

إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه
في الفكر العربي المعاصر

ج) دار كنوز إشبيليا للنشر والنوزيع، ١٤٣٧هـ

فهرست، مكتبته الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الفصن، سليمان بن صالح

إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر /

سليمان بن صالح الفصن؛ الرياض، ١٤٣٧هـ

٥١٦ ص ٢٤×١٧

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨١٥٥-٨٩-٩

٢. القرآن - دفع مطاعن

١. الإسلام - دفع مطاعن

أ. العنوان

١٤٣٧/٩٢٦

ديوي ٢١٦

رقم الإيداع: ١٤٣٧/٩٢٦هـ

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨١٥٥-٨٩-٩

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦ م

دار كنوز إشبيليا للنشر والنوزيع

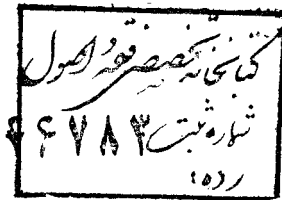
المملكة العربية السعودية ص.ب ٢٧٢٦١ الرياض ١١٤١٧

هاتف: ٤٩١٤٧٧٦ - ٤٩٦٨٩٩٤ فاكس: ٤٤٥٣٢٠٣

E-mail eshbelia@hotmail.com



إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر

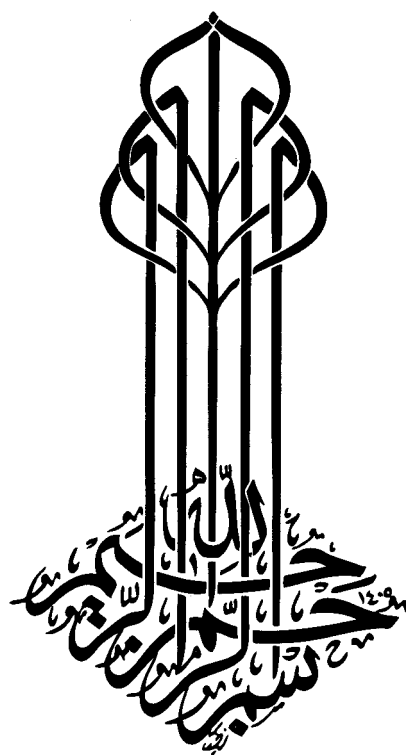


تأليف

أ. د. سليمان بن صالح الغصن

الأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

دار كوكب الشبلي
للنشر والتوزيع



المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه

وبعد :

فإن الأمة الإسلامية تمر في هذه العصور المتأخرة بفتن عظيمة من شبهات وشهوات ساعد على إذكائها جهل كثير من أبنائها بدينها ، والواقع الذي تعيشه من ضعف واستكانة ، وتبعية وانبهار بما وصلت إليه أُمم الشرق والغرب من تمدن وقوة استطاعت بها أن تعولم ثقافتها ، وتفرض فكرها ومدنيتها وخلقها المشين.

ولقد صُدم وُفتن طائفة من أبناء المسلمين بالحضارة الغربية والنهضة الأوروبية في المجال الصناعي والتقني والمدني ، وما صاحب ذلك من ثورات على الدين والكنيسة ورجالها بما يعرف بحركة الإصلاح الديني والثورة الفرنسية ، وما تمخضت عنه تلك الحركات والثورات من إقصاء للدين ، ومحاصرة لتأثيره ، وإعادة قراءة لمضامينه ، وتقديس للعقل والعلم المادي ، والمنهج الوضعي الذي ولّد المذاهب الإلحادية التي تسخر من الدين وتكفر بالغيب.

كل ذلك وغيره كانت له آثار سيئة على بعض المنهزمين من أبناء المسلمين الذين فُتنوا بالحياة الغربية ، وتأثروا بالفلسفات الأوروبية ، وتلقفوا الشبهات التي أثارها المستشرقون والمستغربون فتبنوا مناهجهم دون اعتبار للفوارق ولا اهتمام بالعواقب.

وقد عمل أعداء الإسلام على بث الشبه المختلفة ، والمناهج المنحرفة بين ظهراني المسلمين ، وحرصوا على أن يتبناها منتسبون لهذا الدين ، بغية تشكيك المسلمين بدينهم وزعزعة عقيدتهم ، وبث الفرقة بينهم ، وصدّهم عن صافي

منهجهم، وصالح سلفهم، فأشربت بها بعض القلوب، وتبناها أهل الأهواء على اختلاف مناهجهم وتفاوت طرائقهم.

وإن أهم مجال وأخطر أمر تمت مواجهته النص الشرعي، إذ هو محور التوجيه، ومصدر التلقي ومركز التأثير والتغيير في حياة المسلمين، وقد بدأت عمليات العقلنة والتلفيق ومحاولات التوفيق بين مضامين النص الشرعي الغيبية والمعجزات الكونية والأحكام الشرعية من جهة ومخرجات المدنية الغربية والفلسفات الأوروبية من جهة أخرى في محاولات انهزامية لا تخلو في كثير من الأحيان من التفاف على مفهوم النص ومقصد الشرع.

بدأ هذا المنهج في العصر الحديث منذ أكثر من قرن، وكان من أبرز أعلامه في تلك الحقبة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وظهر بشكل أكبر وباندفاع أقوى نحو التغريب في كتابات رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي وقاسم أمين مروراً بطله حسين وعلي عبدالرازق وأمين الخولي وأحمد محمد خلف الله وغير هؤلاء ممن كانت طروحاتهم لها مساس بالنص الشرعي ومضامينه.

وقد تطور هذا الاتجاه في العقود الأخيرة بمسار متطرف يستهدف النص الشرعي بإعادة النظر في ثبوته ومصدريته وقراءته^(١) ومفهومه، فظهرت مشاريع فكرية سطرها كتاب ومثقفون ومؤرخون وفلاسفة من أصحاب الخلفيات الماركسية والحداثية والعلمانية، ومن أشهر تلك المشاريع كتابات حسن حنفي، وطبيب تيزيني، ومحمد أركون، ونصر حامد أبوزيد، ومحمد سعيد العشماوي، ومحمد عابد الجابري، وعبدالمجيد الشرفي، ومحمد شحرور، وجمال البنا،

(١) يقصد بإعادة قراءة النص الشرعي فهمه وتأويله بالاستعانة بمنجزات مناهج البحث الحديثة لتطويعه وجعله متوافقاً مع مفاهيم المدنية الغربية وقوانينها.

وهشام جعيط ، وغيرهم من أصحاب الخطابات المتطرفة "الرايكيالية" الهادفة إلى تفكيك بنية الإسلام وإعادة تشكيله ليكون متوافقاً مع قيم الحداثة الغربية ومنهج الفلسفة الأوروبية.

وأخذت تلك الكتابات تشكك في ثبوت النص القرآني وحفظه وتدوينه ، وفي مصدره وتنزيله ، وتضمنت وصفه بالخطاب النبوي ، والظاهرة القرآنية ، والمدونة الرسمية المغلقة.. وتمت دراسة النص القرآني في ضوء المنهج الحفري الأركيولوجي والنقدي التاريخي والإنترولوجي ، تماماً كما كان قد طبق على النصوص النصرانية. واستتبع ذلك التشكيك في الوحي ومقام النبوة وعصمتها ودلائلها. وكان من أخطر ما تم طرحه وتداوله وتبنيه لتجاوز مضامين النصوص الشرعية هو القول بالتاريخية ، التي تجعل مفاهيم تلك النصوص ومضامينها إنما تحكي تاريخاً غابراً وتخطب جيلاً منقرضاً ، وتعالج واقعاً منتهياً ، وبحسب تلك التاريخية لا تكون النصوص الشرعية مطلقة ، ولا متعالية على الزمان والمكان ، فلا يصح الاستدلال بها ولا التحاكم إليها ، ولا الإلزام بها ، بل يجب أن تفهم في حدود واقعها وزمانها.

وفي سبيل الشرعة لأرخنة النص القرآني تم التوسل بعدة أمور كتوظيف قضية النسخ وأسباب النزول ، والمكي والمدني والقراءات ونحو ذلك ، كما سيرد الحديث عنه في ثنايا هذا البحث.

لقد عمل أصحاب هذا الاتجاه على استنساخ الحالة الأوروبية ، وإسقاط التجربة الغربية على الإسلام في مصادره وأصوله وشرائعه ، غافلين أو متناسين الفوارق الدينية والعلمية والمنهجية والواقعية بين دين الإسلام ودين الكنيسة ، وبين القرآن الكريم المحفوظ والسنة النبوية الصحيحة ، وكتاب النصاري المحرف المنسوخ.

لقد ظن أولئك وصرحوا بأنه لا نهضة للمسلمين ولا سبيل إلى اللحاق بما وصل إليه الغرب من تقدم تقني وصناعي ومدني إلا بأن يسلك المسلمون طريقتهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع في الخير والشر والحلو والمر، دون فرز ولا انتقاء، بما في ذلك الموقف من الدين ومصادره، فنادوا بإعادة النظر في مصادر الإسلام وإعادة قراءة مضامينه في ضوء المناهج الحديثة بما يعيد إنتاجه ليكون متوافقاً مع قيم المدنية الغربية أو يجعله كله أو بعضه محطاً ومحاصراً عن التأثير في الحياة، تماماً كما فعلت أوروبا بدينها وكتابها.

وبالنظر في الكتابات الموجهة لهذا الغرض نجد أنها تناولت هذا الموضوع من جوانب متعددة، وبأساليب متنوعة، ودرجات متفاوتة.

ومن أهم ما تمت الاستعانة به لتقويض النص الشرعي وتفريغه من معناه، وتجاوز مقصده، مناهج البحث الغربية، لاسيما ما يخص حقل قراءة النص وتأويله، حيث كانت الهرمنيوطيقا باختلاف مدارسها وتجلياتها من البنيوية إلى التفكيكية حاضرة بكثافة في القراءات المعاصرة للنص الشرعي، ومنذ أن كانت الهرمنيوطيقا قاعدة لفهم النص عند "شليرماخر" مروراً بنظرية التفاعل بين تجربة المتلقي وموضوعية النص، إلى اكتشاف ما لم يقله النص عند "مارتن هيدجر" وانتهاءً بجعل النص مجرد رمز وعلامة يمكن للقارئ والمؤول أن يقول فيه ما شاء، ونظرية ثبوت المعنى وتغير المغزى عند "هيرش"، وموت المؤلف والكاتب، وأخيراً بالقول بتعدد القراءات والتأويلات إلى ما لا نهاية عند "ريكور".

وقد تم استخدام المنهج الألسني السيميائي والنقدي والتفكيكي، لإلغاء دلالة النص وإهدار سياقه، وتقويله ما لم يدل عليه، وإنكار المعنى الثابت في

النص وجعله مليئاً بالصوامت والفجوات، ومفتوحاً على كل القراءات، ومحتماً لكل التأويلات، مع القول بأنه لا توجد قراءة بريئة، وكل قراءة تملك مشروعيها، وكل تأويل يسوغ اعتباره، حتى غدا النص - وفق هذه المناهج - وعاءً فارغاً يمكن لكل قارئ أن يملأه بما يريد بحسب قدرته وخبرته.

وفي هذا السياق وظفت النسبية لتعزز منهج الشك والارتياب بحيث يبقى الشخص متردداً فيما يكتبه ويقرؤه ويسمعه، غير جازم فيما يعتقد وينتقده، وتمدد هذا المنهج لزعة اليقينيات، وزحزحة الثوابت والقطعيات، وخلخلت العقائد والمسلمات.

ومن ناحية أخرى فقد تم التشكيك والتزيم بل والظعن في جهود علماء الإسلام التي أسست مناهج صارمة لفحص المنقول وتوثيقه، ووضعت ضوابطاً للتلقي، وآليات للفهم والاستنباط تمنع انتهاك حرمة النص وتحفظه من عبث المنافقين، وتحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، فجاء أولئك الزائغون من أصحاب الخطابات الماركسية والعلمانية والحداثية بطروحاتهم التي شككوا فيها بتلك الجهود، ودعوا إلى تجاوزها، زاعمين أنها تفتقد الشروط العلمية وأسس مناهج البحث الحديثة، فاستهدفوا ما دونه علماء الأمة في علوم الآلة من أصول الفقه ومصطلح الحديث، وعلوم القرآن واللغة العربية.

كما طعنوا في جهود الفقهاء والمحدثين والمفسرين ودعوا إلى تجاوزها والقيطة معها.

وفي الوقت نفسه أخذ هؤلاء من النصوص الشرعية ومن التراث - بانتقائية "أيديولوجية" عجبية - ما ظنوا أنه يتوافق مع منهجهم ويخدم طروحاتهم ووظفوه توظيفاً سيئاً منحرفاً.

كما في استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، على نفي عقوبة الردة، واستدلالهم بحديث: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)^(١)، على تسويغ كل القراءات وتصحيح جميع التأويلات، واستدلالهم برواية: (أنتم أعلم بأمر دنياكم)^(٢)، على فصل الدين عن الحياة، واستدلالهم بوقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه حد القطع عام المجاعة، وسهم المؤلفلة قلوبهم على تطور التشريع وإمكان تجاوز الأحكام والتشريعات ونسخها بحسب ظروف الزمان والمكان.

كما وظفوا رعاية المصالح والمقاصد الشرعية بطريقة منحرفة تهدف إلى القفز على الأحكام الشرعية، وتعطيل النصوص القطعية، بحجة تقديم المصالح ومراعاة المقاصد الشرعية التي حقيقتها رعاية مصالحهم المذهبية ومقاصدهم الإلحادية وأهوائهم الشخصية.

وفي المقابل قام أصحاب تلك الخطابات المنحرفة والمشاريع المشبوهة بنشر وإشاعة كل ما يخدم مشاريعهم الرامية إلى علمنة الإسلام ومركسته ومحاصرته وتحنيطه وتشويهه من الآراء الشاذة والغريبة والشخصيات المنحرفة، والفرق الضالة لاسيما المعتزلة، والصوفية، والباطنية، والرافضة، والفلاسفة، فأبرزوا تلك الآراء والأقوال الشاذة والمنحرفة ونسبوها إلى الإسلام، وأشادوا بها وبأصحابها.

وأما السنة النبوية فقد تنوعت مطاعنهم فيها بين التشكيك في نقلها وكتابتها ورواتها ودواوينها، وإنكار حجيتها ومرجعيتها والطعن في نصوصها

(١) رواه البخاري برقم (٧٣٥٢).

(٢) رواه مسلم برقم (٢٣٦٣).

ومضامينها ، والقول بتاريخيتها ، والزعم بأنها مجرد آراء واجتهادات تختص بزمانها ومكانها ، أو أنها مجرد توجيهات أخلاقية غير ملزمة ولا مطلقة ، وهذه هي العلة في ندرة استشهاد أصحاب الخطابات العلمانية والماركسية بنصوص السنة النبوية.

والحق أن هذه الخطابات والأطروحات التي تنتمي إلى الفضاء العلماني التنويري الحداثي والماركسي والاستشراقي كانت تهدف إلى التحرر من النص الشرعي ونزع قداسته ، والعمل على أنستته ، متظاهرة بالعلمية والعقلانية ، ومتجللة بمخرجات الفلسفة الأوروبية ، التي قدست الإنسان فجعلته بديلاً عن الله تعالى ، واستبدلت العقل بالوحي ، وحصرت اهتمامها بالدنيا بدل الآخرة.

كل ذلك يحصل ويمارس بنوع من الغرور والتعالي والتعالم المتمظهر بالقدرة على الخوض في شتى المعارف المتعلقة بالنص الشرعي بمجرد معرفة اللغة العربية وامتلاك منهجية البحث الحديثة القادرة على قراءة أي نص وتفكيكه ومساءلته وتعريته ، مع قطع النظر عن قائله ، وعدم الالتفات إلى مصدره ، والتملص من الالتزام بما قرره العلماء من قواعد وشروط تضبط آليات التلقي والاستدلال.

ومن خلال القراءة في هذا الموضوع وما تيسر من لقاءات وحوارات ومتابعات أدركت أن الدعوة المتطرفة لإعادة قراءة النص الشرعي ، وإعادة النظر فيما ترسخ لدى المسلمين من عقائد وشرائع ومسلمات تتعلق بالقرآن الكريم والسنة النبوية من حيث الثبوت والمصادقية والقداسة والتي عملت على زعزعة تلك القطعيات ، وخلخلة الثوابت والمسلمات ، وما يتصل بذلك من نبش وإشاعة للغريب والشاذ والمنحرف من الأقوال والفرق والشخصيات. أدركت أن تلك الدعوة يقف وراءها أعداء الدين الإسلامي الصحيح الصافي

من شوائب البدع والأهواء والانحرافات ، وهؤلاء الأعداء قد يظهرون صراحة ، وقد يتوارون خلف من يدفعون بهم من السذج ومن أصحاب الشهوات والأهواء ، ومن الأجراء الذين باعوا دينهم بعرض من الدنيا .
ومن يقف وراء تلك الدعوة وممارساتها المنحرفة :

(١) دوائر غربية ومراكز بحثية استشراقية مشبوهة .

(٢) شخصيات باطنية ورافضية تتمظهر بالعلمانية والليبرالية تسعى لنشر دينها ومعتقداتها المؤسسة على الطعن في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم ومن تبعهم بإحسان من نقلة هذا الدين وعلماء الأمة عبر القرون . تمارس ذلك من خلال ما تدعيه من سلوك مناهج البحث الحديثة الهادفة إلى تفكيك العقلية الوثوقية للوصول إلى الحقائق العلمية .

(٣) أتباع المذاهب والمناهج الإلحادية من ماركسية وحدائية وأصحاب الاتجاهات العلمانية والليبرالية ومن لم يستطيعوا أو لم يروا مناسبة التصريح بإقصاء الدين كلياً أو جزئياً ، لعدم تقبل المسلمين لذلك ، فرأوا أن التدثر بالدعوة لإعادة قراءة النص أسلم وأنجح في تحقيق المقصود لما يسببه التصريح بإقصاء الدين من استفزاز أو مواجهة من عامة المسلمين ، فدعوا إلى إعادة قراءة النص وتجاوزه وعملوا على تحييده وتحنيطه ، وواجهوا النص تارة بالتشكيك في ثبوته ، وتارة بالتشكيك في كونه مصدراً للتشريع ، وتارة بالقول بتاريخيته وحصر أحكامه بزمان نزوله ، وتارة بجعل أحكامه وشرائعه بمثابة التوجيهات الأخلاقية غير الإلزامية ، وهم في كل الأحوال يقولون بمشروعية جميع التأويلات وبتسويق سائر الآراء والاجتهادات .

وغير ذلك مما سيأتي الحديث عنه في ثنايا هذا البحث بإذن الله .

ولا شك أن لهذه الخطابات المنحرفة التي تستهدف النص الشرعي للتشكيك فيه وتقويضه وتفريغه من محتواه مخاطر عظيمة منها :

(١) أنها تتعلق بمصدر التلقي للعقيدة والشرعية الإسلامية وهما القرآن الكريم والسنة النبوية، فيتم تناول ذلك بالتشكيك والتفكيك والتحريف ونزع القداسة، وإبطال الاحتجاج بهما بأنواع الشبهات والمناهج والانحرافات.

(٢) أن عامة دعائها من الكتاب والفلاسفة والمفكرين المنحرفين من الباطنيين والعلمانيين والحداثيين وفلول الماركسية، الذين أرادوا أن يطعنوا الإسلام من داخله.

