوابع المستمرّة أو رياضيات نيوتن، وهو قانون يبيّن مجال الحركة بين الحدّين الأعلى والأدنى، ويضبط الأوضاع بحيث تتبيّن به قواعد التعامل معهما بما يعصم من تجاوزهما إلى الأعلى أو إلى الأدنى، ويسمح بالانتقال فيما بينهما. وهذا القانون الرياضي حسب هذا المؤوّل يمكن استثماره في فهم النصّ الديني وما يتضمّنه من أحكام شرعية متردّدة بين الحدود العليا والدنيا بحسب الأوامر والنواهي الواردة في النصّ.

وعلى سبيل المثال فإنّه إذا كان الحدّ الأدنى في حكم الشريعة تحريم المحارم المنصوص عليها فإنّه لا يمكن بحكم القانون الرياضي النزول تحت ذلك الحدّ بإضافة محارم أخرى، ولكن يمكن الصعود فوقه بمنع الزواج من بعض الأقارب غير المعدودين من المحارم كبنات العمّ والعمّة والخالة إذا بيّن علم الطبّ أنّ لذلك آثارا سلبية على النسل، أو بيّن علم الاقتصاد أنّ له آثارا سلبية على توزيع الثروة، ولا يكون في ذلك تجاوز لحدود الله لأنّه ليس فيه نزول تحت الحدّ الأدنى.

وعلى سبيل المثال أيضا فإنّه إذا كان الحدّ الأعلى لنسبة ميراث الرجل هو الثلثين والحدّ الأدنى لميراث المرأة هو الثلث فإنّ القانون الرياضي يسمح في نطاق عدم التعدّي على الحدّ بأن ينزل ميراث الرجل عن حدّه الأعلى إلى ما يلامس نسبة النصف، كما يسمح بأن يرتفع ميراث المرأة إلى ما يلامس النصف أيضا، فإذا

ما وقع تشريع اجتهادي بذلك فإنّه يكون تشريعا حاصلا في نطاق مراعاة حدود الله بالبقاء ضمنها دون تعدّ عليها.

إنّ هذا القانون الرياضي يسمح لنا بالاجتهاد في قراءة النصّ الديني لنستخلص من الحدود التي ضبطها ذلك النصّ أحكاما شرعية يمكن أن تعلو فوق الحدّ الأدنى، أو تنزل تحت الحدّ الأعلى، وذلك بما يتناسب مع تغيّر الأوضاع التي يكون عليها الناس، وبما يسهم في حلّ المشاكل التي تعترضهم، وذلك في غير التزام بالقراءات السابقة حتى تلك التي أجمع عليها المسلمون، فإذا كان السلف لم يفهموا الحدود هذا الفهم المعاصر فإنّنا لا نستطيع لومهم لأنّ المفهوم الرياضي للحدود ظهر منذ إسحاق نيوتن فلم يكن لهم به علم(٦١).

(٦١) راجع في شرح هذه الآراء من قِبل صاحبها في: محمد شحرور - الكتاب والقرآن: ٤٥٣ وما بعدها. وراجع عرضا نقديا لها في: نصر حامد أبو زيد - النصّ، السلطة الحقيقة: ١٣٧ وما بعدها.

الفصل الثالث

نتائج التأويل في القراءة الجديدة

تمهيد

إنّ كلّ قراءة للنصّ الديني هدفها أن تصل إلى تصوّر لحقيقة الدين الذي جاء ذلك النصّ يبيّنه ويدعو إليه، إمّا في مبادئه الأساسية أو في جزئياته وتفاصيله أيضا، وذلك للتديّن بهذا الدين معتقدا تصوّريا وممارسة عملية، والقراءة الجديدة التي نحن بصدد البحث فيها لا تخرج عن هذه الغاية، فهي قراءة ـ كما يدّعي أصحابها ـ من أجل فهم للإسلام من خلال نصوصه المؤسّسة له، فهما يفضي إلى ممارسة لهذا الدين بالاعتقاد والسلوك الفردي والاجتماعي ليس فقط من قِبل هؤلاء المؤوّلة في ذات أنفسهم، وإنّما من قِبل

سائر المسلمين، إذ هي قراءة دعوية تدّعي أنّها تمثّل التصوّر الحقّ للإسلام كاجتهاد من داخل دائرته، وتعارض تصوّرات أخرى له، وليست مجرّد قراءة فلسفية شخصية، أو قراءة دراسية محايدة. فما هي النتائج التي انتهت إليها هذه القراءة؟، وما هو هذا الدين الذي أفضت إلى عرضه على الناس؟

لم تتطرّق هذه القراءة الجديدة إلى كلّ تفاصيل الدين بالبيان لتقدّم تصوّرا مفصّلا للدين في عقائده وشرائعه وأخلاقه، وقد لا يكون بإمكانها أن تفعل ذلك، إذ يستلزم الأمر تراكما معرفيا قد يستغرق الزمن الطويل، ولكنّها قدّمت تصوّرا عامّا للدين الذي ينبغي أن يكون دينا للأمّة، بيانا للأسس التي يقوم عليها، مع بعض التفصيل للشرائع العملية التي ينبغي أن تحكم الحياة الاجتماعية للناس، إلّا أنّ الأسس المبدئيّة المنهجية التي انبنت عليها هذه القراءة، والتي شرحها أصحابها بشيء من التفصيل تسمح

للدارس أن يستكمل صورة التديّن الذي تدعو إليه هذه القراءة، وذلك بأن يُجري ما لم يقع فيه تفصيل على نسق ما فصّلته القراءة، ووفق الأسس المنهجية التي رسمتها وجرت عليها، وحينئذ فإنّه يمكن أن نرصد النتائج التي انتهت إليها هذه القراءة ممثّلة في صورة الدين الذي بيّنته ودعت إليه. ولعلّ أهمّ هذه النتائج تتمثّل فيما يلي:

١ ـ نزع الثقة بمصدر الدين

إنّ هذه القراءة الجديدة للنصّ الديني تفضي مباشرة إلى نزع الثقة في مصدر الدين قرآنا وسنّة من النفوس، فلقد قامت في مجملها أساسا على عدم الموثوقية بهذا النصّ أن يكون هو الذي بلّغه النبيّ إلى الناس كما رأينا ذلك سابقا. ولمّا كانت هي قراءة قائمة على ذلك فإنّ الدين الذي تنتجه في التصوّر، والتي تدّعي أنّه هو الدين الحقّ يكون دينا مأخوذا من مصدر يكاد يكون منزوعة موثوقيته. فالحديث الشريف هو عند الأغلب من

أصحاب هذه القراءة غير معترف به مصدرا للدين لعدم الوثوق به في الجملة، والقرآن الكريم كما وصلنا مدوّنا في المصحف تحيط به هو أيضا شكوك من حيث كونه مطابقا مطابقة مطلقة للقرآن الذي بلّغه النبيّ للناس لما أحاط بجمعه وتدوينه من ملابسات(٦٢).

إنّ هذه القراءة إذن تتأسّس على مصدر غير موثوق به الموثوقية الكافية، وهو ما يفضي إلى أنّ الدين الناشئ منها سيستصحب ذات المعنى فيكون منزوعة عنه الموثوقية إن كثيرا أو قليلا، وهو ما يستصحبه التديّن بهذا الدين الناشئ من هذه القراءة، إذ المتديّن به عالما بحقيقة مصدره على هذا النحو سوف يتسرّب إليه لا محالة الشكّ في هذا المصدر، فكيف سيكون إذن التديّن بدين يشكّ المتديّن به في صحّة مصدره، والحال أنّ

(٦٢) أوردنا سالفا بعضا من هذه الشكوك، وراجع فيها أيضا: أركون ـ الفكر الأصولي: ٤١، والفكر الإسلامي، نقد واجتهاد: ٨٥، وعبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٤٥،٤٩.

العنصر الأساسي في التديّن بأيّ دين هو الوثوق بمصدره؟ وإذن فإنّ هذه القراءة ستنتهي إلى دين مشكوك في مصدره، وإلى متديّنين شاكّين في مصدر دينهم.

٢ ـ نزع صفة الموضوعية عن الدين

تفتح القراءة الجديدة للنصّ الديني هذا النصّ كما رأينا سابقا على تأويل غير منتهية احتمالاته، فهذا النصّ ظنّي كلّه أو يكاد، وأحكامه توشك أن تكون كلّها قابلة للتغيّر بحسب تغيّر ظروف الزمان والمكان، أو بحسب ما ينطبع في الذهن من معانيها تفاعلا مع الوعي الثقافي للأفراد والأمم والشعوب، وهو وعي متغيّر بتغيّر الظروف أيضا، ثمّ إنّ هذا الدين الذي جاء النصّ يبشّر به هو في تصوّر حقيقته وفي العمل به مسؤولية فردية متروكة لضمير المتديّن أن يتديّن به اعتقادا وسلوكا كما يشاء، بل إنّ قيمته العليا هي في " ترك الحرّية للمسلم يتعبّد بالصيغة التي يراها أنسب وأفضل،

فظروف الاجتماع في ذلك العصر [العصر الذي استقرّ فيه المفهوم العامّ للإسلام] ما كان يُنظر فيها إلى التنوّع والاختلاف على أنّه عنصر ثراء لا نكهة للحياة ولا استمرار لها إلاّ به"[٦٣].

إنّنا إذن بإزاء قراءة للنصّ الديني تثمر دينا ليس له حقيقة موضوعية يلتقي عليها الناس لا على المستوى العمودي الذي تتتابع فيه الأجيال على ذات الدين، ولا على المستوى الأفقي الذي يتديّن فيه أفراد الجيل الواحد بنفس الدين، وإنّما هو دين ذاتي فردي، يمكن أن تتعدّد صوره بتعدّد الأجيال، بل قد تتعدّد بتعدّد الأفراد، وهو بذلك يصبح أشبه ما يكون بالخواطر والانطباعات الذاتية التي تخصّ كلّ فرد بعينه، أو على أحسن الفروض يصبح فلسفة شخصية لا علاقة لها بمفهوم الدين الموضوعي الجامع للأمّة التي ترتضيه لها دينا.

(٦٣)عبد المجيد الشرفي - الإسلام بين الرسالة والتاريخ:١٢١، وراجع أيضا ما جاء في ص: ٨٧..

٣ ـ إلغاء الفهم السائد للدين

مهما يكن من تعدّد في الفرق الإسلامية فإنّها تجتمع كلّها على مفهوم جامع للدين في عقائده وشرائعه وأخلاقياته، وهو المعبّر عنه اصطلاحا بـ "ما علم من الدين بالضرورة"، والقراءة الجديدة للنصّ الديني بما هي قراءة متأوّلة لهذا النصّ باحتمالات غير متناهية، وبما أنّها شأن شخصي فردي، وبما أنّنا الآن في زمن تغيّرت ظروفه تغيّرا جذريا عمّا كان عليه الأمر من قبل، فإنّها تكون إذن قراءة ناسخة للدين السائد الذي تناقلته أجيال الأمّة من العهد النبوي إلى الآن، ولا يتعلّق هذا النسخ للدين السائد بشرائعه العملية فحسب، بل يتعلّق أيضا بمرتكزاته العقدية أيضا أو بجزء كبير منها كما سنبيّنه لاحقا.

وإنّما تلغي هذه القراءة الدين السائد لتُحلّ محلّه الدين الجديد أو الفهم الجديد للدين، إمّا

لأنّ الفهم الذي كان سائدا كان فهما اقتضته الظروف التي ساد فيها عند بعض أصحاب هذه القراءة، وإمّا لأنّ هذا الفهم كان في أساسه فهما خاطئا للدين من نصوصه، وقد آن الأوان في كلّ من الحالتين لفهم جديد يصحّح الفهم القديم الخاطئ، فالمصدر الذي اعتمده القدامى لفهم الدين منه كان مصدرا غير موثوق به فيما يتعلّق منه بالحديث النبوي على وجه الخصوص، والعلماء والفقهاء بمن فيهم الجيل الأوّل لم يفهموا الدين من نصوصه حقّ الفهم، فقد كانت تطغى عليهم إرادة جمع الكافّة على نسق ديني واحد على حساب حقيقة الدين نفسه، وقد كان للأهواء السياسية وشهوات الجاه والمال والرفاه نصيب وافر في ذلك، وإذن فإنّ فهما للدين نشأ بمقتضى هذه الملابسات لحريّ بالقراءة الجديدة

أن تأتي عليه بالشطب لتُحلّ محلّه فهما جديدا هو في حقيقته دين جديد (٦٤).