(٣) ما تشتمل عليه تلك الكتابات المنحرفة الداعية لإعادة قراءة النص الشرعي من لبس الحق بالباطل، وتتبع المتشابه ابتغاء الفتنة، وتحريف الكلم عن مواضعه، والطعن في الصحابة رضي الله عنهم، وتسفيه أفهام علماء الأمة، والدعوة إلى نبذ ما سطره من تراث ضخم واستنباطات عميقة من الكتاب والسنة، والتنادي لتجاوز ما وضعه من ضوابط ومناهج وعلوم لحفظ النص وسلامة فهمه.

(٤) ظهور أصحاب تلك القراءات بمظهر المصلح الواعي، والحكيم المشفق، والباحث المتعمق، مما يسبب اغترار العوام وأشباههم بما يطرحونه من أفكار وشبه، لاسيما مع ما يمتلكه كثير منهم من أساليب باهرة خادعة بأقلامهم وألسنتهم، وما سخر لهم من إمكانات تجعلهم قادرين على إيصال أفكارهم إلى شرائح متنوعة من المجتمع.

(٥) أن كثيراً من الدوائر الثقافية والفكرية والإعلامية تحتفي بأصحاب تلك القراءات المنحرفة، وتبناها، وتقدمهم باعتبارهم أهل الفهم الصحيح للإسلام المعاصر المتوافق في روحه ومقاصده مع قيم الحداثة والمدنية الغربية.

٦) تأثر بعض المنسوبين للدعوة والتخصصات الشرعية بدرجات متفاوتة ببعض الشبه والآراء والمناهج التي سطرها كتاب القراءات المنحرفة للنص الشرعي.

تلك بعض الأمور التي تظهر خطورة هذا الاتجاه وتلك الخطابات الخادعة، التي كان لها الأثر العظيم في زعزعة ثقة كثير من الناس بشوابتهم وخلخلة يقينهم بدينهم، وهذا ما حملني على بحث هذا الموضوع للتعرف على جذوره ووسائله والرد على مناهجه وأبرز شبهاته..

وإن الرد على المناهج المنحرفة، والأفكار الضالة، والشخصيات المتطرفة والملحدة ليعد من أهم المطالب لنصر الدين وتبرئته مما ينسب إليه من الآراء والأهواء والاعتقادات الفاسدة، والدفاع عنه ضد مكائد الزندقة الرامية إلى هدم الدين، واختراق أسسه، وتقويض بنيانه.

ولقد ضرب سلفنا الصالح أروع الأمثلة في هذا الميدان، حيث قاموا بالرد على شبه أهل البدع والضلال، وحذروا من مقالات أهل الزندقة والانحراف بأساليب متعددة ووسائل متنوعة، فهذا البحث جار على منهجهم، وسائر على خطاهم.

وقد بدأ اهتمامي بهذا الموضوع حينما شاركت عام ١٤٢٨ هـ في مؤتمر دولي بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة ببحث عنوانه: «إعادة قراءة النص الشرعي - عرضاً ونقداً»، وما أثاره البحث من نقاشات وحوارات مع عدد من الأساتذة والمثقفين، مما رسخ قناعتني بأهمية التركيز عليه والتعمق فيه، فكان أن تفرغت لبحثه عام ١٤٢٩ هـ، ورحلت إلى عدد من الدول، وقابلت عدداً من

الشخصيات المتبينة لهذا المسلك ، كما التقيت آخرين ممن ردوا على أطروحات أصحاب هذا المنهج وحذروا منه^(١).

وعلى مدى ثماني سنوات من اهتمامي بهذا الموضوع أدركت خطورة هذه الفتنة ، ورواجها عبر وسائل النشر والتواصل المتنوعة ، وتبني كثير من الشخصيات والدوائر والمؤسسات المشبوهة لها.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا البحث يهدف إلى كشف أهم انحرافات الاتجاهات المتطرفة ، والمناهج الغالية المعاصرة فيما يخص استهدافها للنص الشرعي بالتشكيك فيه ، وإقصاء مضامينه ، وعزل فعاليته عن الحياة ، من خلال ما سطره عدد من أصحاب الخطابات الماركسية والعلمانية والحداثية والليبرالية ، الذين كان للنص الشرعي حضوراً في كثير من كتاباتهم فأوردت شواهد من كتاباتهم تبرز شبهاتهم ، وتكشف مقاصدهم ، وتظهر حقيقة موقفهم من النص الشرعي ومفاهيمه.

وسيلحظ القارئ الكريم كثافة النقول عن أصحاب هذا المنهج المنحرف ، وذلك راجع لسببين :

أحدهما : تأكيد آرائهم المبحوثة وتوثيقها من نصوصهم ، حتى لا يظن بأن ما ذكر عنهم مجرد دعوى أو فهم قاصر ، أو هو قول شاذ لأحدهم.

الثاني : تقريب النقول وتنويعها وجعلها بين يدي القارئ الكريم حتى لا يحتاج إلى الرجوع لكتبهم التي قد لا تتوفر عند كل أحد.

(١) ممن قابلتهم : حسن حنفي ، علي حرب ، طيب تيزيني ، عبدالمجيد الشرفي ، جمال البنا ، كمال عبداللطيف ، سامر إسلامبولي ، برهان غليون وغيرهم ، كما التقيت الدكتور طه عبدالرحمن وأبا يعرب المرزوقي ، ومحمد عمارة وعبدالمجيد النجار وغيرهم.

ولما كان موضوع هذا الكتاب متشعباً ومتنوعاً في مسائله وحقوقه المعرفية، رأيت التركيز على أبرز محاوره والرد على أشهر شبهاته بما يتناسب مع حجم هذا البحث، ويحقق ما يهدف إليه من مخاطبة عموم الناس، ولا سيما طلبة العلم والأوساط الثقافية، بأسلوب يمكنهم من تصور هذا الداء، ويحصنهم من شبهاته، ويكسبهم القدرة على ردها والتحذير منها، آملاً في أن يكون هذا البحث حافزاً لمزيد من الدراسات المتخصصة التي تتناول سائر جوانب هذه الموضوع ومسائله المتنوعة^(١).

خطة البحث:

جاءت خطة البحث في مقدمة، وثمانية فصول وخاتمة على النحو التالي:

(١) ظهرت عدد من الدراسات والبحوث الجيدة التي تتناول هذا الموضوع منها:

١. العلمانيون والقرآن الكريم للدكتور أحمد الطعان.
٢. النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر للدكتور قطب الريسوني.
٣. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر للدكتور خالد السيف.
٤. موقف الليبرالية في البلاد العربية من مسلمات الدين، للدكتور صالح الدميحي.
٥. القراءة المعاصرة للقرآن الكريم للدكتور محمد محمود كالو.
٦. التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، للباحثة منى الشافعي.
٧. القراءات الجديدة للنص الديني للدكتور عبدالمجيد النجار.
٨. التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة للدكتور فهد العجلان.
٩. القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي للدكتور عبد الولي الشلفي.
١٠. الفلسفة والنص للدكتور حسن الأسمرى.

كما ظهرت دراسات عدة تتناول كل واحدة منها شخصية من شخصيات هذا الاتجاه.

المقدمة. وفيها التعريف بالموضوع وبيان خطورته.

الفصل الأول : جذور واستمدادات استهداف النص الشرعي وإعادة قراءته.

وفيه عشرة مباحث :

المبحث الأول : السوفسطائية.

المبحث الثاني : منكرو الاحتجاج بالسنة النبوية.

المبحث الثالث : منهج أهل الكلام.

المبحث الرابع : الباطنية.

المبحث الخامس : تأويلات الصوفية الاتحادية.

المبحث السادس : موقف اليهود والنصارى من كتابهم المقدس.

المبحث السابع : العلمانية وقيم الحداثة الغربية.

المبحث الثامن : الفلسفات الأوروبية والماركسية.

المبحث التاسع : مخارج الاستشراق.

المبحث العاشر : المناهج الغربية في قراءة النص.

الفصل الثاني : المناهج الغربية في قراءة النص وأثرها في القراءات المعاصرة

المنحرفة للنص الشرعي.

وفيه تمهيد وأربعة مباحث :

المبحث الأول : الهرمنيوطيقا.

المبحث الثاني : البنيوية.

المبحث الثالث : التفكيكية.

المبحث الرابع : نقد الهرمنيوطيقا وتحليلاتها.

الفصل الثالث: دوافع المنحرفين في استهداف النص الشرعي وإعادة

قراءته.

وفيه بحثان:

المبحث الأول: اتباع الهوى، ومناكفة الدين.

المبحث الثاني: الانبهار بمخرجات المدنية الغربية.

الفصل الرابع: أهداف المنحرفين في الطعن في النص الشرعي وإعادة قراءته.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: إسقاط مرجعية النص الشرعي، ونزع قداسته.

المبحث الثاني: علمنة الإسلام وتغيير أحكامه.

المبحث الثالث: خلخلة الثقة بالمسلمات والثوابت الشرعية.

الفصل الخامس: وسائل القراءات المنحرفة للنص الشرعي.

وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: استخدام مناهج التأويل الغربية.

المبحث الثاني: التأسيس لمشروعية مطلق قراءات النص الشرعي وتأويلاته.

المبحث الثالث: التوظيف الفاسد لمفهوم المصلحة والمقاصد الشرعية.

المبحث الرابع: الطعن في الصحابة رضي الله عنهم.

المبحث الخامس: الطعن في منهج السلف وفهمهم.

المبحث السادس: الدعوة لتجاوز تراث العلماء وتهميشه.

المبحث السابع: إسقاط مرجعية العلماء الراسخين.

الفصل السادس : استهداف النص القرآني في الفكر العربي المعاصر.

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : التشكيك في ثبوت النص القرآني وسلامة تدوينه.

المبحث الثاني : القول بتاريخية مضامين النص القرآني.

الفصل السابع : استهداف السنة النبوية في الفكر العربي المعاصر.

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : التشكيك في ثبوت السنة النبوية وتدوينها.

المبحث الثاني : نفي كون السنة النبوية مصدراً للتشريع.

المبحث الثالث : القول بتاريخية مضامين نصوص السنة النبوية.

الفصل الثامن : أمثلة تطبيقية للقراءات المعاصرة المنحرفة للنص الشرعي.

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : تطبيقات في العقيدة.

المبحث الثاني : تطبيقات في العبادات.

المبحث الثالث : تطبيقات في الحدود.

المبحث الرابع : تطبيقات في قضايا المرأة.

- الخاتمة :

وفيها بيان الجهل ولبس الحق بالباطل في القراءات المنحرفة للنص

الشرعي.

- الفهارس.

وقد سلك في بحث هذا الكتاب المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي.

وفي الختام فإني أشكر الله تعالى على أن يسر إتمام هذا الكتاب ثم أشكر
الأساتذة الفضلاء الذين تكرموا بالاطلاع عليه وما أبدوه تجاهه.
وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد وأن يهدينا لما يهدينا فيه من الحق بإذنه إن
ربي يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

وكتبه

أ.د. سليمان بن صالح الغصن

الأستاذ بكلية أصول الدين

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

Ssg222@hotmail.com

جذور وإسناد أدب إسنيه النص الشرعي وإعادة قراءته

- وفيه عشرة مباحث:
- المبحث الأول: السوفسطائية.
 - المبحث الثاني: منكر الاحتجاج بالسنة النبوية.
 - المبحث الثالث: منهج أهل الكلام.
 - المبحث الرابع: الباطنية.
 - المبحث الخامس: تأويلات الصوفية الاتحادية.
 - المبحث السادس: موقف اليهود والنصارى من كتابهم المقدس.
 - المبحث السابع: العلمانية وقيم الحداثة الغربية.
 - المبحث الثامن: الفلسفات الأوروبية والماركسية.
 - المبحث التاسع: مخرجات الاستشراق.
 - المبحث العاشر: المناهج الغربية في قراءة النص.

يستطيع الراصد لجهود استهداف النص الشرعي وإعادة قراءته أن يجد لوسائله وآلياته وأهدافه جذورا واستمدادات من داخل التاريخ الإسلامي وخارجه. وهذه الجذور قد تكون مرجعيات ومؤثرات فعلية في هذا الاتجاه، وقد يكون بعضها يمثل توافقا في بعض المنطلقات أو التطبيقات.

ويمكن إبراز أهم تلك الجذور والاستمدادات والعوامل المؤثرة في المباحث التالية:

المبحث الأول

السوفسطائية

مأخوذة من السفسطة وهي قياس مركب من الوهميات^(١)، وهم طائفة من فلاسفة اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد، ينكرون الحسيات والبدهيات أو يغالطون في حقيقتها، ومعناها باليوناني "سופا" اسم للعلم و"أسطا" اسم للغلط، فمعنى: "سوفسطا": أي: علم الغلط أو المغالطة.

ومن أشهرهم الفيلسوف بروتاغوراس.

وقد جعلهم البغدادي ثلاث طوائف.

[١] فمنهم من ينفي حقائق الأشياء كلها.

[٢] ومنهم الذين يشكون في وجود الحقائق.

[٣] ومنهم الذين يجعلون الحقائق تابعة للاعتقاد حتى صححوا جميع

الاعتقادات مع تضادها وتنافياها. قال: «وهذه الفرق كلها كفره معاندة لموجبات العقول الضرورية»^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «حكى عن بعض السوفسطائية أنه

جعل جميع العقائد هي المؤثرة في الاعتقادات، ولم يجعل للأشياء حقائق ثابتة

في نفسها يوافقها الاعتقاد تارة ويخالفها أخرى، بل جعل الحق في كل شيء ما

اعتقده المعتقد، وجعل الحقائق تابعة للعقائد»^(٣).

(١) انظر: التعريفات للجرجاني ص ١٥٨.

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٣١٩، والفرق بين الفرق ص ٣٢٤، ومجموع الفتاوى ٩٨/٢.

(٣) مجموع الفتاوى ١٩/١٣٥.

ويقرب من ذلك قول العنبري^(١): بتصويب كل الاجتهادات، وقد رد عليه العلماء وبينوا فساد مذهبه، وخطورة رأيه.

قال ابن قدمه رحمه الله: «وقول العنبري: "كل مجتهد مصيب" إن أراد أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده، فمحال، إذ كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقاً، وتصديق الرسول وتكذيبه، ووجود الشيء ونفيه، وهذه أمور ذاتية لا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها، فهذا شر من مذهب الجاحظ، بل شر من مذهب السوفسطائية، فإنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا أثبتها وجعلها تابعة للمعتقدات»^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في رده على هذا المذهب: «أوله سفسطة وآخره زندقة، يعني: أن السفسطة جعل الحقائق تتبع العقائد - كما قدمنا -... وأما كون آخره زندقة فلأنه يرفع الأمر والنهي والإيجاب والتحريم والوعيد في هذه الأحكام ويبقى الإنسان إن شاء أن يوجب، وإن شاء أن يحرم، وتستوي الاعتقادات والأفعال وهذا كفر وزندقة..»^(٣).

وهذه المفاهيم السوفسطائية نجدها حاضرة بكثافة وظاهرة في مناهج القراءات المعاصرة التي تصحح كل قراءة وتأويل وتجعل القارئ هو من يفسر النص ويحدد معناه، مهما تعددت التفسيرات وتناقضت، ويوظفون في هذا السياق

(١) عبيد الله بن الحسن العنبري ولي قضاء البصرة وتوفي سنة ١٦٨هـ، ونقل الحافظ ابن حجر عن محمد بن إسماعيل الأزدي أن العنبري رجع عن قوله: «كل مجتهد مصيب»، لما تبين له الصواب، انظر: تهذيب التهذيب ٧/٣.

(٢) روضة الناظر ص ٣٢٦-٣٢٧، وانظر: المستصفى للغزالي ٣٦٠/٢.

(٣) مجموع الفتاوى ١٩/١٤٤-١٤٥، وانظر: تلبس إبليس ص ٣٩-٤١.

نظرية النسبية - الموقعة في الشك والارتياب - حتى في التعاطي مع أصول الشريعة وقطعياتها.

ويستشهد نصر حامد أبوزيد على عدم اتفاق المسلمين على مفهوم محدد للإسلام بما ذهب إليه قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن "العنبري" من التسوية بين كل الآراء وكل الاجتهادات، حيث قال عبيد الله بن الحسن: «وكل ما جاء في القرآن حق، ويدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب ومن قال بهذا فهو مصيب؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين..». وذكر الخلاف بين الفرق في مسائل أخرى وصوبها كلها^(١).

فالحقيقة - على هذا - نسبية تتعلق بقارئ النص، ولا اعتبار بظاهر النص ولا بمراد قائله، كما سيأتي ذلك مفصلاً بذكر أقوالهم في ثانياً هذا البحث بإذن الله تعالى.

(١) انظر: مفهوم النص ص ٢١-٢٢، وكلام عبيد الله بن الحسن في تأويل مختلف الحديث لابن

المبحث الثاني

منكرو الاحتجاج بالسنة النبوية

ظهرت بوادر الدعوة إلى الاكتفاء بالقرآن الكريم، وترك الاحتجاج بالسنة النبوية في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، وكان الرسول ﷺ قد حذر من هذه الدعوة، وبين أن سنته كالقرآن في التشريع، كما في الحديث: أن رسول الله ﷺ قال: (لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته، يأتيه أمر مما أمرت به، أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه)، وفي رواية: (ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني وهو متكئ على أريكته، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حرّمناه، وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله) ^(١).

وقد تصدى الصحابة رضي الله عنهم لهذه النابذة، وردوا على بدايات شبهاتها العارضة، كما روى الحاكم في مستدركه عن الحسن: (بينما عمران بن حصين يحدث عن سنة نبينا ﷺ إذ قال له رجل: يا أبا نجيد، حدثنا بالقرآن، فقال عمران: أنت وأصحابك يقرؤون القرآن أكنت محدثي عن الصلاة وما فيها وحدودها؟ أكنت محدثي عن الزكاة في الذهب والإبل والبقر وأصناف المال؟ ولكن قد شهدت وغبت أنت، ثم قال: فرض علينا رسول الله ﷺ في الزكاة كذا وكذا، فقال الرجل: أحبيتني أحياءك الله). قال الحسن: (فما مات ذلك الرجل حتى صار من فقهاء المسلمين) ^(٢).

(١) رواه الترمذي (٢٦٦٥)، وابن ماجه (١٣)، وصححه الألباني في صحيح الترمذي

(٢) رواه الحاكم ١٠٩/١-١١٠.

كما حذر من هذه النابتة السلف الصالح، فقد جاء عن أبي أيوب السخيتاني أنه قال: «إذا حدث الرجل بالسنة فقال: دعنا من هذا وحدثنا بالقرآن، فاعلم أنه ضال مضل»^(١).