٤ ـ التشريع لدين جديد

تشطب هذه القراءة الجديدة الدين السائد، إمّا باعتباره فهما خاطئا من أساسه، أو باعتباره كان حقّا في الزمن الماضي و لم يعد كذلك لتغيّر الزمن، وذلك لتؤسّس لفهم جديد من خلال النصّ الديني، وهو فهم يشبه أن يكون في حقيقته دينا جديدا وإن كان بعض أصحاب

(٦٤) كرّس عبد المجيد الشرفي كتابه: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، لتسفيه الفهم السائد للدين، والعنوان ذاته يوحي بذلك، ومن أقواله المباشرة في ذلك قوله: " إنّ التاريخ لأحداث القرن الأول للهجرة يستلزم إعادة النظر في أكثر من مسلّمة، ولا سيما فيما يتعلّق بمدى وفاء الأجيال الإسلامية الأولى لمبادئ الرسالة وهي التي كانت مدعوّة إلى تجسيدها" (ص: ١٣٨)، وقوله: " لَم لم يتبنّ الصحابة والتابعون ثم الأجيال المتعاقبة السائرة على خطاهم سوى الحلول التي تتجلّى لنا اليوم منقوصة، غير مرضية، إن لم نقل مزيّفة" (ص: ٩٨)، وراجع أيضا في هذا السياق ما جاء في ص: ٨٧، ١٠٨، ٩٣. وإلى ذات هذا المعنى يذهب أيضا: محمد الشرفي ، راجع مثلا: الإسلام والحرّية، الالتباس التاريخي: ١١١، ٩٧، وأركون، راجع مثلا: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد :٢٠٢، ٥٥. وفكرة محمود محمد طه فيما ذهب إليه من قول بالرسالة الثانية كما بيّناها سابقا تندرج ضمن هذه النتيجة للقراءة الجديدة.

هذه القراءة ينكرون هذا التعبير بالدين الجديد أو بالشريعة الجديدة مع عملهم على تحقيق محتوى هذا التعبير[٦٥] ممّا يثير شكوكا بأنّ الأمر ذو صلة بالتقيّة على نحو من الأنحاء. وقد اعتمد بعض هؤلاء المؤوّلة تعبيرا عن الفهم الجديد للدين مصطلح "الرسالة الثانية للإسلام"، أو "الوجه الثاني لرسالة الإسلام"، إشارة إلى أنّ الرسالة الأولى هي التي استقرّ عليها فهم الأمّة للإسلام، والرسالة الثانية هي الرسالة الحقيقية التي لم تفهم والتي آن أوان فهمها لتكون هي الدين الحقّ الذي تبشّر به القراءة الجديدة[٦٦].

(٦٥) قال محمد الشرفي ـ الإسلام والحرية: ١٤٥ .: "لئن كان لكلّ من محمد الطالبي ومحمود محمد طه طريقته في التفكير فإنّهما يشتركان في الدعوة إلى تعويض تشريع ديني بتشريع ديني آخر، وهو ما لا نوافقهما عليه"، ولكنّه في الفقرة التي تلي هذا القول ينقض المؤلّف رأيه هذا، ويؤسّس فعلا لشريعة جديدة.

(٦٦) عنون محمود محمد طه كتابه الذي شرح فيه فهمه الجديد للدين بـ" الرسالة الثانية في الإسلام"، وتردّد عند عبد المجيد الشرفي مصطلح "الوجه الثاني للرسالة"، وممّا قاله في ذلك ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٨٧ :" يتعينّ الرجوع إلى وجه الرسالة الثانية، ذلك الذي طمسه التاريخ، وأنكر طاقاته الإبداعية، فلم يتعوّد المسلمون كشفه والتنقيب عن خفاياه وأسراره ودلالاته، ولم يتفطّنوا في الأغلب حتى إلى وجوده ذاته".

إنّ الفهم الجديد للدين الذي تنتجه هذه القراءة هو فهم قد ينتهي من حيث المبدأ إلى مخالفة كلّ ما هو سائد من فهم سواء تعلّق الأمر بالمرتكزات العقدية أو بالشرائع والأخلاق فـ" كلّ ما يتّصل بجانب العقائد والتشريعات ـ الأحكام والحدود خاصّة ـ من نصوص يدرجها الخطاب الديني في خانة الثوابت التي يجب أن ينقل فهمها عن الأسلاف. لا اجتهاد في مجال العقيدة، هذا ما يعلنه الخطاب الديني متجاهلا أنّ العقائد تصوّرات مرتهنة بمستوى الوعي ، وبتطوّر مستوى المعرفة في كلّ عصر" (٦٧).

وعلى هذا الأساس من التأصيل للفهم الجديد ألغت هذه القراءة الجديدة قسما من المعتقدات من مثل وجود الملائكة والجنّ والسجلّات التي تدوّن فيها الأعمال، وصور الثواب والعقاب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير

(٦٧) نصر حامد أبو زيد ـ النصّ، السلطة،الحقيقة: ١٣٤.

على الصراط، واعتبرت ذلك كلّه تصوّرات أسطورية[٦٨] . كما ألغت أحكام الحدود، باعتبارها عقوبات غايتها الإيلام، وأصبحت اليوم عقوبات وحشية همجية بغيضة[٦٩] ، وألغت جزء كبيرا من أحكام الأسرة كجواز التعدّد، والنسب المحدّدة للميراث، وذلك لمنافاتها للعدل والمساواة بين الرجل والمرأة[٧٠] ، وألغت العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحجّ في ضوابطها وحدودها التي استقرّت عليها عند المسلمين، وتركتها للمسلم يفهمها بحسب تأويله الخاصّ، ويمارسها بالكيفية التي يراها مناسبة لظروفه، فالتوجيه الديني المتعلّق بهذه العبادات جاء توجيها عامّا، وقد مارسها النبيّ بمقتضى ذلك العموم على غير كيفيات محدّدة، والتحديدات والتفصيلات التي وصلت بها إلينا

(٦٨) راجع: نصر حامد أبو زيد ـ النصّ، السلطة،الحقيقة: ١٣٥.

(٦٩) راجع: محمد الشرفي ـ الإسلام والحرية، الالتباس التاريخي: ٨٩.

(٧٠) راجع: عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٨٢ وما بعدها، والإسلام والحداثة:١٥٣ وما بعدها.

إنّما هي من وضع المسلمين فيما بعد، ولذلك فنحن لسنا ملزمين بها، فيمكن إذن أن نمارسها على أيّ كيفيّة ارتأيناها وأملتها علينا ضمائرنا[٧١]. وانتهت هذه القراءة أيضا إلى ما يشبه إباحة بعض أنواع من الزنى وإخراجه من دائرة التجريم الذي أثبتته قطعيات النصوص[٧٢].

---

(٧١) راجع شرحا وافيا لهذه المعاني المتعلّقة بالعبادات في: عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٥٩ وما بعدها، وممّا قاله في ذلك متعلّقا بالصلاة ص ٦٣:" إنّ أصنافا أخرى من الناس ممّن أعرضوا عن الصلاة، أو يعيشون تمزّقا بين الواقع والمنشود، ألا يحقّ لها أن تكون وفيّة لما يأمرها به دينها من دون الالتزام بما قرّره السلف في هذا الشأن بكلّ تفاصيله"، وممّا قاله أيضا فيما يتعلّق بعموم العبادات وبالصلاة على وجه الخصوص، ص: ٦٢:" تكفي نظرة سريعة على ما عجّت به الموسوعات الفقهية في كلّ المذاهب لإدراك البون الشاسع بين التفاصيل المدرجة فيها من جهة، ومجرّد حثّ القرآن على إقامة الصلاة من جهة أخرى. ورغم ذلك فلا تتعلّق تلك التفاصيل إلاّ بما يمكن القيام به في صنف واحد من المجتمعات زال الآن أو هو في طريق الزوال، من حيث طرق العيش وأنماط الإنتاج التي يتميّز بها"

(٧٢) ممّا قاله محمد الشرفي في ذلك ـ الإسلام والحرية، الالتباس التاريخي: ٨٥" يتحتّم حصر معنى الزنا في العلاقة الجنسية بين رجل وامرأة أحدهما متزوّج، لأنّ هذه العلاقة فقط يمكن اعتبارها جناية"، وعلى ذلك فإنّ العلاقة الجنسية بين الخطيبين مثلا لا تعتبر زنى بل هي أقرب إلى السلوك الإنساني العادي (ص ١١٦).

وإذا كانت هذه القراءة باءت بهذه المفردات الدينية مغايرة لما استقرّت عليه الأمّة منذ وجدت إلى اليوم، وهي مفردات تتعلّق بأصول الدين من عقيدة وعبادات ومعاملات، وذلك على هذا النحو من التصريح، فإنّ ما سوى هذه المفردات من سائر الفروع إن لم تتغيّر بحكم هذه القراءة فعلا فهي تحت طائلة القابلية للتغيير من حيث الإمكان، حتى ليمكن القول إنّ هذه القراءة تحمل إمكانية تغيير الدين الذي عرفته الأمّة تغييرا كاملا ليحلّ محلّه دين جديد، ذاك ما تقتضيه الأسس المنهجية التي تأسّست عليها هذه القراءة، وهو ما صدّقه التأويل الفعلي بالنتائج التي كنّا نذكرها آنفا متعلّقة بالأصول، وهو ما يسمح بالقول إنّ هذه القراءة الجديدة تفضي لا محالة إلى دين جديد.

الباب الثاني

القراءة الجديدة
في الميزان

تمهيد

قد لا يسمح هذا المقام بتوجيه النقد إلى كلّ ما توصّلت إليه هذه القراءة الجديدة للنصّ الديني من النتائج التفصيلية بمقتضى أسسها المنهجية التي قامت عليها، والأساليب التّأويلية التي اعتمدتها، وذلك فضلا عن كون كثير من هذه النتائج متمثّلة في تفاصيل من الآراء والأحكام قد وقع الرّدّ عليها من قِبل الكثيرين بشكل واسع لا يحتاج إلى مزيد من البيان، وخاصّة منها تلك التي استصحبتها هذه القراءة من قراءات تراثية سابقة، أو من الدراسات الاستشراقية للإسلام في نصوصه الدينية على وجه الخصوص.

ونرى من الأفيد في التعليق على هذه القراءة أن نوجّه العناية بنقد الأسس التي انبنت عليها، والمسارات التي انتهجتها في التأويل، فعندما تسقط الأصول تتبعها الفروع بصفة تلقائية،

على أنّنا سنعرض لبعض التفاصيل بالنقد حينما نرى ذلك مفيدا.

وإذا كان الأمر يتعلّق بقراءة النصّ الديني لتحصيل مفهوم من خلاله للدين الذي يحمله، فإنّ هذه القراءة تقتضي من الناحية المنهجية أن تكون منطلقة من طبيعة ذلك النصّ ذاته فيما يدّعيه لنفسه من حقيقة، وذلك إذا ما أردنا أن نصل إلى نتائج نريدها أن تكون من مقتضيات ذلك النصّ، فنعرض إذن من خلال تلك القراءة نتائج نتحرّى فيها أن تكون هي ما يريد النصّ أن يعرضه لا ما نريد نحن أن نقول، فنكون إذن في قراءتنا مستكشفين للمعاني لا منشئين لها.

وهذا المعنى هو الذي سنجرّد منه جملة من المبادئ نتّخذ منها ميزانا لنقد القراءة الجديدة مناط هذا البحث مع تفاصيل ترد في الأثناء بما يعزّز هذا التوجّه في النقد.

الفصل الأول

طبيعة النصّ الديني وطبيعة قراءته

تمهيد

مقصودنا بالنصّ الديني في هذا المقام هو القرآن الكريم والحديث الشريف كما حدّدنا ذلك في مطلع هذا البحث. وطبيعة هذا النصّ هو أنّه وحي من الله تعالى أنزله على نبيّه ليبلّغه للناس، أمّا القرآن فبمعناه ولفظه، وأمّا الحديث فبمعناه دون لفظه الذي هو من الإنشاء النبوي، سوى الحديث القدسي على بعض الأقوال[٧٣].

واللغة التي صيغ بها هذا النصّ هي اللغة العربية، وهي لغة بلغت زمن نزول الوحي درجة

(٧٣) راجع تفاصيل ذلك في: محمد عبد الله دراز ـ النبأ العظيم" ١٥.

من الرقيّ أصبحت معها جارية وفق قواعد وضوابط في تأديتها للمعاني سواء من حيث الألفاظ في ذاتها أو من حيث النظم الذي تنتظم به في سياقاتها المختلفة التي يرد فيها الكلام.

وتقتضي منهجية البحث أنّ من يروم فهم الدين من خلال مصدره النصّي أن يكون منطلقا في فهمه من مقتضيات الطبيعة النصّية لذلك المصدر، وأن تكون قراءته جارية وفق مقتضيات تلك الطبيعة النصيّة، وذلك ما لم يراعه أصحاب القراءة الجديدة، فوقعوا في الخطإ الجسيم.

١ ـ طبيعة النصّ الديني

من أهمّ الخصائص في طبيعة هذا النصّ الديني أنّه نصّ رسالي، وذلك على معنى أنّه نصّ يحمل جملة من المعاني المتعلّقة بالوجود والحياة بقصد تبليغها للناس كي يفهموها أوّلا ويعملوا بها ثانيا، ثمّ يحاسبوا عليها إيمانا بها وعملا بمقتضاها. إنّه ليس إذن نصّا يحمل تأمّلات ذاتية،

أو فلسفة شخصية، أو يعرض وجهة نظر خاضعة للمناقشة، تُفهم على الوجه الذي تقتضي إرادة القارئ أن تفهم به، ويؤخذ منها ويردّ بحسب تلك الإرادة. هذه هي طبيعة هذا النصّ الديني كما جاء هو ذاته يبيّنها، ويعرض نفسه على الناس على أساسها.