ومن أوائل من فند شبههم الإمام الشافعي في كتابه الرسالة^(٢)، وكذلك الإمام الآجري في كتابه الشريعة حيث قال: «ينبغي لأهل العلم والعقل إذا سمعوا قائلاً يقول: قال رسول الله ﷺ في شيء قد ثبت عند العلماء، فعارض إنسان جاهل، فقال: لا أقبل إلا ما كان في كتاب الله، قيل له: أنت رجل سؤ، وأنت ممن يحذرنا النبي ﷺ وحذر منك العلماء، وقيل له يا جاهل: إن الله أنزل فرائضه جملة، وأمر نبيه ﷺ أن يبين للناس ما أنزل إليهم، قال الله عز وجل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، فأقام الله تعالى نبيه ﷺ مقام البيان عنه، وأمر الخلق بطاعته، ونهاهم عن معصيته، وأمرهم بالانتهاء عما نهاهم عنه، فقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، ثم حذرهم أن يخالفوا أمر رسول الله ﷺ فقال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، وقال عز وجل: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَهُمْ مُسْلِمُونَ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، ثم فرض على الخلق طاعته ﷺ في نيف وثلاثين موضعاً من كتابه تعالى.

(١) رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ص ١٦.

(٢) انظر: الرسالة ص ٤٣-٥٤.

وقيل لهذا المعارض لسنن رسول الله ﷺ يا جاهل، قال تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» [النساء: ١٧٧]، أين تجد في كتاب الله تعالى أن الفجر ركعتان، وأن الظهر أربع، وأن العصر أربع، والمغرب ثلاث، وأن العشاء الأخير أربع، أين تجد أحكام الصلاة ومواقيتها، وما يصلحها وما يبطلها إلا من سنن النبي ﷺ، ومثله الزكاة وكذلك جميع فرائض الله التي فرضها الله في كتابه، لا يعلم الحكم فيها إلا بسنن رسول الله ﷺ.

هذا قول علماء المسلمين، من قال غير هذا خرج عن ملة الإسلام، ودخل في ملة الملحد، نعوذ بالله من الضلال بعد الهدى»^(١).

وممن تبني الطعن في السنة التي تلقته الأمة بالقبول الرافضة، وكذلك الخوارج الذين لا يأخذون بالسنة المخالفة لظاهر القرآن، أي التي تأتي بحكم زائد على مجمل القرآن، ولهذا أنكروا حد الرجم، والمسح على الخفين، وغير ذلك مما لم يرد في القرآن الكريم^(٢).

ويمكن أن تعد هذه الظاهرة أحد جذور استهداف النص الشرعي في الفكر العربي المعاصر، حيث يرى أولئك المعاصرون عدم حجية السنة النبوية، ويتبنون التشكيك في نقلها ومصدريتها، ويحتجون بكثير من حجج المتقدمين في الاكتفاء بالقرآن الكريم، وعدم الأخذ بالسنة كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله.

(١) الشريعة للأجري ١/١٧٦-١٧٧.

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٩، والفرقان بين الحق والباطل ضمن مجموع فتاوى ابن

المبحث الثالث

منهج أهل الكلام

إن المتأمل لما يطرحه أصحاب القراءات التحريفية الجديدة للنصوص الشرعية وما يذكرونه من مسوغات وحجج لمناهجهم يمكن أن يجد لبعض أقوالهم جذورا كلامية سطرها أساطين الكلام ممن تأثروا بالفلسفة والمنطق وعارضوا النصوص الشرعية بأهوائهم وشبهاتهم، ولهذا نجد عند هؤلاء المعاصرين إشادة بالمعتزلة ومنهجهم، ووصفهم بالعقلانية والتجديد والانفتاح، وقد وصفهم الجابري بقوله: «لقد كانوا النخبة المثقفة «الليبرالية التنويرية» - بلغة عصرنا- النخبة التي تعتمد العقل في فهم الدين أكثر من اعتمادها على المرويات عن السلف بما في ذلك الحديث»^(١).

فالقول بخلق القرآن عند المعتزلة أو إنكار نسبة ألفاظه إلى الله تعالى والزعم بأنها عبارة عن كلام الله أو حكاية عنه كما عند الأشاعرة والماتريدية يمكن أن يمثل أساسا للقول ببشرية القرآن وأنسنته^(٢)، وللتفريق بين القرآن الشفهي والمصحف المكتوب كما عند أركون وغيره^(٣).

وتقديس العقل وتقديمه على النقل عند التعارض يمكن أن يعد جذراً أو ممهداً للمناهج الفلسفية التي تستخف بالمغيبات، كما يعد أساساً لما يعرف بعقلنة النصوص وتأويلها لتكون متوافقة مع حدود إدراك العقل البشري الضيق،

(١) المثقفون في الحضارة العربية ص ١١٤.

(٢) انظر: مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد ص ٢٤٨.

(٣) انظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، للريسوني ص ٣٦٦-٣٦٧.

ولتكون متسايرة مع أهواء النفس البشرية وشهواتها، كما يهدف إليه أصحاب القراءات المعاصرة المنحرفة مما يضعف عقيدة الإيمان والتسليم لظواهر النصوص الشرعية.

والعجيب أن أصحاب القراءات التحريفية من العلمانيين وأضرابهم، في الوقت الذي نراهم يُضفون القداسة على الإنسان والعقل البشري^(١)، ويتصنمون أمام مخرجاته، نجدهم يتواطئون على خلع القداسة عن الدين ونصوصه التأسيسية، ويُحَقِّرون جهود علماء الإسلام في الحفاظ على النصوص الشرعية وضبط آليات الاجتهاد، بل ويدعون إلى تجاوزها ودفنها، والاستعاضة عنها بالمناهج الغربية، ومخرجات العقول الأوروبية.

يقول هاشم صالح: «لو انتصرت أطروحة المعتزلة القائلة بأن القرآن حادث أو مخلوق بحروفه ولفظه على الأقل لكنا استطعنا الآن أن نطرح مسألة تاريخية النص القرآني من أوسع أبوابها كما فعل علماء أوروبا بالنسبة للمسيحية ونصوصها المقدسة، ولكننا تحررنا من سجن المعنى الحرفي الذي يقول لنا بأن قطع يد السارق أمر إلهي أو قرآني لا يناقش، وكذلك رجم المرأة الزانية حتى الموت، وكذلك جلد كل من تسول له نفسه أن يشرب كأساً من الخمر أو البيرة، أو تحجب المرأة.. الخ، هنا تكمن استبدادية المعنى الحرفي إن لم يكن إرهابه المرعب الذي يجعل الإنسان المسلم في صدام مباشر مع العصر وكل أمم الأرض»^(٢).

كما صرح محمد العشماوي بضرورة ترسيخ مقولة خلق القرآن بوصفها المسلك الأمثل إلى فتح باب التأويل على مصاريعه، وربط النص بواقعه

(١) انظر: الدين واحتكار الحقيقة لوائح غازي ص ١٤٤-١٤٥.

(٢) مقدمة هاشم صالح لكتاب الهوامل والشوامل لأركون ص ٢٧، وانظر: المرجع نفسه

لأركون ص ١٦٥.

وتفسيره بخصوص أسبابه لا بعموم لفظه^(١).

ومن الموافقات الغريبة بين أصحاب تعدد القراءات للنص الشرعي وأهل الكلام السابقين ما ذكره الرازي في فوائد إنزال الآيات المتشابهات والتي نسبها إلى العلماء المحققين؛ حيث قال: «لو كان القرآن محكما لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، فكان على هذا التقدير تصريحه مبطلا لكل ما سوى هذا المذهب وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله، أو عن النظر فيه، والانتفاع به، أما لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه؛ فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤيد مقالته، وحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأويل كل صاحب مذهب»^(٢)، كما ذكر أن - السبب الأقوى - : «أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام، والعوام تنبوا في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية (المحضة) فمن سمع من القوم في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم محض فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه وتوهموه، ويكون مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح»^(٣) ونلاحظ أن هذا الكلام من الرازي يمكن أن يعد أحد الجذور الممهدة لمشروعية جميع القراءات واحتمالية جميع التأويلات التي تحمل كلام الله تعالى على حسب مذاهبها وآرائها، حتى ولو كانت باطلة ومخالفة للمحكمات.

(١) انظر: العقل في الإسلام للعشماوي ص ٦٦-٦٩، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ص ٣٦٧.

(٢) أساس التقديس للرازي ص ٢٤٨-٢٤٩.

(٣) أساس التقديس للرازي ص ٢٤٩-٢٥٠.

ومثل ذلك زعم أهل الكلام أن دلائل النصوص الشرعية ظنية، وأنه لا يمكن أن يقطع بشيء من مضامينها لوجود الاحتمالات الكثيرة التي ترد على ألفاظها كاحتمال الاشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار والمعارض العقلي وغير ذلك.

وهذا ما قرره القاضي عبد الجبار المعتزلي^(١) والآمدي والرازي والإيجي وغيرهم من الأشاعرة^(٢).

وذكر الجرجاني في شرح المواقف: أن هذا «هو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة»^(٣).

فهذا المنهج الذي يجعل كل نص شرعي ظنياً محتملاً، وأنه لا يستفاد من مجرد ظاهر أي نص معنى معرفي قطعي، ولا عقيدة جازمة، يمكن أن يكون أحد الجذور السابقة للمنهج الارتيابي الذي يجعل المعنى محتملاً، والنص قابلاً لأكثر من معنى؛ لكونه غير صريح في بيانه ولا قطعي في دلالة على مراده.

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٢٦، وص ٢٦٢.

(٢) انظر: غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص ١٧٤، ٢٠٠، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ٧١، المواقف للإيجي ص ٤٠.

(٣) شرح المواقف ٥١/٢-٥٢.

المبحث الرابع

الباطنية

برز هذا الاتجاه في التاريخ الإسلامي منضوياً تحت عدة ألقاب و فرق وشعارات في القديم والحديث وذكر الغزالي لهم عشرة ألقاب، منها: القرامطة والخرمية والإسماعيلية....^(١).

ويدخل في هذا الاتجاه أيضاً غلاة الرافضة وإخوان الصفا والدروز والنصيرية والبهائية وغلاة الصوفية وغيرهم.

وقد زعموا أن للشرع ظاهراً وباطناً، فحرفوا النصوص، وصرفوا المعاني الشرعية الظاهرة إلى تأويلات باطنية لا يدل عليها ظاهر اللفظ ولا يشير إليها السياق.

وهذا المسلك منهم في الحقيقة راجع إلى خوفهم من التصريح بحقيقة مذهبهم في إبطال الشريعة، أو لاعتقادهم بأن هذا المنهج أدعى وأنجح في سلخ الناس عن دينهم.

قال أبو حامد الغزالي: «إنهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة حرفوهم عن المراد بها إلى مخاريق زخرفوها، واستفادوا بما انتزعوه من نفوسهم من مقتضى الألفاظ إبطال معاني الشرع، وبما زخرفوه من التأويلات تنفيذ انقيادهم للمبايعة والموالات، وأنهم لو صرحوا بالنفي المحض والتكذيب المجرد لم يحظوا بموالات الموالين، وكانوا أول المقصودين المقتولين»^(٢) ثم ذكر أمثلة كثيرة

(١) انظر: فضائح الباطنية للغزالي ص ١١.

(٢) فضائح الباطنية للغزالي ص ٥٥.

على تأويلاتهم الباطنية. وقال أبو منصور البغدادي: «إن الباطنية خارجة عن فرق الأهواء وداخله في فرق الكفر الصريح؛ لأنها لا تتمسك بشيء من أحكام الإسلام، لا في أصوله، ولا في فروعها، وإنما هم دعاة المجوس بالتمويه إلى دين الوثنية.

وسبب ذلك أن المجوس في زمان المأمون تشاوروا في استدراك ملكهم، فعلموا عجزهم عن قهر المسلمين، فدبروا في تأويل أركان الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفعها. وانتدب إلى ذلك حمدان قرمط زعيم القرامطة، وعبد الله بن ميمون القداح جد زعيم الباطنية بمصر، وخالفوا مع أتباعهما المسلمين في التوحيد والنبوات، وفي تأويل الآثار والآيات، فقالوا في التوحيد إن الإله هو الأول الذي خلق شيئاً ثانياً فهو مع الثاني مدبران للعالم، وهذا بعينه قول المجوس: أن الإله خلق الشيطان ثم إنه مع الشيطان مدبران للعالم، فهو مدبر الخيرات، والشيطان مدبر الشرور، وقالوا: في النبوات برفع المعجزات الناقضات للعادات، وأنكروا نزول الملائكة من السماء وتأولوا الملائكة على دعائهم.. وتأولوا الشياطين على مخالفيتهم، وقالوا في تأويل الصلاة: إنها الشاء على الإمام، والزكاة دفع الخمس إليه، والصوم الإمساك عن إفشاء أسرارهم عند مخالفيتهم، والزنا إفشاء أسرارهم بغير عهد، وأسقطوا العبادات والحدود، وأباحوا الخمر ونكاح ذوات المحارم....»^(١).

ومن العجب أن يصف أحد الباطنية المعاصرين، كُتّاب المقالات السابقين كالْبغدادِي والغزالي والطبري والشهرستاني بالشفلة المتزمتة^(٢) بسبب ما بينوه من

(١) أصول الدين للبغدادِي ص ٣٢٩-٣٣٠.

(٢) انظر: القرامطة لإسماعيل علي المير علي ص ١٠٨-١٠٩.

ضلالات الباطنية ويصف حركة القرامطة بأنها: «حركة تضيء في سماء وطننا العربي ترسم لنا خطوطاً من نور نهتدي بهديها»^(١)

ومما يستدلون به على مذهبهم ما نسبوه إلى الرسول ﷺ أنه قال: (ما نزلت علي من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن)^(٢) وقالوا: «إن الظاهر هو الشريعة، والباطن هو الحقيقة. وصاحب الشريعة هو الرسول ﷺ، وصاحب الحقيقة هو الوصي علي ابن أبي طالب ﷺ»^(٣).

والعاملون بالظاهر هم عامة المسلمين، والعاملون بالباطن هم الباطنية العاملون بالحقيقة.

فالباطنيون يقولون: إن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً^(٤).

وهذا المنهج الباطني في فهم النصوص وتحليلها هو من أظهر الجذور ويعد من أعظم المرجعيات المنسوبة للإسلام التي يتوسل بها أصحاب إعادة قراءة النص وتعدد المعنى في العصر الحديث على اختلاف في تعبيرهم عن ذلك.

يقول علي حرب: «إذا كان النص لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقة، فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده، بكلام آخر: ينبغي أن لا نهتم فقط بما يصرح به مؤلف النص، بل أن نلتفت إلى ما لا يقوله الكلام بمسألتة

(١) المرجع السابق ص ٢٤٩.

(٢) الإسماعيلية لإحسان إلهي ظهير ص ٤٧٣.

(٣) المرجع السابق ص ٤٧٤.

(٤) انظر: المراجع السابقة ص ٤٧٤-٤٧٨.

واستنطاقه، أو بتحليله وتفكيك بنيته»^(١) ويقول أيضا: «فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف ما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه، أي هي لا تفسر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام. ولهذا فإن مثل هذه القراءة لا تتعامل مع النص كخطاب محكم متجانس، بل كفضاء رحب، أي كنص متنوع متعدد متشابه يختلف عن نفسه بقدر ما تختلف قراءاته عنه وفيما بينها، على نحو ما قرأ ابن عربي النص النبوي وتعامل معه.

وكل كلام يزعم أنه يحكي ما يحكيه النص لا يحكي شيئا... وهذا شأن كل النصوص الهامة والآثار الكبيرة، إنها تتطلب قراءة خلاقة تتجاوز المنصوص عليه والمنطوق»^(٢).

فمنهج القراءات المعاصرة المنحرفة للنص الشرعي يتماهى مع المنهج الباطني القديم.

يقول الدكتور عبدالمجيد النجار: «إن المؤولة الحديثة للنص الديني يكاد يقوم منهجها في التأويل على ذات الأسس التي اعتمدتها الباطنية القديمة، حتى ليتمكن أن نسميها بالباطنية الجديدة، واقفين بهذه التسمية عند حدّ البعد المنهجي في قراءة النص الديني دون الأبعاد الأخرى للباطنية القديمة عقديّة وثقافية وسياسية وغيرها»^(٣).

(١) نقد النص لعلي حرب ص ١٥.

(٢) نقد النص ص ٢٠ - ٢١.

(٣) القراءة الجديدة للنص الديني للنجار ص ١١.

والمقصود أن هذا المنهج الباطني في فهم النص موجود عند كثير من أصحاب القراءات الجديدة وإن اختلفت تعبيراتهم عن ذلك .. «فالجوهر عند الباطنية هو الباطن، هذا الباطن ليس سوى المغزى عند نصر حامد أبو زيد، ومعنى المعنى عند علي حرب، والجوهر عند العشماوي، والمقاصد عند الجابري، والحادثة عند أركون، والضمير عند عبد المجيد الشرفي وهلم جرا»^(١).

* * * * *

(١) العلمانيون والقرآن الكريم للدكتور أحمد الطعان ص ٧٢٨.

المبحث الخامس

تأويلات الصوفية الاتحادية

أسس غلاة الصوفية من أهل الفلسفة والحلول والاتحاد مشروعية الخروج على معنى النص الشرعي بما قرروه من مبادئ الكشف، والتأويلات الإشارية التي تخالف ظاهر النص ودلالة السياق ومررُوا من خلال ذلك عقائدهم الفاسدة مثل الحلول والاتحاد، وتصحيح جميع العقائد والأقوال والاجتهادات، كما ظهر ذلك في أقوال ابن عربي وابن سبعين والحلاج وابن الفارض والسهروردي وجلال الدين الرومي وغيرهم.

يقول العفيف الأخضر: «القراءة الهرمينوطيقية تمر بثلاث درجات: تبدأ بالمعنى الحرفي، لتبرهن على أنه غير مقنع غالباً، منتقلة إلى روح النص، أي إلى معانيه المفهومية، وأخيراً إلى الدرجة الثالثة القراءة المجازية للنص، حيث يتجاوز عالم مؤلف النص مع عالم قارئ النص، في حوار قوامه الإيحاء والاحتمال والترجيح. والقراءة الهرمينوطيقية مارسها في الإسلام المتصوفة، تفسير ابن عربي هو أحد نماذجها الأكثر نضجاً، تأويله هو في الواقع إعادة إنتاج النص القرآني، كما برهن على ذلك في تفسيره الصغير»^(١).

ومن ذلك قول ابن عربي: «فالناصح نفسه ينبغي له أن يبحث في دنياه على جميع المقالات في ذلك، ويعلم من أين أثبت كل واحد ذو مقالة مقالته، فإذا ثبت عنده من وجهها الخاص بها الذي به صحت عنده وقال بها في حق ذلك المعتقد ولم ينكرها ولا ردها، فإنه يجني ثمرتها يوم الزيارة - زيارة الحق لأهل

(١) إصلاح الإسلام للعفيف الأخضر ص ٦٠.

الجنة - كانت تلك العقيدة ما كانت..»^(١).

وقال ابن عربي :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن^(٢)
ويلق العفيف الأخضر على أبيات ابن عربي هذه بقوله : «ابن عربي نادر في
تاريخ الإسلام، إنه حقاً معاصر لنا، إذ اعترف بالديانات الوثنية وساواها
بالتوحيدية منذ ثمانية قرون، وما زال فقهاء الظاهر لا يعترفون حتى باليهودية
والمسيحية زاعمين أنهما مجرد شريعتين نُسختا بالشريعة الإسلامية»^(٣).

وقال الحلاج :

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقده^(٤)
وقال جلال الدين الرومي في إحدى قصائده :
انظر إلى العمامة أحكمتها فوق رأسي..
بل انظر إلى زنار زرادشت حول خصري..
مسلم أنا ولكني نصراني وبرهمي وزرادشتي..
توكلت عليك أيها الحق الأعلى.. فلا تنأ عني لا تنأ عني..
ليس لي سوى معبد واحد.. مسجداً كان أو كنيسة أو بيت أصنام..