إنّ القارئ لهذا النصّ الديني يجب عليه منهجيا أوّل ما يجب أن تكون قراءته محكومة بالطبيعة التي رُكّب عليها، والخصائص التي تميّزه عن سائر النصوص. وأوّل ما يقتضيه ذلك أن تكون قراءة هذا النصّ قراءة استكشافية، تعمل على كشف ما يحمله من المعاني، وضبط وتحديد ما يبشّر به من رسالة تقوم على الأمر والنهي، وذلك كلّه وفق ما تقتضيه قواعد اللغة التي صيغ بها، وحسب ما جاء فيه من إرشاد لقواعد الفهم والاستكشاف.

إنّها ليست إذن قراءة ذوقية تبغي مجرّد المتعة الفنّية، ولا هي قراءة ترفيهية تبغي مجرّد الترّيض الفكري، ولا هي قراءة تحليلية تبغي دراسة الوضع الثقافي والحضاري لمنشئها وللعصر التي أنشئت فيه، إنّها ليست كلّ ذلك، بل هي قراءة مستكشفة للمراد الرسالي لمنشئ النصّ وفق طبيعته اللغوية، وفي نطاق طبيعته التي هو بها وحي من الله تعالى.

٢ ـ القراءة الجديدة وطبيعة النصّ الديني

هل كانت هذه القراءة الجديدة للنّصّ الديني قراءة استكشافية محكومة بطبيعة هذا النصّ من حيث كونه وحيا من الله، ومن حيث كونه مصاغا بلغة عربية ذات قواعد وقوانين في الدلالة على المعاني لفظا ونظما؟ إنّنا لا نرى هذه القراءة كانت كذلك، بل كانت قراءة تعاملت مع هذا النصّ كما لو كان أيّ نصّ بشري، مهدرة أو تكاد طبيعة كونه وحيا من الله، ومتجاوزة في كثير من

الأحيان طبيعته اللغوية فيما تقتضيه قوانين اللغة العربية من وجوه الدلالة على المعاني، وهو الأمر الذي أوقع هذه القراءة في مزالق كثيرة بدت في النتائج التي انتهت إليها كما شرحناها آنفا.

لقد أشرنا سابقا إلى أنّ أغلب أصحاب هذه القراءة لا نجد لهم في قراءاتهم تمهيدا أو تعليلا بضبط طبيعة النصّ الذي يقرؤون من حيث كونه وحيا من الله تعالى(٧٤)، وإذا كنّا لا نجد لهم أيضا تصريحا بنفي هذه الصفة عنها، فإنّ بعضهم على الأقلّ صدرت عنهم إشارات وتلميحات تقترب أحيانا من التصريح بما يفيد نفي صفة الوحي عن هذا النصّ، وذلك كما قاله أحدهم على سبيل المثال: " فالوحي إذن هو مصدر علم

(٧٤) لا يكون مفيدا في هذا السياق تلك العبارات المتداولة المعهودة التي يوردها هؤلاء مشيرة إلى نسبة القرآن إلى الله تعالى، إذ يختلط فيها ما هو عادة جارية على الألسن بما هو تقرير للأمر على لسان من يؤمن بذلك، والأولى منهجيا أنّ يحدّد هؤلاء بصفة واضحة وجلّية في طوالع قراءاتهم موقفهم من هذه المسألة مسألة ثبوت صفة الوحي للقرآن والحديث.

النبيّ، أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي، وتتعطّل الملكات المكتسبة ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوّة خارقة لا يقدر النبيّ على دفعها ولا تتحكّم فيها إرادته" (٧٥)، إنّه قول يوشك أن يصرّح بأنّ القرآن الكريم ليس إلّا إنتاجا بشريا صادرا من لاوعي النبيّ، وتلك فكرة استشراقية معروفة(٧٦).

ثمّ على افتراض أنّ القرآن وحي من الله يرى هذا الكاتب نفسه أنّ الوحي إنّما هو المعنى، وأمّا اللفظ فهو من إنشاء النبيّ بصفته البشرية (٧٧)، ثمّ على افتراض أنّ اللفظ هو أيضا وحي إلهي فإنّه قد طاله التغيير البشري لأنّ وعد الله بالحفظ خاصّ بالمعاني دون الألفاظ(٧٨)، إنّه إذن إلحاح

(٧٥) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٤٢.
(٧٦) راجع هذه الشبهة الاستشراقية والردّ عليها في: محمد رشيد رضا ـ الوحي المحمّدي: ٦٦ وما بعدها، ومالك بن نبي ـ الظاهرة القرآنية: ١٤٣ وما بعدها، ومحمد عبد الله دراز ـ النبأ العظيم: ٣٦ وما بعدها.
(٧٧) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٣٧.
(٧٨) نفس المرجع: ٥٠.

دؤوب على بشرية النصّ الديني بنحو من أنحاء البشرية.

وإذا كانت صفة البشرية صفةً للنصّ الديني ليست قولا صريحا عند أصحاب هذه القراءة، وليست عامّة فيهم، فإنّ صفة التاريخية تكاد تكون مناط إجماع صريح بينهم، ويُحمل معنى تاريخية النصّ على أنّه حادث في زمن معيّن، وتعلّق بأحداث معيّنة، وهو يعالج تلك الأحداث والأوضاع التي حدث فيها ومن أجلها، وليس معنيا بغيرها ممّا يأتي بعدها، تلك التي تترك معالجتها للعقل بتأويل للنصّ تكون فيه المعاني والأفكار من إنتاج العقل ولكن تُنسب إلى النصّ لإضفاء المشروعية عليها. ولتتّجه القراءة في هذا الاتّجاه بيسر حُمل النصّ في دلالاته اللغوية على المعاني على الظنّية المطلقة، فأصبح مفتوحا بهذه الظنّية على أقدار غير متناهية من الاحتمالات، وهو ما شرحناه سابقا.

وحينما حُدّدت طبيعة النصّ الديني في هذا الاتّجاه من الوصف بالبشرية على نحو من الأنحاء، والوصف بالتاريخية، والوصف بالظنّية فإنّ القراءة التي مورست عليه كانت في طابعها العامّ قراءة إسقاطية، على معنى أنّها قراءة تحمّل النصّ من المعاني والأحكام ما هو حاضر سلفا في الأذهان بمقتضى انتماءات مذهبية ومواقف إيديولوجية ليُقال إنّ مراد النصّ الديني هو تلك المعاني والأحكام الإيديولوجية المسبقة باعتبارها أحد الاحتمالات الممكنة لهذا النصّ ما دام نصّا مفتوحا على احتمالات غير متناهية، وغابت بذلك أو تكاد القراءة الاستكشافية التي تبحث عن مدلول النصّ من خلال ذاته وبمقتضى قوانينه الدلالية ووفق طبيعته التي تشكّل حقائقه الأساسية.

لقد كان أغلب هؤلاء القرّاء الجدد للنصّ الديني ممّن تكوّنوا ثقافيا على الفكر الغربي،

وتشبّعوا بهذا الفكر حتى أصبحت كبرى قضاياه مسلّمات بالنسبة إليهم لا تقبل الجدل، فجاؤوا بتلك المسلّمات ليسقطوها على النصّ الديني باعتبارها مدلولا من مدلولاته، واحتمالا من احتمالاته.

لقد كان من تلك المسلّمات على سبيل المثال فكرة التغيّر المطلق التي انبنت عليها الفلسفة الغربية في تقديرها للطبيعة كما بدا في نظرية التطوّر، وفي تقديرها للقيم الإنسانية كما بدا في المذهب الأخلاقي الاجتماعي، وفي تقديرها للماهية الإنسانية ذاتها كما بدا في الفلسفة الوجودية، فهذه الفكرة حملها أصحاب هذه القراءة ليسقطوها على النصّ الديني ذاهبين إلى أنّ النصّ لا يحمل قيما موضوعية ثابتة، وإنّما قيمه كلّها متغيّرة بتغيّر الظروف والأوضاع، فينبغي إذن أن يؤوّل ليُحمل في كلّ وضع على ما يناسبه من المعاني والأحكام في تغيّر قد لا يكون له قرار.

ومن الأفكار المسلّمات عند أغلب هؤلاء المؤوّلة فكرة العلمانية التي يُعتبر الدين فيها شأنا شخصيا لا علاقة له بإدارة الحياة الجماعية العامّة، وقد أُسقطت هذه الفكرة على النصّ الديني لتكون العلمانية أحد مدلولاته، والحال أنّ القرآن الكريم فضلا عن الحديث النبوي يقرّر في قطعية حاكمية الدين على شؤون العلاقات الاجتماعية، ولكنّ النصوص الحاملة لهذا المعنى تؤوّل تأويلا متعسّفا ليُسقط مفهوم العلمانية على هذه النصوص وليكون أحد مدلولاتها في هذه القراءة الجديدة(٧٩).

(٧٩) من ذلك مثلا ما ذهب إليه عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٧٩ في مقام إثبات العلمانية من خلال النصّ القرآني من أنّ المقصود بقوله تعالى: " فلا وربّك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم" (النساء/٦٥) هو فصل النبيّ في الخصومات والنزاعات بين الناس مجاراة لعادة القبائل العربية التي تغيب فيها السلطة المركزية، وهو لذلك إجراء مؤقّت بهذا الظرف، فإذا ما وجدت السلطة المركزية لم يعد لهذا التحكيم علاقة بالإيمان كما هو في الآية. وفي هذا التأويل خطأ مركّب من درجتين: الأولى أنّ المقصود بالتحكيم " فيما شجر بينهم " ليس هو التحكيم في الخصومات والمنازعات، وإنّما هـــو تحكيم =

ولّما أصبح القانون الوضعي فيما يتعلّق بالعقوبات وأحوال الأسرة من المسلّمات في الثقافة الغربية التي لا تقبل الجدل، أسقط أصحاب هذه القراءة مقتضيات هذا القانون على النصّ الديني، فإذا هو نصّ لا يدلّ على الأحكام المتعلّقة بهذه الأمور كما هي صريحة

= في كلّ العلاقات التي تمتدّ بين الناس؛ وذلك لأنّ معنى شَجَرَ في اللغة تفيد معنى التداخل مطلقا وليس معنى النزاع خاصّة، وهو ما جاء في لسان العرب (مادة: شجر) من أنّ كلّ ما تداخل فقد تشاجر واشتجر، وهو مأخوذ كما أشار إليه الرازي في تفسيره: ١٦٩/٥ من التفاف الشجر، فإنّ الشجر يتداخل بعض أغصانه في بعض، وذلك ما أشار إليه شيخ المفسّرين الطبري - جامع البيان: ٢١٧/٤ في قوله شارحا هذه الآية:" حتى يجعلوك حكما بينهم فيما اختلط بينهم من أمورهم، فالتبس عليهم حكمه"، فليست الآية إذن خاصّة بالنزاع وإنّما هي عامّة في العلاقات الاجتماعية، وذلك أمر يغفل عنه كثير من المناهضين للعلمانية أنفسهم في شرحهم لهذه الآية. والخطأ الثاني قصر التحكيم الوارد في الآية على حال عدم وجود السلطة المركزية، والحال أنّ الآية وردت في سياق عامّ هو سياق وجوب الطاعة للأنبياء بصفة عامّة كما تفيده الآية السابقة، ولا علاقة للأمر بوجود السلطة المركزية أو عدم وجودها، وإنّما هي طاعة للنبيّ فيما يحكم به في العلاقات بين الناس طاعة تكون ميزانا للإيمان يقاس به تحقّقه أو عدمه، والتأويل الذي ذهب إليه هذا المؤوّل ليس إلّا عيّنة من عيّنات القراءة الإسقاطية للنصّ الديني.

في الدلالة، وإنّما يدلّ على أضدادها، وذلك بما يتّصف به من تاريخية حينا، وبما تقتضيه مقاصده المتعالية عن الحرفية حينا آخر، وحقيقة الأمر انّه إسقاط لأفكار وقناعات مسبقة على النصّ الديني ضمن قراءة إسقاطية مخلّة بمبدإ منهجي هو أن يُقرأ النصّ كلّ نصّ من خلال طبيعته التي يدّعيها، وقوانينه التي انتظم بها، وللقارئ بعدما يستكشف المدلول من خلال تلك الطبيعة ووفق تلك القوانين أن يعلّق بما شاء من تعليق، وأمّا القراءة الإسقاطية التي يختلط فيها الكشف بالتعليق بالتحميل الإيديولوجي فهي تشبه أن تكون خيانة منهجية في قراءة النصوص (٨٠).

(٨٠) يوجّه أركون نقدا شديدا ومتكرّرا للمستشرقين لأنّهم يدرسون القرآن والحديث كوثيقة يحاولون استجلاء ما تتضمّنه من المعاني، ويرفضون أن يدخلوا في قراءة تأويلية لهما تُسقط فيها على النصّ القيم الإديولوجية. راجع مثلا كتابه ـ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ٤٧، ٣٥ وما بعدها.

الفصل الثاني

موثوقية النصّ الديني

كان الطعن في موثوقية النصّ الديني على النحو الذي فصّلناه سابقا أحد المداخل الأساسية التي دخل منها هؤلاء المؤوّلة لقراءة تأويلية لهذا النصّ، إذ لمّا كان الحديث النبوي غير موثوق به في الجملة ممّا ينفي عنه مشروعيته في المصدرية الدينية، فإنّ ذلك يفتح مجالا واسعا لتأويل القرآن على نطاق واسع، إذ هو في أغلبه كلّي عامّ تفصّله السنّة، فإذا ما استبعدت السنّة انفتحت كلّياته وعمومياته على احتمالات ليس لها حصر.

أمّا القرآن نفسه فإذا ما وقع الميل به إلى الصفة البشرية على نحو أو آخر كما فعل بعض المؤوّلة، وإذا ما وقع التشكيك في مطابقة النصّ

"المصحفي" للنصّ "القرآني" الذي قرأه النبيّ شفويا كما فعل آخرون منهم، فإنّ المجال فيه يصبح مفتوحا للتأويل ميلا به نحو التاريخية في الأحكام التي هي خصائص النصّ البشري، واستبعادا للإطلاق فيها الذي هو من خصائص الكلام الإلهي؛ ولذلك فإنّ موثوقية النصّ الديني تعتبر إحدى المحدّدات الأساسية لكيفية قراءته، وإحدى الموازين لتقييم تلك الكيفية.

إنّ ما أثاره المؤوّلة من مطاعن في موثوقية النصّ الديني قرآنا وحديثا يكاد يكون كلّه مستصحبا لما أثاره المستشرقون من شبهات متعلّقة بالقرآن والحديث منذ ما يزيد على قرنين. وقد عرضت هذه الشبهات من قبل كثير من الدارسين المسلمين، وردّوا عليها الردود الكافية لدحضها[٨١]. وإذا كان هذا المقام لا يسمح بإيراد

(٨١) راجع كتابنا ـ القرآن الكريم : دراسة لتصحيح الأخطاء الواردة في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن دار بريل)، وهو يشير إلى جملة من المراجع في هذا الشأن.

التفاصيل في الردّ على ما أثارتها هذه القراءة من مطاعن في موثوقية النصّ الديني، فإنّه يسعنا أن نورد جملة من المبادئ التي تنقض تلك التفاصيل جملة دون حاجة إلى نقض أعيانها بصفة مباشرة إلاّ حينما تدعو الضرورة إلى ذلك.

١ ـ موثوقية الحديث النبوي

إنّ القرآن الكريم وهو المصدر الأعلى للدين يشرّع للحديث النبوي أن يكون هو أيضا مصدرا له، ومن أوضح ما جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿ومَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ومَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ (الحشر/٧)، وما الأمر النبوي والنهي إلاّ هو الذي أصبح متعارفا عليه باسم الحديث النبوي؛ ولذلك فإنّه من المستغرب حقّا أن يقول أحد المؤوّلة إنّ النبيّ نفسه قد نفى عن حديثه شرعية أن يكون مصدرا للدين، وذلك لما ورد عنه من نهي عن أن يُكتب عنه سوى القرآن [٨٢]، والحال أنّ القصد

(٨٢) عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ١٧٦.

من ذلك النهي واضح جليّ وهو التحوّط من أن يختلط ما هو قرآن بغيره في عصر ليست فيه من وسائل التمييز ما نعلمه اليوم (٨٣).

وأمّا الطعن في الحديث جملة أن يكون مصدر تشريع على أساس أنّه داخله الوضع فلم يعد التمييز بين صحيحه وباطله أمرا ممكنا، فإنّه تجنٍّ على الحقيقة يبدو أوّل ما يبدو في أنّ هذا المبدأ حينما نسوقه في الحديث النبوي فإنّه من باب أولى أن نسوقه أيضا في حقّ كلّ أثر قولي إنساني سابق عليه أو معاصر له، وحينئذ فإنّنا سنكون في شكّ مطلق من كلّ التاريخ البشري إلى تخوم عصرنا الحديث الذي استقرّ فيه التدوين الكتابي، ولك أن تتصوّر حينئذ مصير التاريخ الإنساني أحداثا وآدابا وعلوما وفنونا، فاستبعاد الوثائق الدالّة عليها لعدم موثوقيتها سيحدث لا محالة ارتباكا في الثقافة الإنسانية ليس له نظير.

(٨٣) راجع في هذه المسألة: محمد عجاج الخطيب ـ المختصر الوجيز في علوم الحديث: ٦٥ وما بعدها.

ولئن كان الحديث النبوي قد داخله الوضع حقّا فإنّ هذا النصّ قد حظي من العلوم المنهجية التي تميّز صحيحه من سقيمه بما لم يكن له سابقة ولا لاحقة في التاريخ الثقافي الإنساني، وهي تلك العلوم المنهجية التي تتحرّى الصادق من غيره في الرواية المنقوله، وقد عُدّت بحقّ مفخرة من مفاخر الثقافة الإسلامية شهد بها الحكماء من خارج دائرة هذه الثقافة قديما وحديثا.

وما ذكر من سبب للشكّ في المدوّنة الحديثية متمثّلا في كون أبي حنيفة لم يثبت عنده من الحديث الصحيح سوى سبعة عشر حديثا، ثمّ أصبحت الأحاديث الصحيحة تعدّ بالآلاف بعد ذلك بقرن إنّما هو في حقيقته سبب لثبوت الموثوقية وليس سببا للشكّ فيها، إذ المسلمون لمّا عرفوا تسرّب الوضع إلى الحديث النبوي أمسكوا على الاحتجاج به إلّا فيما أيقنوا بصحّته، ثمّ جعلوا يمحّصون المرويات النبوية تمحيصا صارما، فأدخلوا في دائرة الاحتجاج كلّ ما ثبتت عندهم صحّته، وهكذا تنامى حجم الحديث الصحيح

بتنامي جهود التمحيص وأساليبه حتى بلغت أعداد الصحيح منه آلافا، وهو وضع طبيعي لا ينهض حجّة للطعن في الموثوقية بل هو حجّة لها لا حجّة عليها.

ثمّ إنّ الحديث النبوي يشمل ما هو قولي وما هو فعليّ، وإذا كان الوضع قد داخل القوليّ منه فإنّ الفعلي قد نُقل في أغلبه بطريق التواتر الذي يفيد القطعية في الثبوت، فلا مجال إذن لإنكاره وإلاّ جاز أن تُنكر معظم أحداث التاريخ، إذ هي في أكثرها قد تناقلها الناس بطريق التواتر أيضا.

والتواتر الفعلي هو الذي نقلت به كلّ العبادات الفعلية وعلى رأسها الصلاة والصوم والحجّ، فتأويل هذه العبادات على النحو الذي وصفناه هو أقرب إلى أن يكون ضربا من اللغو المنهجي، إذ كيف يمكن أن تؤوّل هذه العبادات على ذلك النحو الذي يأتي عليها بالنقض والحال أنّها قد تناقلتها الأمّة كلّها بصفة عملية جيلا عن جيل من عهد النبوّة إلى يوم الناس هذا.

على أنّ الحديث القولي إذا كانت نسبة المتواتر منه قليلة إلاّ أنّ التواتر ليس شرطا في إثبات الصحّة، وإنّما هو يرفع المنقول إلى أعلى درجاتها، وقد استحدث المسلمون من مناهج التثبّت في صحّة منقول الأقوال ما هو كفيل بتمييز صحيح الحديث من غيره بدرجة إن لم تكن اليقين المطلق فإنّها قريبة منه، ولو أوكل ما يروى من الأحداث والأقوال إلى مقياس اليقين المطلق ليُستبعد كلّ ما هو ليس كذلك لوقع الفكر الإنساني في ارتباك يمكن أن يأتي على التاريخ كلّه بالنقض (٨٤).

(٨٤) ذهب عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ إلى أنّ التواتر نفسه لا يفيد اليقين، ومثّل لذلك بسريان الإشاعة رغم كذبها، وقال إنّ القانون الوضعي لم يعد يعتمد التواتر في طرق الإثبات، وكلّ هذا الكلام مدخول؛ لأنّ التواتر ليس كما توهّم من أنّه انتشار خبر بين الناس في فترة معيّنة، وإنّما هو نقل الجمع عن الجمع من بداية الناقل إلى نهايته بكيفية يستحيل فيها تواطؤهم عن الكذب، وعلى ذلك فإنّ الإشاعة ليست من المتواتر لأنّها تبدأ في الغالب بنقل الفرد الواحد، وأمّا القوانين الوضعية الحديثة فإنّها لا تقف عند حدّ التواتر في الإثبات بل تكتفي أحيانا بشهادة الآحاد. ولو عُطّل التواتر طريقة لليقين بالأخبار لتعطّل الأكثر من معارفنا التاريخية والجغرافية، إذ كثير منها متناقل بالتواتر.

إذا كانت قراءة النصّ الديني من حقّها بل من واجبها أن تتحرّى إلى أقصى درجات التحرّي في ثبوت الحديث النبوي لتكون نتائجها في استكشاف المراد من ذلك النصّ أقرب ما يكون من الحقّ، فإنّ قيامها على شطب الحديث ابتداء أن يكون مصدرا للدين لانتفاء صفة الموثوقية عنه ليس له من مبرّر معقول؛ لأنّ هذا الحديث لا يمكن أن يكون كلّه منحولا، وذلك بالنظر إلى الحركة الهائلة التي قامت لتمييز صحيحه من سقيمه.

وما إخال هذه المقدّمة المستبعدة للحديث النبوي التي قامت عليها هذه القراءة على أساس ظنّية الثبوت إلّا حلقة من الحلقات التي تسمح بالقراءة التأويلية الإسقاطية للنصّ الديني، إذ إهدار الحديث النبوي جملة ينتهي إلى إلغاء القسم الأكبر من البيان الديني، ويفتح إذن الباب واسعا للتأويل في النصّ القرآني.

ومن غرائب الأمور أنّ بعضا من أصحاب هذه القراءة المنكرة لمشروعية الحديث يؤسّسون كثيرا من آرائهم على ما جاء في الحديث نفسه، بل ما جاء في الحلقات الضعيفة منه، وتلك مصادرة تنقض نفسها بنفسها، وتنبئ عن إرادة في الإيهام والوهم، فالحديث مرفوض أن يكون مصدرا للأحكام، ولكنّه معتمد أن يكون مصدرا لبناء الآراء والأفكار، وتقرير الرؤى والمذاهب، وهو تناقض بيّن تقع فيه هذه القراءة (٨٥).

٢ ـ موثوقية النصّ القرآني

ليس من مجال بحثنا في هذا المقام أن نثبت أنّ القرآن الكريم هو وحي إلهي تنتفي عنه أيّ صفة بشرية، إذ مجال الحوار مع هذه القراءة الجديدة هو المجال المحدّد بادّعاء الانتماء إلى الدائرة الإسلامية، والإيمان بكون القرآن وحيا هو الأساس في ذلك، ولكن نعرض بالنقد لبعض ما اعتمدته

(٨٥) راجع: عبد المجيد الشرفي ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ:١١٣.

هذه القراءة من تشكيك في موثوقية القرآن من حيث انتقاله من النبيّ مقروء إلى المسلمين بعد ذلك مكتوبا ليكون ذلك التشكيك مدخلا لبعض التآويل في قراءة النصّ القرآني.

ولعلّ أخطر ما استُحدث من مدخل للتأويل هو الادّعاء بأنّ لغة القرآن هي لغة نبوية وليست إلهية كمعانيه كما مرّت الإشارة إليه، إذ عندما تكون هذه اللغة بشرية فإنّ مجال التأويل فيها يكون أوسع وأيسر، والحقيقة أنّ هذا الادّعاء ليس له من مستند سوى بعض الأقوال الشاذّة التي رواها بعض المؤرّخين للقرآن الكريم على سبيل استكمال صورة المرويّات التي تقتضيها موضوعية البحث وليس على سبيل ما تحمله في ذاتها من وجاهة. إنّ الفيصل في هذه القضية هو ما يقدّم به القرآن نفسه للناس فيما إذا كانت لغته نبوية بشرية أو إلهية، وهو ما لا ينبغي تجاوزه إذا ما وجد بحال من الأحوال وإلّا وقعت القراءة في الإسقاط الخارجي المخلّ بالموضوعية.

وقد جاء في القرآن الكريم بيان جليّ في هذا الشأن، وهو قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً ﴾ (يوسف/٢)، فالمعاني لو كانت هي النازلة وحدها من الله تعالى فإنّها لا توصف بأنّها عربية إذ هي من المشترك بين جميع أهل اللغات، وإنّما الألفاظ من حيث ذاتها ومن حيث نظمها هي التي توصف بذلك، وبالتالي فإنّ الألفاظ هي إذن التي نزلت مع معانيها من الله تعالى على النبيّ، فلغة القرآن ومعانيه كلّها وحي إلهي(٨٦).