(١) الفتوحات المكية ٨٥/٢.

(٢) انظر: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق لابن عربي ص ٤٩-٥٠.

(٣) إصلاح الإسلام للعفيف الأخضر ص ٦٤-٦٥.

(٤) نسب هذا البيت للحلاج ولابن عربي. انظر: ديوان الحلاج ص ٨٨، ومجموع فتاوى شيخ

ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي.

فلا تنأ عني لا تنأ عني^(١).

ومن عقيدة الاتحاد يؤسس ابن الفارض لمشروعية التعددية في العقائد فلا فرق بين مسلم ويهودي ونصراني ومجوسي؛ لأن الرب عين كل معبود، بل عين كل موجود.

وفي هذا يقول ابن الفارض:

فبي مجلس الأذكار سمع مطالع	ولي حانة الخمار عين طليعة
وما عقد الزنار حكماً سوى يدي	وإن حُلَّ بالإقرار بي فهي حلت
وإن نار بالتنزيل محراب مسجد	فما بار بالإنجيل هيكل بيعة
وأسفار توراة الكليم لقومه	يناجي بها الأخبار في كل ليلة
وإن خر للأحجار في البدع عاكف	فلا وجه للإنكار بالعصية
وما زاغت الأبصار من كل ملة	وما راغت الأفكار في كل نحلة
وما اختار من للشمس عن غرة صبا	وإشراقها من نور إسفار غرتي
وإن عبد النار المجوس وما انطففت	كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم	سواي، وإن لم يظهروا عقدنية
ولو أنني وحدث أحدث وانسلخ	ت من أي جمعي مشركاً بي صنعتي ^(٢)

(١) التصوف الإسلامي وتاريخه لنيكلسون، ترجمة عفيفي ص ٩٤، عن أخبار جلال الدين الرومي لمحمد القونوي ص ٣٧٦٦.

(٢) ديوان ابن الفارض ص ٦٦-٦٧، وانظر: استشهاد جمال البنا بأبيات لابن عربي وابن الفارض على التعددية في كتابه التعددية في مجتمع إسلامي ص ٣٨-٣٩.

ويقرب من هذا اعتماد غلاة الصوفية على الكشف والإلهام في تحصيل الحقائق وإعراضهم عن دلائل النصوص الشرعية الظاهرة، وفي هذا يقول أبو حامد الغزالي: «اعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة»^(١).

ويبين شيخ الإسلام ابن تيمية حقيقة قول غلاة الصوفية من الاتحادية الذين يؤول كلامهم إلى قول السفسطائية في أن: «كل من قال شيئاً، أو اعتقده، فهو حق في نفس هذا القائل المعتقد، ولذا يجعلون الكذب حقاً، ويقولون: العارف لا يكذب أحداً، فإن الكذب هو أيضاً أمر موجود وهو حق في نفس الكاذب، فإن اعتقده كان حقاً في اعتقاده وكلامه، ولو قال ما لم يعتقده كان حقاً في كلامه فقط، ولهذا يأمر المحقق أن (يعتقد)^(٢) كلما يعتقده الخلائق كما قال:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه ومعلوم أن الاعتقادات المتناقضة لا تكون معتقداتها في الخارج، ولكن في نفس المعتقد، ولهذا يأمر بالتصديق بين النقيضين والضدين، ويجعلون هذا من أصول طريقهم، وتحقيقهم.. فجعلوا الحقائق الثابتة تتبع الكشف والاعتقاد والقول. ولهذا يقولون: سر حيث شئت، فإن الله ثم، وقل ما شئت فيه فإن الله الواسع. ومضمون هذا الأصل أن كل إنسان يقول ما شاء، ويعتقد ما شاء، من غير تمييز بين حق وباطل، وصادق وكاذب، وأنه لا ينكر في الوجود شيء، وهكذا يقولون.

(١) إحياء علوم الدين ١٩/٣.

(٢) في الأصل: (تعتقد).

هذا من جهة الخبر والعلم، وأما من جهة الأمر والعمل فإن محققهم يقول ما عندنا حرام، ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام، فقلنا حرام عليكم. فما عندهم أمر ولا نهي، فالحلal ما وجدته وحل بيدك، والحرام ما حرّمته، والحق ما قلته كائناً ما كان، والباطل ما لم يقله أحد. وهؤلاء شر من المباحية الملاحدة الذين يجرون مع محض القدر^(١).

ومن احتفاء أصحاب القراءات المعاصرة بالشخصيات الصوفية المنحرفة إشادة جمال البنا بـ«ابن عربي وابن الفارض اللذين تقبلا كل الأديان، ورفعوا لواء دين الحب.

أدين بدين الحب أنا توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني»^(٢) ويقول نصر حامد أبوزيد: «وقد كانت محاولات ابن عربي للجمع والتوفيق بين فرق الأمة وفصائلها بل بين الأمة وغيرها من الأمم، في منظومة فكرية تأويلية واسعة هي خاتمة المطاف في ثقافة التعدد وحضارة الاختلاف»^(٣).

ويذكر نصر حامد أبوزيد أن تصور ابن عربي للوجود يجعل قلب العارف يسع كل الأديان والاعتقادات، ويضمها في دين واحد هو دين الحب، وأن فلسفة ابن عربي محاولة لإزالة تناقضات الواقع، ثم يصفه بقوله: «وهل كل هذه الصراعات على مستوى الفكر والعقيدة، وانتهى ابن عربي إلى عقيدة

(١) مجموع الفتاوى ٩٨/٢-٩٩.

(٢) تنوير القرآن لجمال البنا ص ٨٢.

(٣) الخطاب والتأويل لأبي زيد ص ٦٦.

الحب الشاملة والدين العالمي المفتوح»^(١).

ويلحظ أن أرباب القراءات الحداثية والعلمانية للنص الشرعي قد تابعوا أساتذتهم المستشرقين بالإشادة والاحتفاء بهذه الشخصيات الشاذة، وما تتبناه من آراء منحرفة؛ لأن أقوالهم في التشريع للتعددية، وتصحيح جميع الآراء والمعتقدات تتوافق مع أصول القراءات المعاصرة ومنهجياتها وغاياتها التي تجعل كل القراءات والتأويلات والأفهام تملك مشروعيتها، وتمنع من الحكم على أي قراءة أو تفسير بالتخطئة مهما كان ذلك شاذاً ومنحرفاً في نظر الآخرين.

ولهذا نجد كثيراً من أصحاب القراءات المعاصرة الشاذة يستشهدون ويوظفون أقوال هذه الشخصيات وأمثالها ويسبغون عليها أوصاف التسامح والتحرر والعقلانية^(٢).

(١) فلسفة التأويل ص ٤١٢-٤١٣.

(٢) انظر: الإشادة بقراءة ابن عربي عند نصر حامد أبوزيد في كتابه فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، وعند علي حرب في كتاب نقد النص ص ٥٦، واحتفاء طيب تيزيني بقراءة الحلاج في كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ص ٣٤٤، وانظر: ظاهرة التأويل الحديثة ص ٢١٠-٢١٢.

المبحث السادس

موقف اليهود والنصارى من كتابهم المقدس

أدت النهضة العلمية في أوروبا إلى تقدم كبير في مجال العلم الطبيعي، وقد رأوا أن بعض ما توصلوا إليه من الحقائق والنظريات يعارض ما جاء في كتبهم المقدسة وشروحها، ذلك أن رجال الكنيسة «كانوا قد أدخلوا في كتبهم كثيراً من طبيعيات اليونان، وشرحوا بها ما ذكرته الأناجيل - إجمالاً - عن الكون، وأصبحت هذه الشروح هي التفسير الوحيد الذي لا مناص لأتباع الكنيسة من اعتقاده، وتوظيف العلوم لتأييده، واطراح ما يخالفه.. وحيث إن العلم الطبيعي قد أثبت صدقه في بعض ما كشف من حقائق الكون، وكذب بالتالي ما هو مسطور في كتب الكنيسة، لذا فقد كان الانحياز نحو العلم المادي الطبيعي وإعلائه لدرجة الغرور، والنظر بعين الريبة والشك لكل ما قالته الكنيسة.

وصار احتمال وجود الحقيقة والصحة فيما جاء عن طريق العقل والحس أكبر مما جاءت به تلك الكتب مما أوجد انسياقاً عاطفياً لدى الغربيين نحو العلم المادي وانصرافاً عن علم الكنيسة»^(١).

وقد عمل بعض فلاسفتهم على حل هذه المعضلة - تعارض العلم مع النص الديني المقدس - والخروج من هذا المأزق، بتأويل النص والنظر فيه وفق مناهج قراءة النصوص التي تتجاوز الظاهر والسياق والمعنى المراد، وتجعل ألفاظه مجرد دلالات رمزية أو أسطورية أو قوالب فارغة يمكن أن يملأها القارئ بما يريد.

كانت بدايات تأويل النص الديني اليهودي على يد "فيلون" في القرن الأول الميلادي في مواجهة إنكار اليونانيين ما في التوراة مما اعتبروه أساطير، فجاء بفكرة

(١) مصادر المعرفة للزبيدي ص ١٣٤-١٣٥.

الدلالة الرمزية للنص، وجعل كل شخصيات التوراة رموزاً لا حقيقة لها، وكذلك ما جاء فيها من عبادات. ثم انتقل التأويل الرمزي إلى النصارى لمواجهة اعتراض الفلاسفة على ما في الإنجيل مما عدوه مناقضاً للعقل، وللخروج من مضامينه المخالفة للواقع والعلم التجريبي^(١).

فكان هذا الموقف يمثل إقصاء للكتاب المقدس، وإلغاء لمفاهيمه مع الاحتفاظ به كرمز ديني مقدس بلا معنى ولا تأثير.

وقد تمهد ذلك بشكل أظهر بالثورة على الكنيسة بما عرف بـ "البروتستانتية" على يد مارتن لوثر بغية منح حرية في فهم الكتاب المقدس لعامة الناس، والانعقاد من سلطة الكنيسة في هذا الشأن، فظهر كتاب "الهرمنيوطيقا" (١٦٥٤م) لمؤلفه "دان هارو" وضع فيه قواعد ومناهج لتفسير الكتاب المقدس، ثم جاء اسبينوزا الذي عمل على فك الارتباط بين العقل والكتاب المقدس، وأنه يمكن قبول قضايا اللاهوت ومضامين الوحي لمجرد الخضوع الديني والقبول الأخلاقي ولو لم يفهمها ويقبلها العقل وانتهى اسبينوزا إلى إقصاء مضامين الكتاب المقدس بتطبيق المنهج التاريخي عليها واعتبارها انعكاساً لظروفها التاريخية والاجتماعية^(٢).

وفي هذا يقول: «لم تدون أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاص في عصر واحد يسري على كل الأزمان، بل جاء تدوينها مصادفة، وقصد بها أناس معينون، ودونت بحيث تلائم مقتضيات العصر، والتكوين الشخصي لهؤلاء الناس»^(٣).

(١) انظر: القراءات المعاصرة للشلبي ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة ص ٦٣-٧٠.

(٣) رسالة في اللاهوت والسياسة ص ٣٣٣.

ويمكن القول بأن ما تم تدشينه في الفكر الأوروبي من موقف تأويلي للكتاب المقدس يتكئ على منهجيات هرمنيوطيقية في قراءة النص تنتهي إلى إقصاء مضامينه، إن ذلك يعد أحد أهم المنابع التي يمتح منها الخطاب العلماني والماركسي في تعامله مع النص الشرعي، سواء القرآن الكريم - وهو الأساس والأكثر - أو الحديث النبوي كما سيتضح معنا في ثنايا هذا البحث بإذن الله.

وعلى سبيل المثال نرى أركون يتباكى على وضع الإسلام المتماسك، وعلى من يسميهم بالتيار الأصولي المحافظ الذي يرفض تطبيق مناهج النقد الغربية على القرآن ويقول: «وحدها المسيحية الأوروبية تجرأت على إحداث القطيعة مع لاهوت القرون الوسطى الذي كان يُكفر الآخرين، ويحتقر إيمانهم، وقد تم ذلك بفضل انتصار الحداثة العلمية والفلسفية في بلدان أوروبا الغربية المتقدمة، ثم بفضل الضغط الذي مارسته هذه الحداثة على رجال الدين والمتدينين والكنيسة ككل. نحن بحاجة إلى ثورة لاهوتية أو فقهية في الإسلام توازي ثورة المجتمع الفاتيكاني الثاني في المسيحية الأوروبية»^(١).

ويقول: «إنه لمن المؤسف أن الجمهور الإسلامي لا يزال يرفض تطبيق المنهجية التاريخية واللغوية الفيلولوجية على النص القرآني»^(٢).

ويصرح هاشم صالح بأن نص القرآن «بحاجة إلى تطبيق منهجية النقد التاريخي عليه كما طبقت على التوراة والإنجيل في الغرب، فالواقع أن ذلك يمثل الخطوة الأولى التي لا بد منها من أجل تحرير الفكر في العالمين العربي والإسلامي»^(٣).

(١) البوامل والشوامل لأركون ص ٨٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٤٦.

(٣) مقدمة هاشم صالح لكتاب أركون نحو نقد العقل الإسلامي ص ١١، وانظر: إسلام المجددين لمحمد حمزة ص ٥٢.

وبهذا يظهر التشابه الكبير بين الدعوى الإصلاحية التجديدية في قراءة النص والنظر إلى التراث الإسلامي وما يسمى بحركة الإصلاح الديني البروتستانتي في الغرب في القرن السادس عشر للميلاد باعتبار أن ذلك هو الخطوة الأهم في سبيل تحقيق المشروع الإصلاحي في الانتقال إلى عصر الحداثة والذي كان يعتمد على ثلاثة مبادئ:

[١] فك علاقة الفرد بالنص.

[٢] فك علاقة الفرد بالمؤسسة الدينية.

[٣] تكريس العقل مرجعية أولى ومطلقة^(١).

لقد استجلب أصحاب القراءات المنحرفة للنص الشرعي تلك المناهج الأوروبية واجتهدوا في إسقاطها على نصوص القرآن الكريم والسنة والنبوية متجاهلين الفوارق الكبيرة بين النص الشرعي وما واجهته أوروبا من إشكالات في تعاملها مع كتابها المقدس، فهناك اختلاف في النص - من حيث ثبوته، وصدق مضامينه - واختلاف في الدين والبيئة المتلقية، فالتسوية بين المختلفات تتنافى مع شروط البحث العلمي.

* * * * *

(١) انظر: خطاب التجديد الإسلامي / محمد عادل الشيخ ص ١٤٣-١٤٤.

المبحث السابع

العلمانية وقيم الحداثة الغربية

توصل الغرب النصراني إلى أن الأخذ بالعلمانية هو الحل الأمثل للتعامل مع دينهم المحرف وما تعلق به من التسلط الكنسي المناهض للكشوف العلمية وحررياتهم الشخصية، فعملوا على إقصاء الدين عن الحياة ومحاصرته في طقوس محدودة قد يمارسها البعض دون قناعة، وصار الانتساب للدين مجرد انتماء عاطفي ليس له أي تأثير على الحياة العامة.

وقد صحب ذلك انتقادات للدين ولممارسة رجاله الذين جعلوا من وظائفهم الدينية وسيلة للتسلط على الناس وابتزاز أموالهم وإلغاء عقولهم، متواطئين في ذلك مع حكامهم الظلمة، حتى ترسخ لدى تلك المجتمعات بأنه: «لن يتحرر الناس إطلاقاً إلى أن يشنق آخر ملك بأمعاء ومصارين آخر قسيس»^(١).

وصدق الله تعالى القائل: ﴿يَتَأَيُّمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]، ولم تنهض أوروبا إلا بعد أن أقصت دينها الذي كان يقف حجر عثرة أمام تقدمها المادي.

وقد رسخ الخطاب العلماني الداعي إلى إعادة قراءة النص الشرعي القول بأن المجتمعات الإسلامية لن تنهض من تخلفها المادي ولن تصل إلى ما وصل إليه الغرب إلا بأن تسلك سبيله حذو القذة بالقذة، دون فرز منهجي يميز ما يصلح وما لا يصلح من حضارتها ومفاهيمها وقيمها، هكذا في إسقاط أيديولوجي

(١) قصة الفلسفة لول ديورانت ص ٢٨٩.

جاهل أو متجاهل ، وفي تقليد أعمى وضع منهزم لا يراعي الفروق ولا الخصائص ، بل يفرض الكلام في ذلك باعتبار أن مظاهر الحضارة ووسائلها ومخرجاتها مشترك إنساني لا علاقة له بالدين .

وقد عمل أولئك على استنساخ الحالة الغربية العلمانية وتوطينها في المجتمعات الإسلامية مجردة عن خلفياتها ، « ليكون الإسلام مقابل المسيحية ، والمسجد مقابل الكنيسة ، والقرآن مقابل الإنجيل ، والفقهاء في مقابل رجال الدين ، ثم حالة تخلف المسلمين اليوم شبيهة بتخلف الغرب قبل النهضة ، فلتتحد الوسائل إذا ففصول النص متوافقة ..

وهذا التشبيه الهادف لنقل التجربة الغربية يبدو مكشوفاً ، للفرق الكبير بين كل تلك المفردات التي يتم بها التشبيه ، ولكنه مع ذلك يضلل العوام ، ويعد من أضر وسائل الإفساد الفكري وتزوير الحقيقة .

وتعتبر هذه الدعوة مهمة في خطاب القراءات المعاصرة ، فهي موروث العلمانية الأكبر ، وهي أكثر القضايا تكراراً ونشراً في مقالات وبحوث العلمانية سابقاً والقراءات المعاصرة حاضراً»^(١) .

يقول طه عبد الرحمن منتقداً أصحاب القراءة الحداثية للقرآن الكريم : « وإذا نحن تأملنا هذه القراءات في ضوء هذه الحقيقة ، تبين لنا أن أصحابها لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته ، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم ، مقلدين أطواره وأدواره ، ويتجلى هذا التقليد في كون خططهم الثلاث المذكورة مستمدة من واقع

(١) القراءة المعاصرة للشلبي ص ٩٢ .

الصراع الذي خاضه الأنواريون في أوروبا مع رجال الكنيسة ، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي.

أولاً: مقتضاه أنه يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله ، وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الروحية للكنيسة.

والثاني: مقتضاه أنه يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي ، وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الثقافية للكنيسة.

والثالث: مقتضاه أنه يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة ، وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية السياسية للكنيسة وإذا نحن دققنا النظر في الخطط النقدية التي اتبعها أهل القراءة الحداثية وجدناها مأخوذة من هذه المبادئ الضابطة للواقع الغربي على الوجه الآتي :

❖ خطتهم في التأسيس متفرعة على المبدأ الأول الذي يقضي بالاشتغال بالإنسان دون سواه.

❖ خطتهم في التعقيل متفرعة على المبدأ الثاني الذي يقضي بالتوسل بالعقل دون سواه.

❖ خطتهم في التاريخ متفرعة على المبدأ الثالث الذي يقضي بالتعلق بالدنيا دون سواها.