أمّا فيما يتعلّق بصورة القرآن مقروء وصورته مكتوبا، وما عسى أن يكون قد حدث بينهما من تفاوت كما يدّعيه أصحاب هذه القراءة وفق ما أوردناه سابقا، فإنّ هذا الادّعاء فيه هو ادّعاء مستصحب من شُبه بعض المستشرقين(٨٧)،

(٨٦) راجع في ذلك: محمد عبد الله دراز ـ النبأ العظيم: ٢١.
(٨٧) راجع شبه المستشرقين فيما يتعلّق بالقرآن في: محمد حسين علي ـ المستشرقون والدراسات القرآنية. ودائرة المعارف الإسلامية: مادّة (القرآن).

وهي شُبه ناشئة من الغفلة عن حقيقة من الحقائق الثقافية المتعلّقة بهذا الشأن، وهي حقيقة أنّ تحمّل المسلمين للقرآن الكريم حال نزوله وبعد ذلك إلى يوم الناس هذا وإلى ما بعده إنّما كان تحمّلا الأصل فيه هو الصورة المحفوظة في الصدور المؤدّاة شفويا، وأنّ تدوينه بالكتابة هي صورة رديفة للصورة المحفوظة زيادة في الضبط وليست هي الأصل في الصورة القرآنية؛و لذلك فإنّنا لو تصوّرنا اختفاء جميع المصاحف على وجه الأرض فإنّ الصورة القرآنية سوف تبقى قائمة كما هي لأنّها محفوظة في الصدور على وجه من الدقّة أعلى ممّا هي محفوظة به في المصاحف.

وقد كانت الصورة المحفوظة للقرآن الكريم واضحة جليّة في العهد النبوي، تتكامل شيئا فشيئا بتكامل نزوله، وتتحمّلها شريحة واسعة من أفراد أمّة عرفت بالحفظ لمطوّلات القصائد الشعرية من سماع واحد، فلمّا انتهى نزول

القرآن كان كلّه مجموعا على صورته النهائية في صدور الجمّ الغفير من الناس وعلى رأسهم النبيّ الكريم، وكانت تلك الصورة هي الأصل الذي تمّ على أساسه ما وقع بعد ذلك من جمع وتدوين.

ومع هذه الصورة المحفوظة فقد كان القرآن يُدوّن بالكتابة حال نزوله، حتى كان عند وفاة النبيّ مكتملا كلّه بالتدوين خلافا للشبهة المدّعاة من أنّه أو بعضه منه دُوّن بعيد وفاة الرسول ﷺ (٨٨). وحينما تمّ جمع القرآن مكتوبا في عهد الصّدّيق ثمّ في عهد ذي النورين إنّما كان يُجمع من مدوّناته لتتألّف منه صورة مكتوبة تطابق الصورة المحفوظة التي هي الأصل الحاصل مكتملا بيّنا، وذلك على سبيل الزيادة في التحرّي والتوثيق، فلقد كان المكتوب يُجمع إذن على أساس المحفوظ بطريقة علمية عجيبة في الضبط والدقّة.

(٨٨) راجع الردّ على هذه الشبهة بالتفصيل في كتابنا: القرآن الكريم: ٦١.

وما قيل من أنّ صورا أخرى من القرآن غير هذا الذي انتهى إلينا كانت قد ضاعت أو صودرت متمثّلة في مصاحف بعض الصحابة مثل مصحف عبد الله بن مسعود هو قول مردود؛ وذلك لأنّ ما كان عند بعض الصحابة من مصاحف شخصية كان مطابقا في صورته للمصحف الذي جمعه عثمان رضي الله عنه، إلاّ أنّها ربّما قد تكون مشتملة على بعض الشروح والتعليقات الخاصّة بصاحب المصحف نفسه، فمنع عثمان لتلك المصاحف أن تُتداول كان تحوّطا حتى لا يحصل بمرور الأيّام توهّم لكون تلك الشروح داخلة ضمن النصّ القرآني، وإذا كان بعض أصحاب تلك المصاحف تشبّث أوّل الأمر بمصحفه، فذلك كان من باب الاعتزاز به، وإلاّ فإنّ الجميع انتهى بهم الأمر إلى الموافقة على المصحف العثماني، ولو رأوا فيه اختلافا عن مصاحفهم ما وافقوا عليه وسلّموا به.

والادّعاء بحصول تغيير في القرآن الكريم بتدوينه على ترتيب غير ترتيبه الزمني لا يخضع لأيّ أساس منطقي هو ادّعاء مردود أيضا؛ وذلك لأنّ الترتيب التوقيفي للقرآن الذي هو مدوّن به الآن في المصحف كان ترتيبا مصاحبا لنزوله، فأيّما آية نزلت على النبيّ إلاّ أمر كتّابه أن يضعوها في مكانها التوقيفي من سورتها(٨٩) ، فلمّا اكتمل النزول كان الترتيب التوقيفي مكتملا، وهو ترتيب يبلغ القمّة في المنطقية والتناسب والترابط، بل هو أحد مظاهر الإعجاز القرآني، وذلك ما كان مناط بيان واف من قِبل كثير من العلماء والدارسين للقرآن الكريم يمكن أن يُراجع في مظانّه التي لو اطّلع عليها هؤلاء المؤوّلة ما أطلقوا هذا الحكم الخاطئ(٩٠)

(٨٩) راجع روايات كثيرة في هذا الشأن في: السيوطي ـ الإتقان: ٦٠/١ وما بعدها.

(٩٠) يمكن الرجوع في ذلك مثلا إلى: أبو جعفر بن الزبير في كتابه: البرهان في مناسبة ترتيب القرآن، وأبو بكر النيسابوري والسيوطي في كتاب : أسرار التنزيل، وكتاب تناسق الدرر في تناسب السور. ويمكن أن يراجع في هذا الموضوع: الزركشي ـ البرهان: ٣٤/١، والسيوطي ـ الإتقان: ١٠٨/٢.

وبناء على هذا فإنّ الصورة القرآنية المكتوبة متمثّلة في المصحف العثماني كانت مطابقة تمام المطابقة للصورة المحفوظة التي حملها الصحابة بالتواتر على النبيّ الكريم، دون أن تحدث فجوة بين الصورتين، لا من حيث التاريخ فقد كانتا متلازمتين من أوّل نزول القرآن، ولا من حيث واقع الجمع، فقد كان هناك أصل ثابت هو المحفوظ جمُع المكتوب ليكون مطابقا له، فطابقه تمام المطابقة، سواء من حيث ذات المادّة القرآنية، أو من حيث ترتيبها آياتٍ وسورا على النحو التوقيفي الذي عليه المصحف المتداول بين الناس.

فهذا النصّ القرآني هو إذن موصول في سنده المتواتر من نزوله على النبيّ الكريم، إلى تبليغه إيّاه للناس ملفوظا، إلى جمعه مكتوبا، إلى تداوله بين الناس مصحفا سيّارا بين المسلمين قاطبة. وإنّما تسرّبت الشكوك في موثوقيته إلى هؤلاء

المؤوّلة استنادا على شبه أُسقطت عليه إسقاطا دون تثبّت، خاصّة وأنّهم ليس من بينهم من هو مختصّ ضليع في العلوم الإسلامية، ولعلّ ذلك وافق عندهم منازع من الهوى للتأويل بما يسمح بإسقاط الأفكار المسبقة على النصّ القرآني، وهو خلل منهجي قد يكون عند البعض غير مقصود، وقد يكون عند آخرين مقصودا.

الفصل الثالث

موضوعية النصّ الديني

تمهيد

لعلّ من أخطر ما انبنت عليه هذه القراءة الجديدة للنصّ الديني نزع صفة الموضوعية عنه كما بيّنّاه سابقا، وذلك على معنى أنّ هذا النصّ لا يحمل في ذاته معنى ثابتا يمكن أن تلتقي عليه أفهام الناس على اتّساع دوائرهم وتطاول أزمانهم، وإنّما هو حمّال لوجوه من الاحتمالات غير متناهية يمكن أن يؤلّف منها كلّ جيل أو كلّ أهل عصر بل كلّ إنسان بمفرده فهما خاصّا قد يخالف أفهام الآخرين.

وقد التقت عند هذا الأساس التأويلي جملة من الآليات في القراءة، منها القول بتاريخية النصّ

الديني، والعمل على شطب الفهم السائد للدين، والتأويل اللغوي للنصّ الديني، واعتماد الذاتية المطلقة في التديّن، وهي تلك التي عرضناها سابقا. وكلّ ذلك يستحقّ وقفة نقدية صارمة. ونكتفي في إثبات الموضوعية في النصّ الديني، وردّ ادّعاء ذاتيته بشهادتين:

١ ـ شهادة الإجماع.

لقد استقرّ للمسلمين فهم للدين من قراءتهم لنصوصه المؤصّلة له اجتمعت عليه جميع المذاهب وكلّ الأجيال من يوم نزوله إلى يوم الناس هذا، وإذا وقع من اختلاف في ذلك الفهم فإنّه اختلاف في بعض الفروع والتفاصيل، أمّا أصول العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق التي تشكّل ما يمكن أن يطلق عليه اسم الدين الإسلامي فهي محلّ اتّفاق بين الجميع، وقد اصطلح على هذا المتّفق عليه بأنّه من المعلوم من الدين بالضرورة، وهو الذي إذا سقط بعض منه أصبح الدين بسقوطه

دينا آخر غير الدين المعروف باسم الإسلام الذي يفهم من نصوصه المؤصّلة قرآنا وحديثا.

إنّ هذا الإجماع لأجيال متلاحقة عبر تاريخ طويل على مفهوم موحّد للدين من خلال قراءة نصوصه لهي شاهد من شواهد الموضوعية في هذه النصوص، وذلك على معنى أنّها نصوص تحمل معنى ثابتا على مرّ الزمن، يحصّله بالفهم كلّ من نظر فيها من خلال ما تعرض به هي نفسَها من قواعد منهجية، ومن قوانين لغوية مهما تغايرت أحوال الناظرين وثقافاتهم وأوضاعهم وأزمانهم.

وهذه القراءة الجديدة جاءت اليوم تدّعي على وجه التصريح أحيانا، وعلى وجه الضمنية أحيانا أخرى أنّ الرسالة الدينية التي جاء بها محمّد بن عبد الله وبلّغها للناس ليست هي الرسالة التي تلقّتها الأمّة الإسلامية بالقبول، وتناقلتها أجيالها خالفا عن سالف، واستقرّت على

النحو الذي وصلتنا به اليوم، والذي به يتديّن المسلمون، وإنّما هي رسالة أخرى يحملها النصّ الديني، ولكنّ المسلمين لم يكتشفوها، لأنّهم لم يقرؤوا النصّ القراءة الصحيحة، وهذه الرسالة الحقّ هي التي تكتشفها القراءة الجديدة، وهذا يعني أنّ الدين الذي تديّن به المسلمون منذ نزل الإسلام إلى اليوم ليس هو الدين الصحيح، وإنّما الدين الصحيح هو الذي تبشّر به هذه القراءة الجديدة (٩١).

لو كان النصّ الأصلي المؤسّس للدين قد طاله تغيير جذري حال تلقّيه من قِبل الجيل الإسلاميّ الأوّل، لكانت هذه النتيجة التي توصّلت إليها القراءة الجديدة وجهة نظر تستحقّ التأمّل، ولكنّ ذلك لم يدّعه أصحاب هذه القراءة أنفسهم فيما يتعلّق بالقرآن خاصّة.

(٩١) أوردنا في صدر هذا البحث نصوصا عدّة لأصحاب هذه القراءة في هذا المعنى بصفة صريحة.

ولو كان هذا النصّ أحاجي وألغازا وطلاسم لا يستبين منه معنى جليّ لكان الأمر كذلك أيضا، ولكنّهم أيضا لم يدّعوا فيه هذا الادّعاء. ولو كان قد قوبل بالإهمال واللّامبالاة، وترك في الفهم والاستنباط لرجل معيّن، أو لفئة معيّنة، أو لجيل مخصوص، أو لأهل عصر دون غيرهم، لكان في هذه النتيجة ما يستحقّ النظر.

أما وإنّ النصّ المؤسّس سار بين الأجيال مطابقا تمام المطابقة للصورة التي قرأه بها النبيّ على الناس، وهو نصّ عربيّ مبين، وقد طُرح على الناس كافّة للفهم والتدبّر والاستنباط فتناولته الأمّة جميعا بذلك، ونظرت فيه الآلاف المؤلّفة من العقول التي تزن الجبال رجاحة، وتطاول الزمن في الحكمة والرشد، والتي صنعت بتدبّرها تلك الحضارة المشهودة، ثمّ اجتمعت على ذلك الفهم للدين الذي اشترك فيه الفقيه واللغوي والفيلسوف والطبيب والفلكي

وغيرهم [٩٢]، أما وإنّ الأمر كذلك فإنّ قول من قال من هؤلاء المؤوّلة بأنّ ما تديّن به المسلمون طيلة أربعة عشر قرنا ليس هو الدين الحقّ، وأنّ هذا الدين الحقّ هو الذي انتهت إليه قراءتهم الجديدة لا يمكن أن يُحمل بميزان العقل إلّا على أنّه قول مغرور هو إلى الحال المضطربة أقرب منه إلى الوضع السويّ، وما تلك الحال المضطربة إلّا الهزيمة النفسية بفعل السطوة الضاربة لواقع حضاريّ غلّاب جعل هؤلاء يُسقطون أطاريحه على النصّ الديني متوهّمين أنّ تلك الأطاريح هي حقيقة النصّ التي تؤلّف الدين الجديد.