وحينئذ لا يجب أن يتهافت هؤلاء القراء على كل ما أنتجه العمل بهذه المبادئ الأنوارية في المجتمع الغربي من معارف وعلوم ومناهج وآليات ونظريات ، فيندفعون في إسقاطها على الآيات القرآنية ، مكررين في الغالب إنتاج نفس النتائج التي توصل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والأنجيل^(١)



(١) روح الحداثة ص ١٨٩-١٩٠.

وينقل في الهامش عن هاشم صالح مترجم كتب أركون قوله: «إن ما يفعله أركون بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوروبا ومفكروها بالنسبة للمسيحية»^(١).

وقد ظهرت هذه التبعية، واستنساخ التنوير العلماني الغربي على يد عدد من الشخصيات البارزة في العصر الحديث، أمثال أحمد خان في الهند وعلي عبدالرازق الذي عمل على أسلمة العلمانية في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" وطه حسين كما في كتابه "في الشعر الجاهلي" و"مستقبل الثقافة في مصر". ويلحظ أن نصارى العرب قد بذلوا جهوداً كبيرة في هذا الميدان، أمثال: سلامة موسى، وفرح أنطون، وشبلي شميل، ولويس عوض، ومراد وهبة، ويعقوب صروف، وتقولا حداد^(٢).

ومن المعاصرين الذين رضعوا العلمانية وعملوا على أسلمتها وعلمنة الإسلام محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، وعبدالمجيد الشرفي، وغيرهم.

وإحلال العلمانية وأسلمتها من قبل أولئك يأتي باسمها الصريح أحياناً، وفي الأكثر يتم التعبير عنها وترويج مبادئها باسم الحداثة والعقلانية والمدنية والعلم الحديث والتنوير والليبرالية والديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان ونحو ذلك من الألقاب المعبرة عنها.

وقد انحسر الخطاب العلماني الداعي صراحة لإقصاء الدين ومحاربته والقضاء على مظاهره وربط التخلف به كما كان موجوداً في ممارسة كمال أتاتورك،

(١) هامش روح الحداثة ص ١٩٠.

(٢) انظر: الفلسفة والنص للأسمري ص ٢٠٨-٢١٢.

وبورقية على المستوى السياسي وهو ما يعرف بالعلمانية اللائكية، وفي كتابات إسماعيل مظهر، وإسماعيل أدهم، وصادق جلال العظم، ومنصور فهمي وأمثالهم على المستوى الثقافي والفلسفي^(١).

ولكن الاتجاه الأخطر المتمدد هو ذاك الخطاب الذي يمتح من التجربة الغربية العلمانية ويعمل على أسلمتها من خلال إعادة قراءة النصوص الشرعية والأحكام الإسلامية في ضوء المفاهيم العلمانية والقيم الغربية، والادعاء بأن الدين لا يتعارض مع العلمانية، وأن روح العلمانية في الدين، وأن الواجب فهم النصوص التأسيسية في ضوء منجزات مناهج البحث الحديثة، والتي من أهمها التاريخية والنسبية، "وموت المؤلف" ولا نهائية المعنى، وغير ذلك مما سيرد ذكره في ثنايا هذا البحث إن شاء الله.

وفي هذا السياق دعوا إلى تهميش جهود العلماء في ضبط مفاهيم النص بحجة أنه لا إكليروس في الإسلام وأن تلك المفاهيم عتيقة بالية تجاوزها الزمن، أو أنها مسيسة أو مؤدجة فهي غير ملزمة. وأن الواجب فهم النص بما يتوافق مع مفاهيم المجتمع المدني، وقيم الحضارة وحقوق الإنسان والمواثيق الدولية.. ورأوا أن «الفصل بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي وهم، وأن ثمة حضارتين حضارة إسلامية وحضارة غربية وهم كذلك، بل ثمة حضارة إنسانية واحدة»^(٢).

يقول محمد أركون: «العلمنة تكتسح اليوم تحت غطاء ديني وشعارات دينية كل أرض الإسلام ولا أحد يعلم بذلك»^(٣).

(١) انظر: القراءات المعاصرة للشلبي ص ١١١-١١٢.

(٢) ملاك الحقيقة المطلقة لمراد وهبة ص ١٨٢، عن القراءات المعاصرة للشلبي ص ٩٧.

(٣) العلمانيون والقرآن الكريم ص ٢٤٩.

ويتحدث أركون عن الحداثة التي يبشر بها فيقول: «الحداثة الحالية تعني نزع القدسية عن الأديان وسحب المشروعية السياسية منها، وتدشين قدسية جديدة تتمثل بالعلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان والمساواة بين المواطنين»^(١).

ويبشر أركون بالتقدم الذي يحققه النموذج العلماني في المجتمعات العربية والإسلامية وأنه سيؤدي «إلى إلغاء النموذج الإلهي لتوليد التاريخ كما حصل في الغرب الحديث، إنني إذ أقول ذلك أريد منذ الآن أن أربط بين مسألة القرآن وبين مسألة القطب التاريخي للحداثة من جهة، وبين القطب الأكثر تعقيداً والخاص بالظاهرة الدينية من جهة أخرى»^(٢).

ويرى «أن مفهوم الدين نفسه ينبغي أن يعاد التفكير فيه على ضوء المنجزات العديدة للعلم المعاصر»^(٣). ويقرر أركون بأن «العلمنة متضمنة - أو موجودة - في القرآن وفي تجربة المدينة»^(٤).

ويقول حسن حنفي «العلمانية إذن رجوع إلى المضمون دون الشكل، وإلى الجوهر دون العرض، وإلى الصدق دون النفاق، وإلى وحدة الإنسان دون ازدواجيته، وإلى الإنسان دون غيره، العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور، وما شأننا بالكهنوت، والعلمانية ما هي إلا رفض له، العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الأساس، واتهامها باللا دينية تبعية

(١) الهوامل والشوامل لأركون ص ١١٣.

(٢) الفكر الأصولي لأركون ص ٢٣.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية لأركون ص ١١٤.

(٤) المرجع السابق ص ١٨٢.

لفكر غريب ، وتراث مغاير ، وحضارة أخرى»^(١).

ويرى هاشم صالح أن التمسك بالنص - يقف حاجزاً ضد التطور - وأن الواجب السعي في المصالحة بين الإسلام والحداثة ، والابتعاد عن اليقينيات الإسلامية المطلقة العتيقة المتحجرة وتفكيكها بشكل علمي وتاريخي دقيق للوصول إلى "التأويل العقلاني للدين" الذي ينزع القداسة عن الأشياء لكي تبدو على حقيقتها ، وهذا هو طريق التنوير ، وعلى هذا النحو تولدت المسيحية الليبرالية أو العقلانية المختلفة كثيراً عن المسيحية السابقة والراسخة منذ مئات السنين ، أي : المسيحية القروسطية أو الأصولية أو المتزمتة ، سمها ما شئت ، هذا التطور لم يحصل حتى الآن في العالم العربي أو الإسلامي ككل ، ولكنه مرشح للحصول مستقبلاً ، لنصل إلى بر الأمان المتمثل في تجربة الحرية الدينية ، والعلمانية ، والديمقراطية ، والحداثة السياسية ، وحقوق الإنسان ، والمشروعية الحديثة للسلطة ، والمواطنة الحديثة القائمة على العلمانية وحقوق الإنسان وفلسفة التنوير لا على الحاكمية الإلهية واللاهوت السياسي وفقه القرون الوسطى.. الخ»^(٢).

ويعتقد هاشم صالح أن «المشكلة الأساسية هي في كيفية الانتقال من مرحلة العقل الديني إلى مرحلة العقل العلمي أو العلماني الفلسفي من دون التضحية بجوهر الدين أو مثله الأخلاقية العليا وروحانيته ، وهذا يعني أن نقد العقل الإسلامي لن يؤدي إلى الإلحاد أو العدمية كما يخشى بعضهم وإنما إلى دين جديد.

(١) التراث والتجديد لحسن حنفي ص ٦٣.

(٢) انظر : الانسداد التاريخي لهاشم صالح ص ٢١ ، ٣٠ ، ٤٥ ، ١٦٨ ، ٢٠٤ - ٢٠٥.

المشكلة الأساسية إذن هي كيف يمكن تعزيل التراث من أوله إلى آخره لكيلا يظل عالة علينا.. لكيلا يعرقل إلى الأبد تقدمنا، انطلاقتنا، نهضتنا.. المشكلة الأساسية تكمن في كيفية توليد لاهوت ليبرالي تحرري قادر على مواجهة هذا اللاهوت الظلامي الذي يتحكم برقابنا منذ ألف سنة على الأقل..»^(١).

ويلخص علي حرب مشروع نصر حامد أبوزيد في قراءته للتراث بأنه: «يُبقى على مفهوم الوحي الإلهي ويريد في الوقت نفسه أن يعمل على تكوين وعي علمي بالتراث، ينفي الوجود الماورائي للنص ويؤمن بمصدره الإلهي، يعترف بأن الدين عنصر ضروري في النهضة، ولكنه يعمل على تحريره من أبعاده القدسية وأصوله الخرافية، باختصار إنه يتمسك بدور الدين مع إيمانه بالعلمانية، لأن العلمانية ليست برأيه نقضاً للدين ولا نفياً لدوره في المجتمع، بل هي فهم علمي للدين ينفي عنه الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية»^(٢).

فالخطاب العلماني يلتف على نصوص الشرع ويحرف معانيها ويحاصر أحكامها مدعياً أنه لا يعارض الإسلام وإنما يقوم بإعادة قراءة النصوص بمفاهيم علمية حديثة معاصرة تختلف عن المفاهيم السابقة، وتتناسب مع ظروف المجتمعات المتمدنة، ويتحقق بتلك القراءة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان^(٣).

(١) مقدمة هاشم صالح لكتاب أركون الهوامل والشوامل ص ١٠-١١.

(٢) نقد النص على حرب ص ٢١١.

(٣) انظر: القراءات المعاصرة للشلبي ص ١١٤-١١٩.

المبحث الثامن

الفلسفات الأوروبية والماركسية

تعد الفلسفة من أهم العوامل التي أثرت في الحياة الأوروبية والغربية عموماً، حيث إنها تدخلت في صياغة الأفكار وبناء المناهج ونقد الدين، وكان لها حضور فاعل في النظريات السياسية والاقتصادية والتربوية والاجتماعية والنفسية، كما تمازجت الفلسفة مع النظريات العلمية في حقل العلوم التجريبية، ووظفت الفلسفة كثيراً من مخرجات تلك العلوم في ميادينها. ويمكن أن نشير هنا إلى تأثير أبرز اتجاهين في الفلسفة الغربية الحديثة وهما: المذهب العقلاني، والمذهب التجريبي.

أما المذهب العقلاني فإن من أبرز رموزه ديكارت - صاحب الشك المنهجي - ومالبرانش، وليبنز، واسبينوزا صاحب كتاب "رسالة اللاهوت والسياسة" الذي نقد فيه الدين وقام حسن حنفي بترجمته.

وعامة الفلاسفة العقلانيين الأوروبيين يرون أن العقل مصدر المعرفة في كل شيء حتى في قضايا الاعتقاد وما وراء الطبيعة - الغيبات - وأن ما تأتي به الأديان لا بد أن يفرز ويفحص من قبل العقل؛ لأن في العقل مبادئ فطرية تتسم بالأولية والضرورة والكلية والعمومية والوضوح والتميز، وهذا ما لا يوجد في النصوص الدينية.

وأما المذهب التجريبي فإن من أبرز رموزه في العصر الحديث فرنسيس بيكون، وجون لوك، وديفيد هيوم، وهوبز، وجون تولاند، وجون ستيوارت مل. ويرى الاتجاه التجريبي أن الحس هو مصدر المعرفة، وأنه لا يمكن الوصول إلى المعارف إلا عن طريق التجارب الحسية، فلا يؤمنون بمبادئ فطرية ولا معارف أولية، ولا يعترفون بما وراء العالم المشاهد المحسوس من الغيبات.

كما وجد المذهب النقدي على يد كانط الذي حاول أن يجمع بين المذهبين - العقلي والحسي - وبرز ما يسمى بفلسفة التنوير والفلسفة الوضعية، والرفاهية المنطقية، وكثر الفلاسفة المعادون للأديان مثل فولتير وديدرو ودا لمبير، وارتفع صوت الإلحاد، وظهرت فكرة "الدين الطبيعي" القائم على أنسنة الدين وتحطيم المقدسات^(١).

والجامع لتلك الفلسفات الأوروبية الشك والارتياب ومناكفة الأديان، وإنكار الغيب.

ومن أهم القضايا التي أفرزتها الفلسفة الأوروبية وكان لها أثر على أصحاب القراءات المعاصرة:

[١] نظرية تطور الدين وأنستته.

[٢] تعميم النسبية على الأديان والعقائد وإنكار الحقائق المطلقة والتشكيك في المسلمات.

[٣] إنكار الغيبيات مطلقاً ووسمها بالخرافة والأسطورة.

[٤] نزع القداسة عن الدين.

[٥] تألية العقل وتقديسه، ونفي كل ما لا يدركه العقل أو لا يستسيغه من قضايا الدين ونصوص الشرع.

فنظرية النسبية - مثلاً - التي اشتهر بوضع قانونها ألبرت انشتاين (١٩٠٥م) هي نظرية علمية فيزيائية، وقد تم تعميمها في عامة حقول المعرفة ومناهج البحث، فنجد «في وجهها الفلسفي بعض ظواهر الفلسفة الوضعية التي تحل النسبي محل المطلق، وتعتقد أن التحول والتغيير قانون يسري على كل شيء

(١) انظر: قصة الفلسفة الحديثة ص ٣٦-٨٤، ١٦٥-٢١٠، تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٣٤-

٢٣٥، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي للزبيدي ص ١٢٧، ٣٥٩، ٤٤٧-٤٩٠،

الفلسفة والنص للأسمرى ص ٢٢٤-٢٤٨، مقدمة في علم الاستغراب ص ٢٤٩-٤٣٠.

بدون استثناء، وترى الأخلاق والمعتقدات من تأثير المجتمعات وليس لها مصدر إلهي، وغدت النسبية في الغرب معبرة عن رؤية جديدة للعالم، ومؤثرة على نظريات التفسير والتأويل وزعزعة اللغة والنصوص بشكل جذري»^(١).

وقد تم استمرار هذه النظرية وتوظيفها من قبل أصحاب القراءات المعاصرة في النص الشرعي، فسلبوا النص حقيقته المطلقة غير مفرقين بين القطعي والظني والمطلق والمقيد والعام والخاص والأصول والفروع والثابت والمتغير، وعالم الغيب وعالم الشهادة، وجعلوا كل نص محتملاً وقابلاً لمعاني كثيرة أو غير متناهية، بل جعلوا بالإمكان تجاوزه باعتباره تعبيراً عن زمان وحالة مقيدة غير مطلقة.

يقول محمد أركون: «إن القرآن عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها..

القرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي»^(٢).

ويرى عبدالمجيد الشرفي أنه لا يصح أن يجعل تنفيذ العقوبات الشرعية «محسوباً على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي مما اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي أمور متغيرة وغير مستقرة تتأثر بعوامل عديدة فيها الثقافي والاقتصادي والسياسي»^(٣).

(١) القراءات المعاصرة للشلبي ص ٢١٥.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون ص ١٤٥.

(٣) الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي ص ٨٥.

ويقرر علي حرب نسبية الحقيقة وأن النص القرآني «يتسع لأكثر من معنى وينفتح على غير قراءة»، وأن «الذين أتوا بعد كنط وقرأوا "النقد" كأشتاتين، قد خلصوا إلى القول بنسبية المعرفة العلمية وهذا هو الدرس الكنطي: لا وجود ليقين معرفي مطلق، لأن المعرفة هي مجرد ممارسة لها مشروطيتها التاريخية، ولكنها مشروطية تبقى مفتوحة على المستقبل، أي يعاد تكوينها وتتم زحزحتها نحو آفاق جديدة للتفكير والعمل»^(١).

ويذكر محمد حمزة بأن النظرة المحافظة هي التي تجعل الحقيقة واحدة مطلقة متعالية، وأما نظرة المجددين الحداثية للحقيقة فهي: «في تبني مبدأ نسبية الحقيقة وغير خفي أن هذه المقولة تعني بلا أدنى موارد انتفاء الحقائق المطلقة واندرج كل حقيقة في التاريخ الإنساني المتحول والنسبي بالضرورة. فإذا ما رصدنا انعكاس هذه النظرة على النص الديني لاحظنا المبدأ الذي صار موجهاً للقراءة الحديثة وهو القول بانتفاء النص الذي يقول الحقيقة، لا وجود لنص يقول حقيقة مطلقة، بل لكل نص حقيقة، وهي حقيقة تفرضها القراءة ضمن إحدائيات الزمان والمكان»^(٢).

وأما استمداد الخطاب العلماني والماركسي والحداثي من الاتجاه العقلاني سواء الغربي أو الكلامي فهو ظاهر في كثير من طروحاتهم لاسيما في موقفهم من النص الشرعي حيث يظهر تأليههم للعقل وتقديسهم لمخرجات أهوائهم التي تخالف دلائل النصوص الشرعية، بل إنهم جعلوا للعقل استقلالاً في فرز ما يمكن أخذه من الدين وما يمكن تجاوزه.

(١) نقد النص لعلبي حرب ص ٨٥، ١٠٧-١١٠، ٢٤٣.

(٢) إسلام المجددين ص ٦٠.

يقول عبدالمجيد الشرفي في سياق حديثه عن ختم النبوة: «إن هذا الختم يضع حداً نهائياً لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعياري في السلوك مستحدثين من غير مؤهلاته الذاتية، إنه إيذان بانفتاح عهد جديد في وجه البشرية قاطبة، إنه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيها الإنسان، وقد بلغ سن الرشد إلى من يقوده وإلى من يتكئ عليه في كل صغيرة وكبيرة. وتكون وظيفة نبي الإسلام في هذه الحالة إرشاد الإنسان إلى مسؤوليته الجديدة وتحمله تبعات اختياراته، مثله إذن مثل من أغلق باب بيته - الذي هو بالنسبة إليه بيت النبوة بيت جميع الأنبياء - وختمه من الخارج، فلم يبق سجيناً له، وساح في أرض الله الواسعة، ويكون بذلك قد أذن بحرية الإنسان في أن يسكن البيوت التي يبنها بجهده الخاص، بما يدل عليه عقله، بما يوفره له ذكاؤه، بما تقتضيه مصلحته الفردية والجماعية، بما يحقق إنسانيته ومنزلته السامية في هذا الكون»^(١).

ويذكر محمد حمزة أن الدين لم يعد هو المفسر للأشياء، بل إنه يخضع لما تخضع له أي ظاهرة، وأن الذات الإنسانية هي مصدر المعرفة، وهي المولدة للدلالة، «فلم يعد النص مقدماً على العقل كما كان الشأن قديماً، ولم يعد النص قطعي الدلالة تسليماً لا اختلاف فيه، كما لم تعد الرواية غالباً للعقل أياً كان جموحها ولا معقوليتها. الإسلام الجديد تعبير صريح عن تقدم العقل على النص، بل واستخدام منتجات العقل الإنساني في دراسة الظاهرة الدينية ومنتجاتها الرمزية والمادية»^(٢).

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي ص ٩١.

(٢) إسلام المجددين، محمد حمزة ص ٤٦-٤٧.

وينتقد أركون ما يسميه بالعقل الإسلامي والديني، ويدعو إلى عقل ناقد «عقل تعددي متعدد الأقطاب، متحرك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع شمولي، إنه يهدف إلى مصاحبة أخطاء العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحية حالياً - أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة - من السياجات الدوغمائية المغلقة إلى العقل الجديد الاستطلاعي - أو عقل ما بعد الحداثة -»^(١).

ويتحدث عن هذا العقل الحداثي بقوله: «ينبغي العلم بأنه فيما يخص الحداثة فإن الخيار لم يعد بين القبول بالدين أو رفضه، وإنما الله نفسه أصبح فرضية لا جدوى منها أو لا حاجة إليها كما قال العالم لابلاس لنايليون. في السابق عندما كان الدين مسيطراً كان الخيار يمكن في أن نقبل أو نرفض الانضمام إلى التصور التالي للوجود على هذه الأرض... أما الآن وبعد انتصار الحداثة فلم يعد هذا الشيء ضرورياً، لأننا وكما قلنا أصبحنا قادرين على الاستغناء عن الله إذا شئنا من دون أن يجبرنا أحد على ذلك بالطبع، فالإنسان في عصر الحداثة أصبح يتحمل مسؤولية نفسه وقدره ومصيره بنفسه، أصبح مستقلاً بذاته عن القدرة الفوقية، وذلك بعد أن أحل مخيال التقدم بواسطة العلم محل مخيال النجاة الأبدية في الدار الآخرة بواسطة الدين عن طريق إله محب شفوق رحيم عطوف. ينبغي العلم بأن الإسلام السياسي الراديكالي السائد حالياً جاهل تماماً بالمكتسبات الفكرية الهائلة للعقل الحديث..»^(٢).

(١) الفكر الأصولي لأركون ص ٣٢٨-٣٢٩.

(٢) نحو نقد العقل الإسلامي لأركون ص ٢٦٧، وانظر: هموم مسلم لنضال الصالح ص ١٢٢ -

وهكذا يبلغ الغرور بالعقل ومخرجاته إلى حد إنكار بعض نصوصه والاستهانة بالدين وقضاياه بل إلى حد الاستغناء عن الدين بالعقل.

وقد نسي أولئك أو تناسوا أن العقل مهما بلغ فإنه يبقى محدوداً وقاصراً ومحصوراً بما شاهده وما يقع في حدود إدراكه وتصوراته، ويبقى أن هناك أموراً لا يمكن أن يدركها العقل البشري، وهناك أمور لا تخطر عليه فضلاً عن أن يدركها أو يحيط بها، وقد قال ابن خلدون: «خلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، والله من ورائهم محيط، فأتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك، لأنه من طور فوق أدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال»^(١).

وأما المذهب الماركسي فإن أبرز ما يتميز به ماديته، فالحس هو مصدر المعرفة كما أن التجربة هي الطريق الموصل إلى المعارف في العلوم الطبيعية، ولا يوثق بأي معرفة لا يمكن تطبيقها، وليس هناك معارف ضرورية سابقة^(٢).

وبناء على هذا فقد أنكر الماركسيون كل ما وراء العالم المادي من الغيبات، وسخروا من الإيمان بها. ورفضوا جميع العقائد التي لا يمكن فحصها في عالم الشهادة.

(١) مقدمة ابن خلدون ٤٩٩.

(٢) انظر: مصادر المعرفة للزبيدي ص ٤٦٧-٤٧١.

وقد تبنى هذا المذهب أعداد كثيرة من العرب المعاصرين ، فأعلنوا عداؤهم للدين ، وطبقوا عليه المنهج الماركسي المادي الجدلي والتاريخي ، وخاضوا مواجهات عنيفة وصريحة مع المسلمين ، وبقي هذا المذهب محصوراً في نخب ثقافية وأحزاب سياسية ليس له امتداد في جانبه العقدي الصريح بين عامة المسلمين. ولقد أدرك الماركسيون أنهم بمحاربتهم للدين صراحة ومحاولتهم إلغاءه يصطدمون بفطر الناس ودينهم وواقعهم وحاجاتهم الضرورية ، ولهذا رأوا أن يعملوا على تهميشه وخلخلة عقائد الناس وقناعاتهم ، وتشكيكهم في موروثاتهم من خلال توظيف بعض الآليات والمناهج والمبادئ الماركسية وتبني بعض الفلسفات التي تدعو إلى قطع الصلة بالماضي وإلى إعادة قراءة التراث والنصوص في ضوء تلك الفلسفات بما يجعلها متكيفة مع الواقع وقابلة للتحرك والتطور والتغير بحسب ما يريده قارئها ، بحيث لا تكون عائقاً أمام المشاريع التحديثية ، والرؤية الماركسية.

ويرى النوبهي أن من أخطاء الثورة الشيوعية أنهم لم يقدروا مدى سيطرة الدين على عقول المؤمنين بهم ، وعدم استعدادهم للتنازل عن معتقداتهم الدينية ، ثم يوصي بأن تتجه الجهود إلى إقناع الناس «بألا يتخذوا الدين حجر عثرة يقيمونه أمام كل رأي جديد ومذهب جديد» ، وأن تنتقل «إلى تغيير فهم الناس لماهية الدين ورسالاته في الحياة الإنسانية» ، وتروج النظرية العلمانية^(١).

إن الماركسيين يرون في الماركسية الحقيقة المطلقة ، والمعيار الذي يقاس به القضايا ، حتى إن "صادق العظم" يرى أن الماركسية هي المقياس الوحيد الذي

(١) نحو ثورة دينية للنوبهي ص ١٠٥.

تقاس به حقيقة الآراء والمواقف، بل والوقائع، فما تطابق معها صح وقبل، وإلا رُفض بوصفه خطأ وإثماً أو عبثية وعدمية، أو خفة واستهتاراً، والماركسية في نظره هي العقيدة المصطفوية، فكل ما سبقها من علوم وفلسفات قد مهد لمجيئها، وكل ما لحقها ويلحقها ينبغي أن يكون شارحاً لها، أو تبريراً أو دفاعاً..^(١)

ولهذا فإن قراءتهم للنص الشرعي تعد قراءة أيولوجية، تهدف إلى تزويد مضامينه وإعادة إنتاجه في قوالب ماركسية.

لقد رأى الماركسيون العرب أنهم بهذا يستطيعون أن يسحبوا البساط من علماء الشريعة، وأن يكونوا شركاء وأندادا لهم في تفسير النصوص وتقرير الأحكام، فعملوا على ما يمكن تسميته بمركسة الإسلام حسب نظرهم ومناهجهم بجعل نصوص القرآن الكريم مفتوحة قابلة لجميع القراءات بلا تناهي، غير محكومة بمرجعية تفرز القراءة الصحيحة من غيرها.

يقول تركي الربيعو بعد أن ذكر موقف بعض الماركسيين العرب من التراث: «إن استيعاب التراث يمثل وفي النهاية أيضاً، دعوة سياسية لسحب البساط من قوى وصفت بالرجعية والظلامية وادعت امتلاك التراث، وظل حكراً بيدها لردح طويل من الزمن، هذه القوى الظلامية كما ينعتها الخطاب الماركسي العربي المعاصر تمثل تياراً أيديولوجياً ما زال يسهم في عرقلة تطور الفكر العربي تطوراً متوازناً حيثما نحو العصرية، ويمارس ضرباً من التضيق والحصار على كل فكر عربي حديث ومن هنا جاءت أغلب الدراسات - ونكاد نقول جلها - التي كتبها بحاثة عرب ماركسيون، محكومة بهاجس أيولوجي سياسي محكوم هو الآخر

(١) انظر: نقد النص لعلّي حرب ص ١٣١-١٣٤.

بشواغل ظرفية جامعة، وتهدف إلى سحب البساط من يد القوى التي وصفت بأنها رجعية وظلامية - كما أسلفنا - ولتثبت أيضا وكما يقول أحدهم: إن الماركسية هم الحافظون للتراث والأكثر أمانة له، ليس ذلك فحسب، فكثيرا ما أعلن بعض أعلام الخطاب الماركسي العربي المعاصر بأنهم هم الأبناء البكر الشرعيون لهذا التراث^(١).

وحينما كتب الدكتور محمد عمارة عن التفسير الماركسي للإسلام وناقش أفكار نصر حامد أبو زيد قال: «وذلك هو موقع الدكتور نصر من المادية الماركسية، وبهذه المادية حلل وفسر وأول ثوابت الدين وأمهات الاعتقاد في الإسلام من القرآن إلى النبوة والوحي إلى العقيدة إلى الشريعة، وحتى الموقف من تاريخية النصوص والأحكام التي تنفي عنها الخلود والثبات بتعميم وإطلاق»^(٢).

ويقول الدكتور أحمد الطعان: «إن بعض الماركسيين رأى أنه لا جدوى من إظهار مجابهة صريحة مع الإسلام تؤدي إلى استفزاز ردود فعل مقاومة، فهناك طريقة أكثر جدوى يمكن استثمارها دون استثارة مباشرة، وهي تفريغ الإسلام من مضمونه وإعادة حشوه بمضامين ماركسية»^(٣) ثم ذكر أمثلة على التفسيرات الماركسية لبعض شعائر الإسلام وأحكامه.

يقول أحد الليبراليين: «فكل الليبراليين العرب الجدد كانوا قد تخلوا من خلال قناعاتهم عن خنادق بالية، وقد تحولوا اليوم إلى الليبرالية بعد تجارب

(١) أزمة الخطاب النقدي العربي لتركي الربيعو ص ٩٧.

(٢) التفسير الماركسي للإسلام لمحمد عمارة ص ٤١.

(٣) العلمانيون والقرآن الكريم ص ٦٥٢.

فكرية وسياسية ونضالية مريرة، شيوعية وماركسية وراديكالية واشتراكية، وقومية وبعثية ودينية وطائفية ومذهبية..»^(١).

فالماركسيون رأوا أن الأجدى في محاربة الإسلام «دراسة مصادر هذا الدين، وإعادة تفسيره تفسيراً مادياً بما يتماشى مع العقيدة الماركسية ويخدم أهدافها»^(٢).

إن المطالع لكتابات الداعين إلى إعادة قراءة نصوص الإسلام ليلحظ أن الفلاسفة الأوروبية بأعلامها وقضاياها ومناهجها حاضرة بكثافة في تلك الكتابات، وأنها تعرض مخرجاتها وتمارس مناهجها بشكل اجتراري تبجيلي دون مراعاة للفوارق بين الإسلام وحالة البؤس الديني التي عاشها أولئك الفلاسفة تجاه دينهم المحرف المنسوخ.

ومن أوائل من صرح بهذه التبعية طه حسين حيث قال: «... أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه "ديكارت" للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل... يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به..»^(٣).

ويقول محمد أركون: «ينبغي أن نتقل بعدئذ إلى التحدث عن مرحلة الفلسفة البراغماتية والإنكليزية مع جون لوك، ودافيد هيوم، ثم المرحلة

(١) الليبراليون الجدد لشاكر النابلسي ص ٦٠، والكلام المذكور منسوب لسيار الجميل، وانظر:

ص ٩٩، ١٤٣-١٤٥ من المرجع نفسه.

(٢) الحداثيون العرب للجيلاني ص ١٥٣.

(٣) في الشعر الجاهلي لطف حسين ص ١١-١٢.

النقدية لكانط ، وهيجل ، وماركس ، ونيتشة ، ثم نتقل إلى الفلسفة الظاهراتية "أو الفينومينولوجية" لهوسيرل ، وهي الفلسفة التي أغناها مورييس ميرلوبونتي ، ثم تجيء بعدها مرحلة علوم الإنسان والمجتمع حيث ابتدأت تظهر نجاحات العقل الاستطلاعي الجديد الواعدة بالمستقبل والقابلة للحياة^(١).

فاستمداد أصحاب القراءات المعاصرة لتلك الفلسفات ومحاولة إسقاطها على النصوص الشرعية والأحكام الإسلامية أمر ظاهر في تعاطيهم مع النص الشرعي ومضامينه من خلال التشكيك في ثبوته ، والقول بتاريخيته ، وعدم إطلاق أحكامه ، وزعزعة اليقين بأخباره ، وتسويغ جميع القراءات والتأويلات لألفاظه ، وسيرد أمثلة كثيرة لذلك في ثنايا هذا البحث بإذن الله تعالى.

(١) الفكر الأصولي لأركون ص ١٧٠.

المبحث التاسع

مخرجات الاستشراق

إن المطلع على كتابات المعاصرين من المستهدفين للنص الشرعي والداعين إلى إعادة قراءته ليدرك بجلاء أن كثيراً من مضامينها وآلياتها مستقاة من المنتج الاستشراقي، وهذا ما يصرح به بعضهم ويخفيه آخرون متظاهرين بالاستقلال بالنظر والبحث والنقد. وإن كان الجميع يشيد بالجهود الاستشراقية في هذا الميدان ويمتحن منها.

ولقد احتفت الدوائر الاستشراقية بتلك الشخصيات الناقمة على مصادر الإسلام وشرائعه وتراثه، فعملت على احتضانهم وصناعتهم ودعمهم وتفرغهم لإنجاز بعض المشاريع في المراكز البحثية الاستشراقية، وسخروا لهم العمل في جامعاتهم ومنحهم الجوائز التشجيعية، ونظموا لهم المحاضرات والندوات والمؤتمرات، وغير ذلك مما يكشف الصلة الوثيقة بينهم، ويظهر حرص تلك الدوائر على أن تتم صياغة مخرجات الاستشراق التشكيكية المتعلقة بالإسلام، وتعاد كتابتها بأسماء إسلامية، حتى يكون أدعى لرواجها وتأثيرها في المسلمين، وكان من أبرز تلك الأسماء التي حظيت باهتمام الدوائر الاستشراقية محمد أركون ونصر حامد أبوزيد وعبدالمجيد الشرفي وغيرهم ممن أشادوا بجهود المستشرقين وسوقوها ودعوا للإفادة منها^(١).

يقول محمد أركون «إن تقدم الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر»^(٢).

(١) انظر: القراءات المعاصرة لعبد الولي الشلبي ص ٧٨-٧٩.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل لأركون ص ٧٠، وانظر: ص ٣٩ من المرجع نفسه.

ويمكن تلخيص استمداد القراءات المعاصرة من الحقل الاستشراقي في

جانين:

الأول: في المنهج والآليات.

الثاني: في المحتوى والموضوعات.

أما من حيث المنهج والآليات فقد طبق المستشرقون المنهجية الفيلولوجية التاريخية على القرآن الكريم^(١)، وأخذوا بمناهج اللسانيات والسيمياثيات والإنترولوجيا والبنويات والتفكيكيات، وغير ذلك من مناهج البحث وتحليل الخطاب.

وقد أخذ الخطاب العلماني بتلك الآليات ودعى إلى قراءة النص الشرعي بتلك المناهج الاستشراقية، وأشادوا بأعلام الاستشراق، ودعوا للإفادة من نتائجهم.

يقول هاشم صالح عن المنهج الفيلولوجي: «إن هذه المنهجية قد أثبتت نجاحها وفعاليتها أولاً عندما طبقت على تراث المسيحية، وبالتالي فينبغي أن يكف الأيديولوجيون العرب عن اتهام الاستشراق والقول بأنه يحاول تهديم الإسلام، إذ يطبق المنهج التاريخي عليه»^(٢).

ويقول: «إن القراءة التاريخية للقرآن هي وحدها التي تحررنا من كابوس الأصوليين والمتطرفين المتشددین، وتكشف الأمور على حقيقتها»^(٣).

(١) انظر: الفكر الأصولي لأركون ص ٤٠-٤٤.

(٢) هامش كتاب الفكر الأصولي لأركون ص ٤٥.

(٣) المرجع السابق ص ٥٠.

ويقول محمد أركون: «من المعلوم أن المستشرقين الكبارين غولديزهر وماسينيون كانا قد شقا الطريق أمام هذه البحوث الريادية التي لا بد منها، ولكن هناك تأخراً مريعاً في الجهة الإسلامية عربية كانت أم غير عربية، فالبحوث العلمية الجادة عن القرآن والتراث الإسلامي بمجمله شبه معدومة في الجامعات العربية على عكس الجهة الغربية أو الاستشراقية»^(١).

ويشني أركون على جهود المستشرقين قائلاً: «فإني أحيي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق من أمثال يوليوس فيلها وزين، وهو بيرغريم، وتيودور نولدكه.. كما وينبغي أن نحیی جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال رودي باريت، وريچيس بلاشير، وهاريس بيركلاند...»^(٢).

ويرى أركون «أن كل المسائل الحارقة التي دشنها الاستشراق في بداية القرن العشرين ينبغي أن تستعاد من جديد وتدرس على ضوء التعاليم المستحدثة والاستكشافات المضيئة للعلوم الإنسانية لعلم الألسنيات الضروري جداً لدراسة النصوص المقدسة أو التراثية، ولعلم السيميائيات أو الدلالات اللغوية وغير اللغوية، ولعلم النفس التاريخي الذي ازدهر كثيراً في فرنسا داخل إطار مدرسة الحوليات الشهيرة، وكالنقد الديني، ولعلم الاجتماع الحديث، وكالأنثروبولوجيا أي: علم الإنسان.. كل هذه العلوم ينبغي أن تحيى بمناهجها ومصطلحاتها من أجل تشخيص مشاكل التراث الإسلامي»^(٣).

(١) الهوامل والشوامل لأركون ص ١٦٠.

(٢) الفكر الأصولي لأركون ص ٣٢.

(٣) مقدمة هاشم صالح لكتاب أركون نحو نقد العقل الإسلامي ص ٧-٨.

ويعترف أركون بتطبيقه للمنهجيات الغربية بقوله: «المنهجيات التي أطبقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يطبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوروبي»^(١).

ويقول محمد حمزة: «لا يمكن نكران وجود الاستفادة العديدة والمتنوعة التي غنمها الإسلام الجديد من البحوث الغربية عموماً من حقل الإنسانيات واللسانيات وفي دراسة الظاهرة الدينية بصفة أخص»^(٢).

وأما من حيث المحتوى والموضوعات فإن كثيراً من القضايا التي أثارها الداعون إلى إعادة قراءة النص الشرعي كان قد سبق أن أثارها المستشرقون وخاضوا فيها، وما كان من أصحاب القراءات المعاصرة المنسوين للإسلام إلا القيام بترجمتها وإعادة إنتاجها وصياغتها وتسويقها بأساليب متنوعة.

ولعلي أكتفي هنا بالإشارة إلى مسألة تعدد من أكبر القضايا التي عمل الاستشراق على ترسيخها، وقام تلامذتهم من أبناء المسلمين بترويجها وتببع المتشابهات لتأكيداها، والبحث عن أمثلة للبرهنة وهي: دعوى المستشرقين أن الإسلام دين ملفق مأخوذ عن الديانات والحضارات والأمم السابقة.

ويقول نولدكة الذي كثيراً ما يشيد به أركون: «يستطيع المرء أن يستخلص من كل ذلك أن الإسلام في جوهره دين يقتفي آثار المسيحية أو بعبارة أخرى الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى بلاد العرب كلها»^(٣).

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص ٢٤٧.

(٢) إسلام المجددين ص ٣٢.

(٣) تاريخ القرآن لنولدكة ص ٨.