هل يمكن أن يكون هذا الدين الذي وصل إلينا عبر الأجيال ما هو إلّا عملية خداع كبرى تواطأ عليها من أوصله إلينا من العلماء الذين لا

(٩٢) يذهب أكثر هؤلاء المؤوّلة إلى أنّ الفهم السائد للدين إنّما هو من صناعة الفقهاء والمحدّثين، ولذلك فإنّهم يصبّون عليهم جام غضبهم، والحقيقة أنّ الأمر ليس كذلك، وإنّ هذا الفهم السائد للدين هو من جهد الأمّة بكافّة طبقاتها، وجهد العلماء بكافّة تخصّصاتهم. راجع في ذلك: الشاطبي ـ الموافقات: ٢/٤٦.

يحصون عددا مع تنوّع اختصاصاتهم وتعدّدها، صادرين في تواطئهم عن شهواتهم في الجاه والمال كما يذهب إلى ذلك بعض هؤلاء المؤوّلة؟ إنّ التاريخ الإسلامي كلّه لا يكون بهذا المنطق إلاّ أكذوبة كبرى صنعها رجال متواطئون على الباطل، وتلك نتيجة لا يقبلها عقل سليم حينما يتعلّق الأمر بجهود أمّة بأكملها في فهم دينها من مصدره المحفوظ الذي لم ينله تغيير ولا تبديل، ولا يكون هذا الشطب المطلق لدين الأمّة كما تناقلته حتى وصل إلينا إلاّ ضربا من اللغو المنهجي الذي هو إلى الهزل أقرب منه إلى الجدّ.

٢ ـ شهادة عمومية الخطاب الديني.

القول بتاريخية النصّ الديني هو أحد المظاهر لنزع الموضوعية عنه، إذ لمّا يكون النصّ متّجها بالخطاب لأهل عصر دون غيرهم من العصور فإنّ ذلك يعني أنّ الحكم الذي يتضمّنه النصّ هو حكم يتعلّق بزمن دون زمن، وبجيل

دون غيره، فتنتفي عنه إذن صفة الموضوعية التي بها يجد كلّ إنسان نفسه معنيّا بالخطاب الذي يتضمّنه النصّ الديني، مكلّفا بالتصديق به والعمل بمقتضاه.

وحينما يكون الأمر كذلك فإنّ هذه التاريخية يمكن أن تتعدّى ما يتضمّنه النصّ من تشريعات عملية إلى ما يتضمّنه من مبادئ عقدية، إذ لمّا تكون تلك التشريعات العملية مرتبطة بالوضع الثقافي والاجتماعي الذي كان عليه الناس زمن النزول، فإنّ تغيّرا جذريا في هذا الوضع يمكن أن يطال هذه المبادئ العقدية، فيقال مثلا إنّ الإنسان حينما يصبح عالما بأسرار الكون وقوانينه فإنّه يصبح غير معنيّ بفكرة أنّ هناك إلها يشرف على هذا الكون ويدبّر شؤونه، وإنّما هي فكرة كانت صالحة للناس لمّا كانوا جاهلين بقوانين الكون زمن نزول النصّ الديني كما كانت صالحة لهم أحكام الحدود على سبيل المثال، وبحسب منطق

هذه القراءة التاريخية ليس القول بهذا بأولى من القول بذاك، وحينئذ فإنّ الأمر يمكن أن ينتهي إلى أنّ النصّ الديني يحمل لكلّ أهل عصر دينا خاصّا بهم في أصوله وفروعه، وأنّ الخطاب الظاهر في هذا النصّ إنّما هو خطاب خاصّ بصفة مباشرة لأهل العصر الذي نزل فيه.

وإذا ما عدنا إلى القاعدة التي أثبتناها في صدر هذا البحث، وهي أنّه ينبغي أن يكون فهمنا للنصّ من خلال ما يدّعيه هو لنفسه وما يرسمه من منهج للفهم، فإنّنا نجد أنّ هذا النصّ قرآنا وحديثا يناقض هذه القراءة التاريخية، ويثبت ديمومة زمنية للتكاليف التي يحملها خطابه، وعمومية مطلقة في المخاطبين بها من الناس، وهو ما يفيده قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ﴾ (الأعراف/١٥٨)، فهذا الخطاب هو خطاب للناس جميعا في أيّ زمان وأيّ مكان. ومضمون الخطاب موجّه

إليهم بالتكليف جميعا، وهو ما يقتضي أنّ الدين عقيدة وشريعة الذي كُلّف به أهل الزمن الذي نزل فيه الوحي هو ذاته الذي يُكلّف به كلّ من يأتي بعدهم من الناس. ولو كان الأمر كما تقتضيه القراءة التاريخية لورد في النصّ نفسه توجيه إليه وإعلام به، ولكن لا شيء فيه من ذلك يدلّ عليه.

وممّا يؤكّد هذا العموم أنّ تخصيص بعض الأحكام بحالات معيّنة حينما يكون مقصودا فإنّه يقع التنصيص عليه كما نصّ الرسول عليه السلام على أنّ أبا بردة بن نيار تجزئه التضحية بالعناق الجذعة بقوله: "ولن تجزئ عن أحد بعدك"(٩٣) ، فهذا النصّ على التخصيص يدلّ على أنّ ما لم يُنصّ فيه على تخصيص بأعيان أفراد أو أعيان أهل زمن أو ما شابه ذلك من تكاليف الشريعة يدلّ على أنّ المقصود فيه هو العموم لكلّ

(٩٣) أخرجه وراجع الحكمة في ذلك في: ابن القيّم - إعلام الموقعين: ٢/ ٩٠.

الناس[٩٤] ، فواقع النصّ الديني نفسه يمنع إذن هذه القراءة التأويلية بناء على تاريخية النصّ.

ويُلحق ببطلان هذه القراءة التاريخية للنصّ الديني بذات الأسباب بطلانُ القراءة التي تعتمد حال المتديّن التي قد يكون في درجة من درجات تديّنه معفى من بعض التكاليف التي يقتضيها النصّ كما مرّ شرحه عند بعض غلاة الصوفية، وبعض المتحلّلة الجدد من أحكام الشرع، إذ ليس في نصوص الدين ما يشير البتّة إلى هذا التخصيص الذي يُسقط في حقّ أصحاب هذه الأحوال بعضَ حدود التكاليف، فلمَ لم يرد في ذلك تنصيص أو توجيه لو كان مقصودا؟ إنّها قراءة للنصّ من خارج مقتضياته، وهي قراءة تأويلية إسقاطية تأتي على النصّ ذاته بالهدم، إذ لا يبقى فيه معنى موضوعي يمكن أن تلتقي عليه الأفهام، وحينئذ فإنّ الدين بمقتضى هذه القراءة يصبح شأنا

(٩٤) راجع في ذلك: الشاطبي ـ الموافقات: ٢/١٨٦ وما بعدها، مع شرح عبد الله دراز في ص: ١٨٧.

شخصيا، يتأوّله كلّ فرد كما يكون عليه حاله، ويسقط إذن أيّ بعد جماعي فيه، وذلك ما يناقض مناقضة صريحة الخطاب الجماعي الذي يتضمّنه النصّ، إذ ما من نداء تكليفي في القرآن والسنّة إلاّ وهو نداء لجماعة الناس أو لجماعة المؤمنين، ويناقض التكليف بالممارسة الجماعية للتديّن عبادات ومعاملات كما هو معلوم.

ويمكن أن نعدّ ذلك التأويل العلمي الرياضي ضربا من التعسّف على طبيعة النصّ الديني ينتهي إلى تصوّر ذاتي متأثّر إلى حدّ يقارب الهوس بالنظريات العلمية الطبيعية والرياضية، فنظرية الحدود كما هي عند نيوتن إنّما هي نظرية تتعلّق بالرياضيات ذات الطبيعة الخاصّة في علاقات الأعداد ببعضها، وهي تشبه أن تكون لغة أخرى غير اللغة التي نحن بصدد الحديث عنها مؤلّفةً للنصّ الديني، فكيف يمكن إذن أن نحكّم نظرية مجالها المعرفي هو مجال الرياضيات في لغة القرآن

التي مجالها هو المجال البياني الأدبي التشريعي؟ هل يمكن أن نقرأ النصّ الأدبي مثلا بالقوانين الرياضية والفيزيائية والطبيعية؟ إنّ هذا خلط منهجي عجيب لا يمكن أن يثمر إلّا الأخطاء كما كان حال هذا القارئ للقرآن بتأويل رياضي.

ويبلغ النزوع إلى إهدار الموضوعية عن النصّ الديني ذروته في تلك القراءة وفق التأويل اللغوي، التي كما شرحناها يتحدّد فيها معنى النصّ بما يتشكّل في ذهن القارئ بحسب وعيه الثقافي حينما يثيره ذلك النصّ دون أن يكون هو في ذاته حاملا لأيّ معنى خارجي موضوعيّ، وهو الأمر الذي ينتهي إلى إمكان أن يكون معنى النصّ المقروء متعدّدا بتعدّد القرّاء، أو على الأقلّ بتعدّد مكوّناتهم الثقافية.

إنّ هذه القراءة لو تمّ العمل بها في قراءة النصوص لانهدمت الحياة الاجتماعية بأكملها، ولانهدمت من ورائها الحياة الإنسانية كلّها؛

وذلك لأنّ هذه الحياة إنّما هي قائمة على ما تواضع عليه الناس من دلالات لغوية على المعاني تواضعا أصبح به الكلام المستعمل بينهم يحمل معنى موضوعيا يشترك الناس في تحصيله بالفهم من لغته الملفوظة أو المكتوبة، فيتمّ التفاهم بينهم، وتستتبّ الحياة بذلك.

أمّا لو انتفى هذا المعنى المشترك، وأصبح كلّ يفهم معاني النصوص بحسب تأويله الخاصّ الذي يقتضيه تكوينه الثقافي فإنّه يصبح لا أحد يدرك مدلول ما يلفظه أو يكتبه الآخر من معنى، فلا يكون تواصل ولا تعاون، وذلك هو الموت الاجتماعي، كيف سيطبّق رجال القانون بهذه القراءة أحكام القانون وكلّ منهم يمكن أن يدرك من النصّ القانوني ما لم يقصده المشرّع؟ وكيف سيحاكم الناس بهذا القانون وهم معذورون في أن يفهم كلّ منهم ما لم يقصده المشرّع؟ وكيف سيعمل المتلقّي للأوامر والنواهي من أيّ جهة من

الجهات بحسب ما يتلقّاه والحال أنّه قد يفهم الأمر نهيا والنهي أمرا بتأويله اللغوي الذاتي؟ وكيف سيتعلّم المتعلّمون من معلّميهم ومراجعهم وهم قد يفهمون ممّا يتلقّون ويقرؤون خلاف ما قصد المعلّم أو الكاتب تبليغه إليهم؟ إنّها الفوضى التي ليس بعدها فوضى، والدمار للحياة المعرفية والاجتماعية الذي ليس بعده دمار.

لقد كان الشيخ عبد القاهر الجرجاني مستشعرا لخطورة هذا المنحى التأويلي وخطله، وهو يتعرّض بالإبطال لإرهاصات منه كانت تحدث على عهده إذ قال:" ليس التعسّف الذي يرتكبه بعض من يجهل التأويل من جنس ما يقصده أصحاب الألغاز والأحاجي، بل هو شيء يخرج عن كلّ طريق، وبيان كلّ مذهب، وإنّما هو سوء نظر منهم، ووضع للشيء في غير موضعه، وإخلال وخروج عن القانون، وتوهّم أنّ المعنى إذا دار في نفوسهم، وعقل من تفسيرهم، فقد

فهم من لفظ المفسرً، وحتى كأنّ الألفاظ تنقلب عن سجيتها، وتزول عن موضوعها، فتحمل ما ليس من شأنها أن تحمله، وتؤدّي ما لا يوجب حكمها أن تؤدّيه"[٩٥] ، وإذا كان هذا قول الشيخ في إرهاصات هذا التأويل اللغوي على عهده، فكيف به لو شهد هذا التأويل وقد أصبح نظرية قائمة تهدر على نحو عدمي الدلالة اللغوية في بعدها الموضوعي الذي به تقوم الحياة الاجتماعية وتستمرّ وتنمو.

إنّ اللغة التي نزل بها القرآن وصيغ بها الحديث الشريف هي لغة استقرّت عبر زمن طويل على قوانين وقواعد في الدلالة على المعاني لفظا ونظما، وهي بتلك القوانين والقواعد تحمل المعاني الموضوعية من المنشئ إلى المتلقّي، إذ يحمّلها المنشئ وفقها مرادَه من المعاني، ويتطلّب

(٩٥) عبد القاهر الجرجاني ـ أسرار البلاغة: ٢/٢٦٤.

المتلقّي تلك المعاني وفقها أيضا[٩٦] ،وذلك هو مقتضى الصفة الرسالية في النصّ الديني، ولو كان الأمر كما يدّعيه التأويل اللغوي على النحو الذي وصفنا ما كان للبعد الرسالي في هذا النصّ معنى، إذ يكون دور اللغة هو إثارة ما في ذهن المتلقّي من المعاني بحكم تكوّنه الثقافي لا حمل رسالة من آمر إلى مأمور ومن ناه إلى منهيّ، فالقول بهذا التأويل اللغوي هو إذن يلغي البعد الرسالي في النصّ الديني، وهو جوهر هذا النصّ وغاية وجوده.

(٩٦) راجع: الشاطبي ـ الموافقات: ٢/٥٠، حيث يبيّن كيف أنّ الناظر في القرآن والحديث ينبغي أن ينظر فيهما بحسب مقتضيات اللغة العربية كما كانت عند نزول الوحي.

الفصل الرابع

النصّ الديني بين المقاصد والوقائع

ممّا وقعت فيه القراءة الجديدة للنصّ الديني من مزالق خطيرة فيما نحسب تقدير العلاقة بين النصّ فيما يتضمّنه من حكم شرعي، وبين المقصد الذي من أجله شرع ذلك الحكم، وكذلك تقدير العلاقة بين ذلك النصّ وبين ما يجري به واقع الحياة الإنسانية، فهذه العلاقة المزدوجة أُقيمت في القراءة الجديدة على خلل كبير في كلّ من طرفيها على نحو ما تبيّنه تاليا:

١ ـ معادلة النصّ والمقصد

كثيرا ما يدندن أصحاب القراءة الجديدة على مقاصد النصّ، وأنّها هي التي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار في فهم مدلول النصّ دون

ما يحدّده في ظاهره من الأحكام، وأنّ تلك المقاصد إذا ما أمكن تحقيقها بدون الأحكام التي حدّدت من أجلها، فإنّ تلك الأحكام يمكن أن تُلغى إذ لم يبق لوجودها مبرّر، وقد شرحنا هذا الأمر من خلال مقولات لهؤلاء المتأوّلة مع أمثلة لنتائج هذا التأويل المقاصدي.

وإذا كان من الحقّ أنّ لكلّ الأحكام المحدّدة التي يتضمّنها النصّ الديني مقاصد شرعت من أجل تحقيقها، فإنّ ذلك لا ينبغي أن يؤدّي إلى القول بإهدار الحكم إذا ما تحقّق المقصد منه؛ وذلك لأنّ النصّ الديني إذا كان قد حدّد مقاصد لما يتضمّنه من أحكام فإنّه قد حدّد أيضا أحكاما تفضي إلى تلك المقاصد، وجعل هذا مرتبطا بذاك وملازما له، ولم يوجّه هذا النصّ بأيّ حال من الأحوال إلى أنّ تلك المقاصد إذا ما أمكن تحقيقها بغير الأحكام الموضوعة لها فإنّه يمكن إهدار تلك الأحكام، فبأيّ مبرّر إذن تلغى الأحكام إذا ما تحقّقت مقاصدها بطريق غير طريقها؟

إنّ المقصد من أيّ حكم محدّد يتضمّنه النصّ الديني إذا كان باديا في تحقيق مصلحة أو درء مفسدة جرّاء تطبيق ذلك الحكم فإنّ ذلك المقصد يتضمّن بصفة أساسية إيقاع الحكم نفسه، فإذا ما أُهدر ذلك الحكم فقد أُهدر المقصد أو شطر كبير منه؛ وذلك لأنّ أيّما حكم من أحكام الدين في المفهوم الإسلامي عبادة كان أو معاملة فإنّ من مقاصده الأساسية عبادة الله تعالى وطاعته وتعظيمه بالخضوع له في تطبيق ذلك الحكم مهما يكن له من مقصد يتعلّق بالمصلحة الدنيوية، فإذا ما أُلغي الحكم بمبرّر أنّ مقصده الدنيوي قد تحقّق بغيره كأن يتحقّق الانتهاء عن الفحشاء والمنكر بدون الصلاة فإنّ عنصرا أساسيا من عناصر مقصده يكون قد أُهدر، وهو طاعة الله والخضوع له.

وهذا ما أشار إليه الإمام الشاطبي في بيانه للمسالك التي يُعرف منها مقصد الشارع إذ

يقول: " إنّه يُعرف من جهات: إحداها مجرّد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإنّ الأمر معلوم أنّه إنّما كان أمرا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنّه مقتضٍ لنفي الفعل أو الكفّ عنه، فعدم وقوعه مقصودٌ له"(٩٧) ؛ ولذلك فإنّ إهدار الحكم يفضي لا محالة إلى إهدار مقصده إن بصفة كلّية أو بصفة جزئيّة، فلا يبقى معنى إذن لتأويل النصّ بما يفضي إلى تعطيل أحكامه بمبرّر تحقّق ذلك المقصد دون ثبوت تلك الأحكام.

لو كانت الغاية من الأحكام هي تحقّق مقاصدها دون إيقاع أحكامها لجاء النصّ الديني بتوجيه يفيد المخاطَب بأنّه مهما تحقّق

(٩٧) الشاطبي ـ المقاصد: ٢٩٨/٢. وراجع في مسالك العلم بمقاصد الأحكام: ابن عاشور ـ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة: ٥٢/٣، وراجع بحثا لنا بعنوان: مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور: ١٣٩ وما بعدها ضمن كتاب: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب.

له المقصد بأيّ كيفية وبأيّ سبب فإنّه يكون في حلّ من الأحكام التي حُدّدت من أجل تحقيقها، ولكنّ شيئا من ذلك لم يرد به نصّ لا بتلميح ولا بتصريح. وغنيّ عن البيان أنّ هذا الأمر يختلف عن حال ما إذا كان حكم من الأحكام لا يتحقّق مقصده في عيّنة من عيّنات الأفراد أو الأوضاع لمانع ذاتي فيها، فيقع تأجيل ذلك الحكم أو استثناؤه في التطبيق، إذ هذا إنّما هو تأجيل أو استثناء لعدم تحقّق المقصد من الحكم مع بقائه قائم المشروعية مستمرّا في دلالة نصّه عليه [٩٨]، والتأويل المقصدي هو إهدار للحكم بسبب الزعم بتحقّق مقصده بدونه، بحيث ينتهي الحكم إلى الإلغاء، فلا يبقى نصّه دالاّ عليه، ولا تبقى له بذلك مشروعية، وهكذا ينتهي الأمر بهذا التأويل المقاصدي إلى إسقاط لمعنى خارجي

(٩٨) راجع في هذه المسألة كتابنا: في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية:٧٥ وما بعدها، وكتابنا: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب: ١٦٣ وما بعدها.

على النصّ الديني كما هي عادة القراءة الجديدة وأهلها المتأوّلين بها.

٢ ـ معادلة النصّ والواقع

لعلّ أقوى ما تعتمده القراءة الجديدة في التأويل هو التغيّر الزمني الذي تتغيّر معه الأوضاع والأحوال والثقافات ومجمل الظروف الاجتماعية، فالأحكام التي يتضمّنها النصّ الديني بحسب هذه القراءة إنّما جاءت تعالج أوضاعا كانت سائدة على عهد نزولها، فلمّا تتغيّر تلك الأوضاع فإنّ تلك الأحكام لا يبقى لها من مبرّر في أن تستمرّ مشروعة من حيث ما تُستفاد من النصّ، وينبغي إذن أن تلغى لتُستبدل بما يستجيب للأوضاع الجديدة. على هذا النحو انتهت هذه القراءة إلى إلغاء أحكام الحدود وبعض أحكام الأسرة بل وبعض العبادات، إذ الأوضاع الثقافية والحضارية في هذا العصر اقتضت إلغاءها لتُستبدل بما هو سائد من القوانين الوضعية التي يجري بها الواقع.

إنّ هذه القراءة تجعل ممّا يجري به الواقع من قيم ثقافية وحضارية وحقوقية هي الحَكم الذي يُحتكم إليه في تبيّن دلالة النصّ الديني، وفي استبدال الأحكام المستفادة من النصّ بمقتضى تلك الدلالة بما يقتضيه الواقع الجاري بأوضاعه المتغيّرة على الدوام، فلا يكون إذن للنصّ الديني مضمون موضوعي ثابت، وإنّما يكون مضمونه متغيّرا بحسب ما يجري به الواقع من القيم والقوانين والأحوال، فيكون الواقع إذن هو الذي يملأ النصّ بمضامينه فيغيّره بحسب تغيّره، ولا يكون له بذلك قرار.

إنّ الواقع الإنساني دائم التغيّر، وليس من الضروري أن يكون تغيّره نحو ما هو حقّ، وما فيه خير الإنسان، بل إنّه قد يكون كذلك، وقد تكون حركة الإنسان ارتكاسا نحو ما هو باطل، وما فيه شرّ وشقاء، وأطوار التاريخ شاهدة على ذلك في القديم وفي الحديث، فكم من حضارة

قامت وسادت بقيم من الحقّ والخير، ثمّ سقطت واندثرت بسقوط تلك القيم وسيادة أضدادها من الشرّ والباطل.

وإذا ما كان هذا الواقع هو القيّم على النصّ الديني بحيث يقع تأويله بحسب ما ينقلب إليه الواقع من أوضاع لتكون مضمونا له، فإنّ ذلك سيفضي لا محالة إلى أن يكون هذا النصّ متضمّنا في بعض الأزمان لما هو باطل وشرّ على أساس الأمر به أن يُفعل باعتباره دينا، فيكون الدين إذن آمرا باعتقاد الباطل وبفعل الشرور، وفي ذلك قلب لحقيقته، وتحريف لماهيته انتهت إليهما هذه القراءة التأويلية بتحكيمها الواقع في النصّ، وتوجيه مضمونه بحسب منقلبات أوضاعه.

ولنا أن نتصوّر فظاعة هذا المآل الذي تنتهي إليه القراءة الجديدة بهذا التأويل الواقعي إذا ما أخذنا به إلى منتهاه في تحكيم الواقع الذي تجري به الحياة الإنسانية اليوم في مضمون النصّ الديني

لتصبح القيم والقوانين السائدة في هذا الواقع هي التي يؤوّل على أساسها النصّ القرآني، فأصحاب هذه القراءة اعتدّوا كما شرحنا ذلك سابقا بواقع القانون الوضعي الذي يسود في دائرة الحضارة الغربية على وجه الخصوص، وبالقيم الثقافية التي تقوم عليها تلك الحضارة، وأوّلوا النصّ القرآني بما يستجيب لذلك الواقع، فأسقطوا أحكام الحدود، وكثيرا من أحكام الأسرة، وأحكاما أخرى كثيرة غيرها، وذلك كفهم منهم لذلك النصّ، باعتبار أنّ مقتضياته الدلالية هي التي يُستفاد منها إسقاط تلك الأحكام، ويُستفاد منها تعويضها بالقوانين والقيم الوضعية.

إنّ الواقع الذي تجري به الحياة الاجتماعية اليوم في العالم الغربي يعترف أيضا على سبيل المثال بالأسرة الطبيعية التي تتمّ خارج نطاق الزواج، كما يعترف بالأسرة القائمة على الزواج المثلي، وليس الاعتراف بهذا وذاك يقف عند حدّ

الاعتراف بالممارسة، وإنّما هو اعتراف قانوني في الكثير من البلاد الأوروبية، وهو سائر في اتّجاه أن يصبح اعترافا دينيا.

والتأويل الواقعي في قراءة النصّ الديني يقتضي منطقيا إمكانية أن يشمل أيضا هذه العناصر الواقعية لتُصبح هي أيضا من مقتضيات الدلالة القرآنية، إذ ليس إسقاط الحدود وبعضا من أحكام الأسرة بمقتضى هذه القراءة بأولى من الاعتراف بهذه الأوضاع الواقعية باعتبارها مدلولا قرآنيا، وإذا كانت هذه القراءة لم يصرّح أصحابها بذلك اليوم، فإنّ منطقهم التأويلي سيجعلهم يصرّحون به غدا، وحينذاك ستظهر جليّا فظاعة هذه القراءة وبشاعتها.