ويقول هيزيش بكر: «القانون الروماني رُتب ونُظم قبل قيام النبي بدعوته بزمن قليل، وأثره من بعد في الشريعة الإسلامية واضح في كل مسألة، حتى إنه ليكاد يكون لكل مبدأ من مبادئها ما يناظره في القانون الروماني»^(١). وقد قال بهذا عدد من المستشرقين^(٢).

وكان يوحنا الدمشقي قد قال في كتابه "محاورة مع مسلم": «إن القرآن تلفيق للتوراة والإنجيل بمساعدة راهب أريوسي كان يلتقي بمحمد سرّاً»، وقال جولد زيهر: «تبشير النبي العربي ليس إلا مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينية عرفها واستقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثر بها تأثراً عميقاً»، ويرى مونتغمري وات في كتابه "محمد في مكة": «أن عظمة الإسلام تعتمد اعتماداً كبيراً على صهر هذا العنصر "العادات العربية" مع بعض النظريات اليهودية والمسيحية»، وقد ذكروا أمثلة على هذه الدعوى العامة فأرجعوا بعض العقائد إلى اليهودية وزعموا أن الصلاة مأخوذة من اليهودية والنصرانية، وأن الزكاة مأخوذة عن اليهود، والصيام عن النصارى، وشعائر الحج عن العقائد الجاهلية والوثنية عند العرب، ورجم الزاني شريعة يهودية^(٣). وهكذا في أمثلة كثيرة زعموا أنها مستقاة من الديانات والحضارات والعادات

(١) تراث الأوائل في الشرق والغرب لهيزيش ص ١٩٣-١٩٤، عن التأويل الحداثي للتراث ص ١٣٥.

(٢) انظر: القراءات المعاصرة للشلبي ص ٨٣.

(٣) انظر: مفتريات وأخطاء دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية للدكتور خالد القاسم ص ٤١٤/١-٤٣٤، وانظر: عنها الاستشراق بين الموضوعية والانفعال لقاسم السامرائي ص ٥٥، العقيدة والشريعة في الإسلام لجولد زيهر ص ١١-٢١، ومحمد في مكة ص ٥١.

السابقة أو المعاصرة لبداية الإسلام^(١).

(١) مسألة أخذ الإسلام من الديانات السابقة، ووجود تشابه بينها، تكلم فيها كثير من العلماء والباحثين وفندوها، وأوضحوا ما في سياقاتها من التلبيس والتضليل والتوظيف الخاطئ، وحسبنا هنا أن نشير إلى أن جميع الرسائل تشترك في التوحيد والإيمان وأصول الشرائع، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]. وفي الحديث يقول الرسول ﷺ: (الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى، ودينهم واحد) لرواه البخاري (٣٤٤٣)، ومسلم (٢٣٦٥)، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالرسل متفقون في الدين الجامع للأصول الاعتقادية والعملية، فالاعتقادية كالإيمان بالله وبرسله وباليوم الآخر، والعملية كالأعمال العامة المذكورة في الأنعام والأعراف وسورة بني إسرائيل كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام ١٥١]، إلى آخر الآيات الثلاث، وقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبِّيَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] إلى آخر آيات الوصايا.. فهذه الأمور من الدين الذي افتتحت عليه الشرائع [مجموع الفتاوى ١٥/١٥٩-١٦٠].

فالتوافق بين الشرائع موجود كما قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]، وهذا التوافق والتشابه هو دليل صدق الرسالة وصحتها، وإنما يجعل ذلك مطعناً، وعلة للتقص وتترك الاتباع، أعداء الرسل كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا تَنَلَّيْ عَلَيْهِمْ ءَايَتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: ٢٣].

ومع هذا التشابه فإن الإسلام استقل بسرائع ونسخ شرائع، وأنكر ما اشتملت عليه كتب اليهود والنصارى من عقائد باطلة، وبين تحريفهم لها كما قال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يَنُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥]، وكل ما اشتمل عليه القرآن الكريم وكذا السنة النبوية من العقائد والشرائع سواء ما=

وقد تلقف هذه الدعوى ربائب الاستشراق من الداعين إلى إعادة قراءة النصوص الشرعية، وحاولوا تسويقها، متوسلين بمناهج البحث الحديثة، ومتتبعين كل ما يخدم مشروعهم من الغرائب والشواذ والعجائب. فهذا الصادق النيهوم يرى أنه: «منذ مطلع القرن الهجري الأول كان الفقه الإسلامي يتلقى علومه بحماسة كبيرة في مدرسة التوراة»^(١).

ويقول عبدالمجيد الشرفي: «ولقد كانت المعلومات التي تلقاها محمد من حوله واطلع عليها في أسفاره وعن طريق "الأحناف" أو "أهل الكتاب"، مما كان يبلغ إلى مسامع معاصريه من دون أن يولوه أدنى أهمية؛ لأنه خارج عن آفاقهم الذهنية ومشاكلهم، ومن نتائج تأمله الطويل عندما كان ينقطع عن الناس ويتحنث في غار حراء، كان كل ذلك المادة التي تخمرت في ذهنه ووصل بها إلى اليقين»^(٢)، ويرى: «أن النبوة بمعنى تبليغ رسالة من الله كانت ظاهرة يهودية»^(٣).

ويقول الشرفي: «إن الرسالة الجديدة امتداد للرسالات التوحيدية السابقة، تحتوي بالضرورة على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلادي في مكة أولاً، وفي

= كان فيها موافقاً للشرائع السابقة أو ناسخاً لها أو منكرأ على أهلها أو مستقلاً بها إنما هو وحي واجب الإتيان، ليس هو مجرد محاكاة مأخوذة عن الكتب والأمم الأخرى، وقد قال تعالى: «أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْماً وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» [الأنعام: ١١٤].

انظر: مفتريات وأخطاء دائرة المعارف الإسلامية للقاسم ص ٤٤٧-٤٧١، التأويل الحداثي للتراث للسكران ص ١٦١-١٧٦.

(١) الإسلام في الأسر، للصادق النيهوم ص ١١٦.

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص ٣٥.

(٣) المرجع السابق ص ٢٥.

الحجاز والجزيرة ثانياً، وفي منطقة الشرق الأدنى كله ثالثاً، فيما أنها موجهة إلى البشر وإلى أناس بأعيانهم، لا ينتظر منها أن لا تكون على هذا النحو، ومن الواضح أن الحديث عن الجن وعن الهبوط من الجنة وعن دور إبليس والشياطين والملائكة والطوفان وعمر نوح وغير ذلك من الظواهر الميثية، مستمد من تلك العناصر التي تبدو اليوم بعيدة عن المفاهيم والتصورات الحديثة، وكذا الشأن بالنسبة إلى العديد من مظاهر العجيب والغريب التي تزخر بها، والتي لم يعد لها في نفوس معاصرينا الأصداء ذاتها ولا لها في فكرهم الدلالات عينها»^(١).

ويرى أركون أن ما في القرآن الكريم من مفهوم الدين الحق موجود في التوراة والإنجيل^(٢).

ويقول: «فإن الإسلام تأثر بما سبق أو أحاط به بدون شك، والدليل على ذلك أن المعجم اللفظي القرآني يحمل آثاراً عديدة تدل على الاستعارات اللغوية والمفهومية من لغات أخرى عديدة معاصرة للعربية، وكذلك الأمر فيما يخص التأثر بالكتابات والتراثات اليهودية والمسيحية فهذا واضح جداً في القرآن، وقد أثار ذلك اهتمام البحاث الأكاديميين في الغرب باستمرار كما كان متوقعاً؛ لأنه يخص تراثهم الديني والروحي...»^(٣).

وعلى خطى أركون سار هاشم صالح في دعوى أن القرآن تأثر بالتوراة والإنجيل حيث يقول: «وما ذكرناه من أمثلة واستشهادات يدل على أن القرآن

(١) المرجع السابق ص ٤٥.

(٢) انظر: الفكر الأصولي لأركون ص ٢١٥.

(٣) الهوامل والشوامل لأركون ص ٢٢٧.

متأثر أيضاً بالإنجيل وليس فقط بالتوراة»^(١).

ويقرر القمني أن الإسلام استمد معظم شرائعه أوكلها من شرائع العرب قبل الإسلام بعد أن هذب بعضها القليل جداً^(٢).

ويقول هشام جعيط: «إن التأثيرات المسيحية على الخطاب القرآني أهم بكثير من التأثيرات اليهودية في الفترة الملكية عندما ظهر الإسلام وتحددت معاملة الميثافيزيقية والعقدية»^(٣).

وقد أكثر الخطاب العلماني والماركسي والحداثي في قراءاته المعاصرة للنصوص الشرعية وشرائع الإسلام من ربط العقائد والشعائر والأحكام بالديانات المنسوخة والعقائد الوثنية والعادات الجاهلية، محاكاة ومواصلة للنهج الاستشراقي في هذا المجال، بغية ترسيخ دعوى بشرية الإسلام وتلفيقه واستمداده وتأثره في عقيدته وشريعته بما سبقه وعاصره من الأديان والحضارات والعادات والأساطير الجاهلية.

وقد شملت هذه الدعاوى في التأثر والاستمداد عقيدة النبوة وختمها والبعث والحساب والملائكة والصلاة والزكاة والصيام والحج وحد الرجم للزاني وقطع يد السارق، وأحكام الميراث، وما يتعلق بالحجاب وتعدد الزوجات، وأحكام القوامة^(٤).. وغير ذلك.

(١) الإسلام والانغلاق اللاهوتي لهاشم صالح ص ١٦٩.

(٢) انظر: أهل الدين والديمقراطية للقمني ص ٧٩، عن العلمانيون العرب ص ٨٠.

(٣) تاريخية الدعوة المحمدية ص ١٦٢-١٦٣.

(٤) انظر: القراءات المعاصرة للشلبي ص ٨٤-٨٨، الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي ص ٥٩-٩٦، المأزق في الفكر الديني لنضال الصالح، الموروث وأثره في التشريع الإسلامي للبشير المشري، التأثير المسيحي في تفسير القرآن لمصطفى بوهندي.

ومن أبرز مظاهر توظيف الجهود الاستشراقية من قبل الخطابات الناقمة على الدين الداعية لإعادة قراءته ونقده وتمحيصه في ضوء مناهج البحث الحديثة أنها تبنت طروحات المستشرقين الرامية إلى استهداف أصول الإسلام وأسسها، فقد تبنت تلك الخطابات طروحات المستشرقين فيما يتعلق بنظرتهم للوحي وتشكيكهم في الغيبيات، وطعنهم في القرآن الكريم من حيث ثبوت نصه وكماله وحفظه، وكذلك طعنهم في السنة النبوية من حيث مصدريتها وثبوتها، وجهود أئمة الحديث في حفظها ومعرفة رواتها، ومعايير نقد أسانيدھا ومتونها وغير ذلك^(١)، كما سيرد تفصيله في ثنايا هذا البحث بإذن الله تعالى.

والمقصود أن مخرجات الاستشراق كانت من أهم الجذور ومن أبرز مصادر الاستمداد للخطابات المنحرفة التي تستهدف النص الشرعي وتدعو إلى إعادة قراءته، بحيث صار بالإمكان وصف تلك الكتابات بأنها بحوث استشراقية بأسماء إسلامية.

* * * * *

(١) انظر: أقوال المستشرقين في هذه القضايا في "مفتريات وأخطاء دوائر المعارف الإسلامية الاستشراقية" للقاسم، ص ٥٤٥-٦٢٧.

المبحث العاشر

المناهج الغربية في قراءة النص

تعد المناهج الغربية في قراءة النص وتأويله من أبرز الجذور والاستمدادات التي وظفها الحداثيون والماركسيون والعلمانيون في إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه، حيث طبقوا عليه المنهج الهرميوطيقي، وتعاملوا مع نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية باعتبارها نصوصاً عربيةً فحسب، يمكن أن يعاد فهمها وتعاد قراءتها، كما يقرأ أي نص بشري في ضوء المنهج البنيوي أو التفكيكي أو غيرهما.

ولأهمية هذا الموضوع فسيتم الحديث عنه بشيء من التفصيل وإفراد الكلام عليه في الفصل التالي بإذن الله تعالى.

الفصل الثاني:

المناهج الغربية في قراءة النص وأثرها في القراءات المعاصرة المنحرفة للنص الشرعي

وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

المبحث الأول: الهرمنيوطيقا.

المبحث الثاني: البنيوية.

المبحث الثالث: التفكيكية.

المبحث الرابع: نقد الهرمنيوطيقا وتجلياتها.

تقديم

انبهر كثير من الكتاب الذين يتبنون المذاهب والاتجاهات الماركسية والعلمانية والحدائية بما توصلت إليه الفلسفات التأويلية الغربية من مناهج في قراءة النص، وبالطرائق التي تعاملوا بها مع نصوصهم الدينية، ودعا أولئك الكتاب إلى تبني تلك المناهج وإعادة قراءة النصوص الشرعية الإسلامية في ضوء منجزات مناهج البحث الأوروبية، والمدارس الهرمنيوطيقية.

ومن ذلك قول نصر حامد أبوزيد: «لا خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة.. فهي تمكننا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها»^(١).

وقال أيضاً: «وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن»^(٢).

ويقول محمد أركون: «ينبغي لنا إعادة تشكيل علم الربوبية، وعلم ثيولوجيا الوحي، وعلم ثيولوجيا التاريخ، وثيولوجيا الأخلاق، وفلسفة القانون.. الخ، لكي ننجز هذا العمل على نحو مرض نحتاج أولاً إلى تشكيل علم لسانيات حديث للغة العربية، وتشكيل نظرية متماسكة للتأويل، وتشكيل علم

(١) مجلة العربي، عدد ٤٥٠، ص ٦٩ عن النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر

ص ٢٨١ وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم ص ٧٧١.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص ٤٩.

سيمائيات الخطاب الديني»^(١).

ويقول أيضاً: «نعلم أن القرآن يظل مستغلفاً وغير مفهوم حتى بالنسبة للمؤرخين المثقفين الأكثر تخصصاً وتبحراً في العلم، فما بالك بجمهور المؤمنين، ولا أحد يفكر في شرحه أو تفسيره على ضوء المناهج الحديثة من أجل تقريبه من الأذهان والعقول»^(٢).

ويقول علي حرب: «لا يقف ناقد العقل الإسلامي واللوغوس القرآني موقف الإعجاب من ظاهرة الوحي وأعجوبة التنزيل، بل يقوم بعمل الحفر والتفكيك، فيكشف المحجوب، ويتكلم على ما هو مسكوت عنه، ويقرأ القرآن من خلال تاريخيته، موظفاً لذلك أحدث أدوات التحليل والتفكيك»^(٣). وسأعرّف في الصفحات التالية بالهرمنيوطيقا، وأشير إلى أبرز شخصياتها، ومظاهرها ومناهجها فيما يخص قراءة النص، محاولاً تقريب مفاهيمها، وجمع أهم متعلقاتها، مع ذكر بعض الردود عليها بما يتناسب مع مقاصد هذا الكتاب والله المستعان.

(١) فعالية القراءة ص ٢٩١-٢٩٢.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني ص ٥٩.

(٣) نقد النص لعلّي حرب ص ٦٦.

المبحث الأول

الهرمنيوطيقا

هرمنيوطيقا مشتقة من الكلمة اليونانية "Hermý" وتعني القول والتفسير والتأويل وفن الفهم للنصوص ، ولها علاقة بـ«هرمس» اليوناني الذي يعتقدون فيه أنه يتقن لغة الآلهة مما مكنه أن يترجمها وينقل معانيها ومقاصدها إلى البشر. وقد كان بدء ظهور وتداول استخدام الهرمنيوطيقا في دوائر الدراسات اللاهوتية (١٦٥٤م)^(١) ، لاسيما مع ظهور ما يعرف بـ"حركة الإصلاح الديني" ، على يد مارتن لوتر ليتمكن البروتستانت بل كافة الناس من تفسير الكتاب المقدس دون وصاية من سلطة الكنيسة الكاثوليكية ، حتى كانت تعرف الهرمنيوطيقا بـ"نظرية تفسير الكتاب المقدس" ، أو "التأويل الإنجيلي" ، وتعني مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم وتفسير النص الديني ، "الكتاب المقدس" ولاسيما في الأوساط البروتستانتية^(٢) .

ويمكن القول بأن من أهم أسباب تأسيس المناهج والأصول التي وضعت لتفسير الكتاب المقدس وهو ما عرف بـ«الهرمنيوطيقا» هو الخروج من مأزق المضامين العقدية والمعرفية التي اشتملت عليها نصوصهم الدينية والتي تتعارض مع العقل والعلم التجريبي. والعمل على تحييد النص المقدس عندهم ، بما يصفه المسيحي بأنه : «تفكيك وتقويض له وفرض للضرورة عليه ، ولكن التفسير المهرطق ، على الرغم من هرطقته يدعي أنه هو نفسه النص المقدس حتى يتسنى

(١) هذا تاريخ أول كتاب ظهر في هذا المجال بعنوان : "الهرمنيوطيقا" لمؤلفه دان هارو ، انظر :

ظاهرة التأويل الحديثة ص ٦٥ .

(٢) ينظر : فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا ص ٢٤ ، ٦٨ .

له أن يحل محله. أي: أنها مؤامرة تتم من الداخل باسم التفسير، وهي في واقع الأمر تقويض: إنها فرض اللامعنى بوصفه المعنى، وفرض الظلام بوصفه النور، وفرض الهرطقة بوصفها الشريعة، إنها عملية قلب كامل للمعنى تتم بهدوء ومن خلال الخديعة»^(١).

وقد «كان لنشأة المذهب العقلي متزامناً معه ظهور فقه اللغة الكلاسيكي في القرن الثامن عشر، أثر عميق على تأويل الكتاب المقدس، حيث نشأ المنهج التاريخي النقدي في اللاهوت، وأكدت المدرسة اللغوية والمدرسة التاريخية في التفسير أن المناهج التأويلية السارية على الكتاب المقدس هي بعينها السارية على سواء من الكتب، وأن المعنى اللفظي في الكتاب المقدس يجب أن يتحدد بنفس الطريقة التي يتحدد بها بقية الكتب. ومع ظهور المذهب العقلي أحس المفسرون أن من واجبهم بذل ما في وسعهم للتغلب على الأحكام المسبقة.

يقول سبينوزا في "رسالة في اللاهوت والسياسة": «ليس لتفسير الكتاب المقدس معيار آخر غير ضياء العقل الذي يعم كل شيء».

وقد أدى هذا التحدي إلى "عقلنة المقولات الإنجيلية"، ومن ثم ذهب مفسرو الكتاب المقدس إلى ضرورة تأسيس فهم تاريخي يمكنه أن يدرك روح العمل ويترجمها إلى ألفاظ يقبلها العقل المستنير، ووفقاً لتطور التأويل الإنجيلي فقد ألزم المفسرون أنفسهم بمعرفة السياق التاريخي لروايات الإنجيل، وأصبح على المفسر أن يكون قادراً على الحديث عن موضوعات الكتاب المقدس الآن وفقاً لمقتضيات التغير الزمني، وبالطريقة التي تلائم أشخاصاً غيرهم مختلفين في الأحوال وظروف المعيشة»^(٢).

(١) الحداثة وما بعد الحداثة لعبد الوهاب المسيري ص ١٤٠.

(٢) فهم الفهم ص ٦٩-٧١ باختصار، وانظر: رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا ص ٣٥٥-٣٦٥.