إنّ النصّ الديني ما جاء إلّا ليكون بقيمه وأحكامه الثابتة على مرّ الزمن مقياسا معياريا للواقع الإنساني، يصلح ذلك الواقع كلّما انحرف عن الحقّ، ويعدّل اتّجاهه كلّما مال إلى

الباطل، فيكون إذن هو الموجّه له والقيّم عليه. ولو كانت مجريات الواقع هي القيّمة على النصّ، المحدّدة لمضامينه، ما كان لهذا النصّ من فائدة أصلا، بل يصبح في حكم اللغو، ولو كان النصّ الديني مهمّته مقصورة على التوجيه الروحي دون محدّدات الأحكام فلماذا إذن هذه الأحكام والحال أنّ أحكام الواقع هي القيّمة عليها؟ و لَم لم يقتصر هذا النصّ على التوجيه الروحي دون غيره من التوجيه العملي؟

إنّ كلّ حكم من أحكام النصّ الديني أصلا كان أو فرعا، كلّيا كان أو جزئيا يُعتبر هو المعيار الثابت الذي يُحاكم إليه الواقع، والقيّم الدائم على ما تجري به الحياة. نعم إنّ بعض أحكام النصّ الديني من الحدود وغيرها قد لا يكون لها في واقع معيّن وفي أحوال بذاتها وفي ظروف خاصّة تحقّق لشروطها، فلا يكون لها بالتالي تحقيق لمقاصدها، فيقع إذن تأجيل لتطبيقها،

واستثناء لإيقاعها، ولكنّها تظلّ دائما هي المدلول الذي تقتضيه دلالة النصّ لا يتغيّر ولا يتبدّل، حتى إذا ما تغيّرت ظروف الواقع وأحواله، وتحقّقت شروط التطبيق، ورجح الظنّ بتحقّق المقصد منها، عادت تلك الأحكام لتأخذ مجراها الفعلي إلى الواقع، فتصبح من جديد قائمة في مقتضى الدلالة الذي لم يتبدّل، وقائمة في الواقع الجاري لتعديله وتصحيحه.

وربّما كانت الغفلة عن هذا المعنى من قِبل بعض المنتمين للقراءة الجديدة هي السبب في هذا الخطل التأويلي إذا أحسنّا بهم الظنّ، فقد كانت سطوة الواقع على نفوس هؤلاء شديدة، وغوايته غلّابة، فانهزمت تلك النفوس إزاءه متوهّمة أنّه هو الحقّ الذي ليس بعده حقّ، فينبغي أن يكون إذن مقياسا يؤوّل على أساسه النصّ الديني، وربّما كانت بعض ظروف هذا الواقع وملابساته لا تسمح بتطبيق بعض أحكام النصّ على وجه الحقيقة، وذلك

لعدم تحقّق شروط التطبيق، ورجحان الظنّ بعدم تحقّق المقصد منها، ولكن عوض أن يُقدّر ذلك بقدره، ويبقى الأمر في حدود التأجيل الفعلي مع استمرارية المشروعية الدلالية، كانت الهزيمة النفسية إزاء الواقع جارفة نحو إهدار كامل للمشروعية الدلالية، وإسقاط مطلق لأحكام النصّ بتحكيم مجريات الواقع فيها، وذلك خطأ منهجي فادح من أخطاء القراءة الجديدة للنصّ الديني (٩٩).

إنّ النتيجة التي انتهت إليها القراءة الجديدة للنصّ الديني بالفعل، والتي يمكن أن تنتهي إليها

(٩٩) كثيرا ما يحتجّ أصحاب هذه القراءة على تحكيم الواقع في النصّ بما فعله عمر بن الخطّاب من تعطيل حدّ السرقة عام المجاعة، وإلغاء أسهم المؤلّفة قلوبهم، فالفاروق على رأي هؤلاء إنّما حكّم الواقع في النصّ لتأويله بمقتضاه، وهو ما ينبغي على المسلمين أن يفعلوه في كل زمن. وقد بحّت الأصوات في تصحيح هذا التصوّر مبيّنة أنّ الفاروق إنّما قد أجّل تطبيق بعض الأحكام في زمن معيّن لعدم توفّر شروط تطبيقها، ولرجحان ظنّه بعدم تحقّق مقاصدها، ولكن بقي على إيمانه باستمرار مشروعية تلك الأحكام، وبوجوب تطبيقها إذا ارتفعت أسباب تأجيلها.

بتحكيم مبادئها وأساليبها هي أنّها سينشأ منها دين يمكن أن يُسمّى بأيّ اسم سوى اسم الدين الإسلامي. وإذا كان من حقّ كلّ إنسان أن يختار الدين الذي يرتئيه حقّا، متحمّلا مسؤولية اختياره، فإنّه ليس من حقّ أيّ كان أن يبني له دينا ذاتيا ثمّ يدّعي أنّه هو المقصود بنصوص الوحي، دون التفات إلى مقتضيات تلك النصوص فيما بُنيت عليه من قوانين اللغة، وفيما وصفت من الدين الذي تبتغيه، وفيما أرشدت إليه من منهجية في فهم ذلك المبتغى، وإنّما بعمل إسقاطي تُصنع فيه الأفكار خارج النصّ ثمّ تُقحم فيه إقحاما متعسّفا تأباه القواعد المنهجية في البحث، كما تأباه القواعد الأخلاقية العامّة، وذلك ما نحسب أنّ القراءة الجديدة سقطت فيه.

ثبت المصادر والمراجع

- أركون (محمد)

١ ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ترجمة: هاشم صالح، ط مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي القومي، بيروت ١٩٩٨.

٢ ـ الفكر الإسلامي: قراءة علمية.ترجمة: هاشم صالح، ط مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٦.

٣ ـ الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، ط٣ دار الساقي، لندن ١٩٩٨.

٤ ـ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط دار الساقي، لندن ١٩٩٩.

- بدوي (عبد الرحمن).

٥ - مذاهب الإسلاميين.ط دار العلم للملايين،بيروت ١٩٩٦.

- البغدادي (عبد القادر بن طاهر ت ٤٢٩ هـ).

٦ - الفرق بين الفرق. ط دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٣.

- الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر ت ٤٧١ هـ)

٧ - دلائل الإعجاز. تحقيق: ياسين الأيوبي، ط المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٢.

- الخطيب (محمد عجاج)

٨ - المختصر الوجيز في علوم الحديث.ط مؤسسة الرسالة،بيروت ١٩٨٧.

- دراز (محمد عبد الله)

٩ - النبأ العظيم. ط٢ دار القلم، الكويت ١٩٧٠.

- الرازي (فخر الدين محمد بن ضياء الدين، ت ٦٠٤)

١٠ ـ مفاتيح الغيب. ط دار الفكر، بيروت ١٩٩٥.

ـ الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله، ت ٧٩٤ هـ)

١١ ـ البرهان في علوم القرآن. ط دار الجيلن بيروت ١٩٨٨.

ـ شحرور (محمد)

١٢ ـ القرآن والكتاب. ط دار الأهالي، دمشق ١٩٩٠.

ـ السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ت ٩١٠ هـ)

١٣ ـ الإتقان في علوم القرآن. ط المكتبة الثقافية، بيروت ١٩٧٣.

ـ الشرفي (عبد المجيد)

١٤ ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ. ط دار الطليعة، بيروت ٢٠٠١.

١٥ ـ الإسلام والحداثة. ط دار الجنوب للنشر، تونس ١٩٩٨.

١٦ ـ لبنات. ط دار الجنوب للنشر، تونس ١٩٩٤.

ـ الشرفي (محمد)

١٧ ـ الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي. نشر الفنك، الدار البيضاء (د.ت)

ـ الطبري (محمد بن جرير ت ٣١٠ هـ)

١٨ ـ جامع البيان. ط دار الفكر، بيروت ١٩٩٥.

ـ ابن عاشور (محمد الطاهر)

١٩ ـ مقاصد الشريعة. تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط وزارة الأوقاف، قطر ٢٠٠٤.

ـ ابن القيّم (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، ت ٧٥١)

٢٠ ـ أعلام الموقعين. ط ٢ دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٣.

- مالك بن نبي.

٢١ - الظاهرة القرآنية. ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط٤ دار الفكر، بيروت/دمشق ١٩٨٧

- محمد رشيد رضا.

٢٢ - الوحي المحمّدي. ط٦ مكتبة القاهرة، القاهرة ١٩٦٠.

- محمود صدقي.

٢٣ - الإسلام هو القرآن وحده. بحث نشر بمجلة المنار، عدد: ٩ن سنة ١٩٠٩.

- محمود محمد طه.

٢٤ - الرسالة الثانية للإسلام. ط ١٩٦٧ (د.م / د.ت).

- النجار (عبد المجيد)

٢٤ - فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب. ط دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٢.

٢٥ ـ القرآن الكريم (دراسة لتصحيح الأخطاء الواردة في الموسوعة الإسلامية). ط المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط ١٩٩٧

٢٦ـ في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية. ط الزيتونة للطباعة والنشر ودار النشر الدولي، الرياض ١٩٩٤.

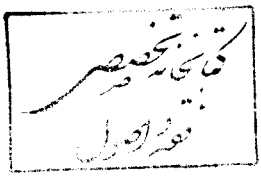
فهرس المواضيع

تمهيد	٥
الباب الأول **ظاهرة القراءة الجديدة للنصّ الديني**	١٣
الفصل الأول: القراءة الجديدة: الخصائص والمبادئ.	١٥
تمهيد	١٥
١ ـ خصائص الظاهرة	١٩
أ ـ ادّعاء الانتماء إلى الإسلام	١٩
ب ـ الطابع العلماني	٢٠
ج ـ الصلة الوثيقة بالغرب	٢١
د ـ الكفاءة البحثية .	٢٢
٢ ـ المبادئ الأساسية للقراءة الجديدة.	٢٤
أ ـ الشكّ في موثوقية النصّ الديني.	٢٤

ب ـ الظنّية المطلقة لدلالة النصّ الديني.	٣٥
ج ـ حاكمية الواقع على النصّ الديني.	٣٨
د ـ إهدار التراث باعتباره فهما للنصّ الديني.	٤١
هـ ـ القراءة الذاتية للنصّ الديني.	٤٦
الفصل الثاني ـ طرق التأويل في القراءة الجديدة	٤٩
تمهيد	٤٩
١ ـ التأويل الزمني .	٥٠
٢ ـ التأويل اللغوي.	٦٣
٣ ـ التأويل المقاصدي .	٦٨
٤ ـ التأويل العلمي.	٧٣
الفصل الثالث ـ نتائج التأويل في القراءة الجديدة	٧٩
تمهيد	٧٩
١ ـ نزع الثقة بمصدر الدين.	٨١
٢ ـ نزع صفة الموضوعية عن الدين.	٨٣

٣ ـ إلغاء الفهم السائد للدين.	٨٥
٤ ـ التشريع لدين جديد.	٨٧
الباب الثاني **القراءة الجديدة في الميزان**	٩٣
تمهيد	٩٥
الفصل الأول ـ طبيعة النصّ الديني وطبيعة قراءته	٩٧
تمهيد	٩٧
١ ـ طبيعة النص الديني	٩٨
٢ ـ القراءة الجديدة وطبيعة النص الديني.	١٠٠
الفصل الثاني ـ موثقية النص الديني	١٠٩
١ ـ موثوقية الحديث النبوي	١١١
٢ ـ موثوقية النصّ القرآني	١١٧
الفصل الثالث ـ موضوعية النص الديني	١٢٧
تمهيد	١٢٧
١ ـ شهادة الإجماع.	١٢٨

٢ ـ شهادة عمومية الخطاب الديني.	١٣٣
الفصل الرابع ـ النصّ الديني بين المقاصد والوقائع	١٤٥
١ ـ معادلة النص والمقصد .	١٤٥
٢ ـ معادلة النص والواقع.	١٥٠
ثبت المصادر والمراجع .	١٥٩
فهرس المواضيع.	١٦٥



مركز الراية للتنمية الفكرية

★★ أسس عام ٢٠٠٢ بمبادرة من السيد مازن دباغ والسيد علاء الدين آل رشي والسيدة ليلى الأحدب والسيد عبد الله زنجير

المركـــــز

★ مؤسسة ثقافية ناشرة تعنى بالفكر الإنساني وتجلياته الإبداعية وتسعى لبعث ثقافة منفتحة تعانق الآخر ولا تستبعده أو تقصيه ، وتنمي أنهار المعرفة بتغذيتها بفكر حر متجدد .

★يقوم المركز على ثوابت وقسمات هوية الأمة الرئيسية ليؤصل مفاهيم حضارية مثل :

★العقلانية والرشد الفكري هما ركيزتا النهوض الحضاري المنشود للأمة .

★استلهام الدروس والعبر من الماضي لعيش الحاضر بعين مبصرة واستكشاف المستقبل بروح متبصرة .

★التركيز على عوامل العطل والكلالة والاستنبات التي أدخلت الأمة في نفق الصوت لا الفعل ، ومحاولة الكشف على جذورها ، ورصد تفرعاتها المتعددة ، وصولا إلى حلول لأمراضنا الفكرية والتربوية ، والنفسية ، والاجتماعية و .. و...

★إغناء عقل القارئ العربي بما فيه المتعة والفائدة ، وجذب القراء بمختلف شرائحهم العمرية بإصدار ما يتفق مع طموحاتهم وتنمي وعيهم وتفتح آفاق المعرفة أمامهم .

★إصدارات أكثر تنوعا وغنى لوضع أسس جديدة في تفهم الذات والتعامل مع الآخرين وذلك من قبل مجموعة من المفكرين المتميزين بفكر حر أصيل .