ويتحدث حسن حنفي عن منهج التفسير عند اسبينوزا فيقول: «والتفسير ليس حكراً على فرد معين، أو على سلطة بعينها، بل لكل فرد الحرية المطلقة في أن يفسر كما يشاء، وفي أن يؤمن وأن يتصور العقائد كما يريد، وفي أن يفسر الكتاب على مستوى فهمه، إذ إن الكتاب نفسه قد دون على مستوى فهم العامة... وبناء على ذلك لا يحق لنا اتهام مؤسسي الفرق الدينية بالكفر، إذ هم كيفوا الكتاب حسب عقائدهم الخاصة»^(١).

وأن العقيدة المسيحية وضعت أساساً لكنيسة معينة^(٢)، و«أن قراءة الكتب المقدسة نفسها أو الإبانة عن محتواها إنما الغاية الأخيرة منها هي أن تحسن من بني الإنسان فتجعلهم أفضل حالاً، أما الجانب التاريخي، والذي لا يساهم في شيء هنا، إذ هو في ذاته شيء سواء لا ينبغي الاكتراث بها، فإنه يمكن للمرء أن يسلك إزاءه كما يريد، فالإيمان التاريخي هو ميت في ذات نفسه»^(٣).

ف"كانت" يرى أن الكتب المقدسة ينبغي أن تقرأ ويتم تأويلها بما يخدم حال الإنسان ويحسن واقعه، ويتوافق مع عقله ومعارفه، وأما الإيمان التاريخي الذي اشتملت عليه هذه الكتب، فيرى أنه إيمان ميت لا ينبغي الاكتراث به.

ويقرر "كانت" أن الإيمان الكنسي والكتاب المقدس قائم على الكنيسة. ويرى الفيلسوف الأميركي جوزايا رويس (١٩١٦م) أن ما يوجد من تناقض واختلاف بين أصل المسيحية والعلم والواقع لا بد من تفسيره بكون تلك العقائد والأخبار من باب الرمز والوهم والصور المجازية، أو أن يتم تلقيها مع عدم السماح بالخوض فيها.

(١) مقدمة حنفي لرسالة اسبينوزا في اللاهوت والسياسة ص ٣٦.

(٢) انظر: الدين في حدود مجرد العقل لكانت ص ٢٥٨.

(٣) المرجع السابق ص ١٨٨، وانظر: المرجع نفسه ص ١٨٥-٢٠٥.

ويرى أن «أقوال بولس عن شخص وعمل المسيح والصلب والموت والبعث وأنه لا حياة ولا نجاة بدون المسيحية، فلا بد من تأويلها؛ لأن عالم بولس الذي وضع فيه هذه الصورة للخلاص لم يعد قائماً، وإذا كان لا بد من فهم كلماته عن الملائكة والشياطين.. لا بد من اعتبارها مجرد رموز أو علامات وأنها بحاجة إلى تأويل»^(١).

وقد مرت الهرمنيوطيقا عبر تاريخها بتطورات ومراحل بحسب فلاسفتها وأعلامها وتنوع مناهجهم، مما جعل تناول الباحثين لتطور هذا المصطلح، وتقسيم مراحلها وتسميتها يتنوع بحسب ما يتوصل إليه كل باحث من مقارنة تكشف تجليات كل مرحلة.

ولعل من أشهر التقسيمات التاريخية لمراحل الهرمنيوطيقا وتسمياتها ما يلي:

أولاً: الهرمنيوطيقا الكلاسيكية:

وهي ما سبق الحديث عنه في نشأة هذا المصطلح مع ما يسمى بـ«حركة الإصلاح الديني» من القرن السادس عشر إلى الثامن عشر الميلادي. ويتركز مفهوم الهرمنيوطيقا في هذه المرحلة على: "القواعد والمناهج اللازمة لتفسير الكتاب المقدس".

ثانياً: الهرمنيوطيقا الرومانسية:

اتسمت مرحلة الهرمنيوطيقا الرومانسية بوضع الشروط والقوانين التي على ضوئها تفهم النصوص، وهناك تداخل بينها وبين الكلاسيكية. ومن أبرز أعلامها الألمان:

١. فريدريك شلاير ماخر (١٧٦٨م - ١٨٣٤م).

٢. فيلهلم دلتاي (١٨٨٣م - ١٩١١م).

(١) فلسفة الدين عند جوزايا رويس للدكتور أحمد الأنصاري ص ٢٦٤.

- أما شلاير ماخر فهو المؤسس للتأويلية الحديثة ، وقد عمل على إقرار أسس وضوابط عملية التفسير والتأويل أو ما يعرف بـ "فن الفهم" : لتجنب سوء الفهم.

ويمكن تلخيص أهم خصائص منهجه بما يلي :

- (١) أنه نقل الهرمنيوطيقا من كونها خاصة بحقل دراسات الكتاب المقدس والنصوص الدينية لجعلها عامة في سائر النصوص ، ولذا يعد هو المؤسس الفعلي للهرمنيوطيقا العامة التي تعنى بفن الفهم لأي قول لغوي على الإطلاق.
- (٢) يرى شلاير ماخر أن المعنى كامن في النص ، وأن على القارئ المفسر البحث عنه وفهمه كما فهمه مؤلفه أو أحسن من فهم مؤلفه ، فهو يرى أن للنص معنى نهائياً ، وهذا المعنى النهائي الكامن في النص هو ما يقصده المؤلف.
- (٣) يرى شلاير ماخر محورية "المؤلف" وأهمية "قصد المؤلف" للتوصل إلى معنى النص ، وهذا لا يتم إلا بالتعرف على فكرة المؤلف ونفسيته ومشاعره وكيفية استخدامه للألفاظ ، وإيداع قصده فيها ، وكذا التعرف على الظروف الثقافية والحضارية للمؤلف ، مع ما يصاحب ذلك من الحدس والتنبؤ بقصد المؤلف وفكره الذاتي للتوصل إلى قصده من النص^(١).
- (٤) إنه مع القول بإمكان الوصول لحقيقة المراد من النص والفهم الموضوعي له فإن هذا لا يمنع من نقصان الفهم وإمكان ظهور سوء الفهم لتقصير المؤول (القاري) في البحث وتطبيق الشروط.

(١) ينظر: فهم الفهم ص ٩٧-١١٢ ، ظاهر التأويل الحديثة ص ٧١-٧٢ ، مغالبة القراءة ص ١٧٥ ، إشكاليات القراءة نصر حامد أبوزيد ص ٢٠-٢٣.

- وأما فيلهلم ديلتاي فقد أكد ما قرره شلاير ماخر من وجود معنى معين ونهائي ، وكذا اهتمامه بقصد المؤلف الذي يستلزم التعرف عليه إحياء تجربة المؤلف وفضائه.

وقد بذل ديلتاي جهده في سبيل الوصول لمنهج عام يختص بدراسة العلوم الإنسانية ، سواء الفنية أو الفلسفية والحقوقية والدينية والتاريخية يصل من خلاله للفهم الموضوعي لهذه العلوم بمنهج يختلف عن المنهج التجريبي المستخدم في العلوم الطبيعية الذي يسعى أصحابه لتطبيقه في العلوم التاريخية والإنسانية.

كما أن ديلتاي يضع تأويل النص في سياق تاريخية الفهم الذاتي للإنسان ، لأن المرء يجب أن يفهم الموضوع في أفق زمانيته هو ومن موقعه هو في التاريخ. فالمعنى عند ديلتاي يقوم على مجموعة من العلاقات تبدأ بتجربتنا الذاتية في لحظة معينة من التاريخ تحدد لنا المعنى الذي نفهمه من النص في هذه اللحظة من الزمن ، ولكن تجربتنا نفسها تتغير وتكتسب أبعاداً جديدة من خلال الآفاق الجديدة من الاحتمالات التي يفتحها لنا النص ، وهذه التجربة قد تغير مرة أخرى من فهمنا للنص نفسه^(١).

ثالثاً: الهرمنيوطيقا الفلسفية:

عند الحديث عن الهرمنيوطيقا الفلسفية لا بد من الإشارة إلى أبرز شخصيتين تنسبان لهذه المرحلة وكان لهما الأثر الكبير في صياغة خصائصها وهما الألمانان :

(١) ينظر: فهم الفهم ص ١١٤-١١٥ ، إشكاليات القراءة لأبي زيد ص ٢٣-٣٠ ، ظاهرة التأويل الحديثة ص ٧٢-٧٥.

١. مارتن هدر (١٨٨٩م-١٩٧٦م).

٢. هانز جورج جادير (١٩٠٠م-٢٠٠٢م).

وإذا كان هدر هو المؤسس الحقيقي للتأويلية الفلسفية، فإن تلميذه جادير يعد هو المعق والمظهر والمطور لأفكار أستاذه.

ويمكن تلخيص أبرز معالم ما جاء به فيما يتعلق بفهم النص وتأويله بما

يلي:

(١) أن النص له وجود مستقل عن مؤلفه، فلا أهمية لقصد المؤلف أو فهم عصره - كما عند الرومانسية - وإنما المهم قراءة الآخرين حسب معلوماتهم المسبقة عن مضمون النص وتوقعاتهم وأسئلتهم للنص.

(٢) عملية تأويل النص وفهمه تتم بتفاعل بين القارئ والنص.

(٣) الحقيقة غير ثابتة بل تتغير من جيل لآخر، بل ومن قارئ لآخر، طبقاً لتغير أفق تلقي العمل الفني وتنوع التجارب الذاتية للمتلقين في كل زمان ومكان، فالظروف التاريخية هي التي تحدد نوعية الفهم والإدراك للنص، وكل فهم هو فهم تاريخي وعلى هذا فجميع التفسيرات صحيحة وحق مع ما فيها من تناقضات، وليس هناك معيار لتقويم الصحيح من الخطأ؛ لأنها كلها خاضعة لقبليات المفسر وآرائه، فلا مسوغ لنقد أي تفسير من التفسيرات المتناقضة للنص الواحد؛ لأنه لا يوجد معنى نهائي للنص بل هناك تأويلات غير متناهية للنص وهو يقبلها كلها رغم اختلافها.

(٤) أن للنص معنى أوسع من فهم المؤلف وقصده، وفهم المؤلف يعد إحدى القراءات في النص، ويمكن أن تكون هناك قراءات أخرى وتفسيرات أخرى؛

لأن في النص طاقة كامنة تستوعب التعددية في فهمه وتأويله ولا ترجيح لتأويل على تأويل آخر^(١).

ويقرب من ذلك الرمزية عند بول ريكور (١٩١٣م - ٢٠٠٥م) الذي أثبت الدلالة الأصلية للنص.

فهو يربط النص بالكاتب، ويؤكد في نفس الوقت استقلاله من حيث المعنى، وتصبح مهمة المفسر هي النفاذ إلى عالم النص وحل مستويات المعنى الكامن فيه، الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي، المباشر وغير المباشر.

لقد كان لتركيز ريكور على استقلال المعنى في النص وتعدد مستوياته، مع التسليم بعلاقته بمؤلفه أثره في نظريته في التفسير^(٢).

يقول نصر حامد أبوزيد: «وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر - من خلال ظروفه - للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني»^(٣).

(١) انظر: فهم الفهم ص ٢٣٨-٢٧١، ٣١٢-٣٥١، فعالية القراءة ١٨٥-١٨٧، ظاهرة التأويل الحديثة ص ٧٥-٨١، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ص ٢٥٩-٢٦١.

(٢) إشكاليات القراءة لأبي زيد ص ٤٦-٤٧.

(٣) إشكاليات القراءة لأبي زيد ص ٤٩.

ويصف محمد عمارة الهرمنيوطيقا بأنها تعد: «إعلاناً عن موت المؤلف والمتكلم، وإلغاء لمقاصد المؤلف والمتكلم، وإحلالاً "للدلالة" التي هي الفهم الذاتي للقارئ، محل "المعنى" الذي قصد المبدع إلى إبداعه في النص، والحكم على النص ومعانيه بالتاريخية والنسبية، أي: جعل التطور التاريخي إلغاء لمعاني هذا النص وأحكامه ومقاصد مبدعة، وإحلال "القارئ" محل "المؤلف"، وجعل هذا القارئ هو "منتج النص"، وفتح الأبواب لتعدد الدلالات بتعدد القراء للنص الواحد، الذي غدا - في هذه الهرمنيوطيقا - متعددًا بتعدد القراء، الأمر الذي جعل الثبات واليقين في مقاصد المؤلفين والمتكلمين أثراً بعد عين، ولقد طبقت الهرمنيوطيقا هذا المنهج في قراءة النصوص على كل ألوان النصوص، الدينية منها والبشرية، ولم تميز في النص المؤول بين "محكم" لا يقبل التأويل، وبين "متشابه" يقبل التأويل، كما لم تضع من الضوابط للتأويل ما ينقذ ثوابت المعاني والقيم والأحكام والعقائد من هذا الاجتياح الهرمنيوطيقي لمعاني النصوص»^(١).

* * * * *

(١) قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي لمحمد عمارة ص ١٤.

المبحث الثاني

البنوية

البنوية هي منهج يهدف إلى الكشف عن بنية الفكر، وإلى معرفة طبيعة العلاقة التي تسود هذا العالم الكلي وتحدد نظامه، فهي تبحث في العلاقة بين الأشياء، وفي القوانين الشاملة التي تتحكم في العلاقات بين العناصر والأشياء الفردية، مستفيدة من علم اللغة ونظامها.

فالبنويون يركزون على العلاقات التي تنشأ داخل البنية لا على العناصر المفردة المكونة لهذه البنية، والبنوية تؤكد على النظرة الكلية للظواهر، وعلى معرفة ترابط أجزاء الشيء بدلاً من التركيز على ماهيته.

فلسفة البنوية تعنى مجموعة من التصورات الفكرية، وتتبنى أسس المنهج العلمي التجريبي باتباع مبدأ الكلية والشمولية في النظر إلى ظواهر الوجود. وهي في أساسها الفلسفي لا تخص المجال اللساني، ولكنها وظفت المجال اللساني واللغوي للبحث في سائر العلوم والمعرفة الإنسانية، ثم تبلورت في ميدان البحث اللغوي والنقد الأدبي.

ومن أهم الشخصيات التي أسهمت في تأسيس المنهج البنوي:

- فرديناند دي سوسير (١٨٧٥-١٩١٣م) في المجال اللغوي.

- كلود ليفي ستروس، ولوي التوسير في علم الاجتماع.

- ميشال فوكو (١٩٢٦م - ١٩٨٤م)، وجاك لاكان في علم النفس.

- رولان بارت (١٩١٥م - ١٩٨٠م)، وهو الذي ألف كتاب "موت

المؤلف" وأشار إلى أن اللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف.

ومن أقواله في ذلك: «لقد مات المؤلف بوصفه مؤسسة، واختفى شخصه المدني والانفعالي، والمكون للسيرة، كما أن ملكيته قد انتهت، ولذا فإنه لم يعد في مقدوره أن يمارس على عمله تلك الأبوة الرائعة..»^(١).

ويقول أيضاً: «موت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القارئ»^(٢).

ومن أهتم بالبنوية بول ريكور (١٩١٣م-٢٠٠٥م) الذي اشتهر بنظريته في التفسير الرمزي، الذي يثبت فيه دلالة النص الأصلية مع اشتماله على دلالات وعلامات رمزية تفتح للقارئ تأويلات أخرى غير ما يظهر من النص، ويقرب من ذلك نظرية (هيرش) في ثبوت المعنى وتغير المغزى الذي يتجدد بحسب التغير الزمني واختلاف طبيعة القراءة والتلقي^(٣).

ويلحظ أن كثيراً من البنيويين تخلّى عنها ونقدها، ومن أبرزهم ميشيل فوكو ورولان بارت.

والذي يهمننا من البنيوية هو التعرف على موقفها من النص والمعنى، ويتلخص ذلك فيما يلي:

(١) النظر إلى النص باعتباره بنية متماسكة منتظمة، وهو مكتف بنفسه غير محتاج في فهمه إلى شيء من خارجه، لا من سيرة المؤلف وقصده، ولا من الملابسات التاريخية والاجتماعية والعقدية المحيطة به، ولهذا رفعوا شعار "سلطة النص، و"موت المؤلف".

(١) لذة النص لرولان بارت ص ٥٦.

(٢) هسهسة اللغة لرولان بارت ص ٨٣.

(٣) انظر: النص القرآني للريسوني ص ٢٦١-٢٦٣.

(٢) النص - عند البنيويين - مغلق ونهائي وله مركز ثابت ، أي معنى رئيس وفكرة عامة ، وهو محتمل لدلالات وتفسيرات كثيرة ، وغني بالتأويلات والقراءات المتنوعة المرتبطة بمركز النص وأساسه .

فالنص عندهم ينزع إلى الإنسجام والتناسق ، وله نظامه الخاص المنضبط ، وعلى القارئ أن يكتشف بنية النص المتمثلة في مجموعة أنساق ، ليدرك أبعاد النص ، ومن ثم يسعى إلى التوفيق بين ما قد يبدو فيه من التناقض والتضاد .
ويلحظ أن البنيويين لما نادوا بموت المؤلف ، جعلوا القارئ والناقد مكانه^(١) .

* * * * *

(١) انظر: منهاج النقد الأدبي الحديث ص ١١٨-١٤٢ ، دليل الناقد الأدبي ص ٦٧-٧٥ ،

والمرايا المحدبة ص ١٧٧-٢٩٠ .

المبحث الثالث

التفكيكية

تعد التفكيكية إحدى تجليات ما بعد البنيوية، ويمكن القول بأن البنيوية مهدت لظهور التفكيكية، فنجد سوسير - البنيوي - يقول: «إنه لا توجد علاقة بالضرورة بين الدال والمدلول».

وكثير من التفكيكين خرجوا من عباءة البنيويين؛ لأن غالبهم بدأوا حياتهم بنيويين، وحينما فشل المشروع البنيوي توردوا عليه وتحولوا عنه. وإذا كانت البنيوية قد رفعت شعار "سلطة النص" فإن التفكيكية رفعت شعار "سلطة القارئ أو القراءة".

ويمكن تلخيص أهم مبادئ التفكيك التي تهمننا بما يلي:

(١) غياب المركز الثابت للنص، فلا وجود لمعنى ثابت يمكن الانطلاق منه لتقديم تفسير معتمد، أو قراءة موثوق بها، أو حتى عدد معين من التفسيرات والقراءات للنص، بل إن ما هو مركزي وجوهري في قراءة "ما" يصبح هامشياً في قراءة أو قراءات أخرى.

وفي ظل غياب مركز النص فإن التفكيك لا يتحدث عن تعدد القراءات للنص الواحد كما عند البنيوية، بل يذهب إلى "لا نهائية القراءات".

فليس للنص معنى مطلق، بل إن المعنى يتغير حسب اللحظات التاريخية. «ولا نهائية التأويل سواء كانت راجعة إلى أساس التناس أو موت المؤلف، أو ظروف المتلقي، أو فجوات النص، هي امتداد طبيعي للقول بمبادئ الهرمنيوطيقا، والتي كانت نتيجة التحول من المعنى إلى الفهم في مجال النصوص، والتي أبرز فيها القارئ على حساب تهميش المؤلف»^(١).

(١) ظاهرة التأويل الحديثة ص ١٠٧.

(٢) النص عند التفكيكية ناقص، وملئ بالفجوات والفراغات، ومشمتمل على عناصر تمزق وتناقض وتنافر، ويستحيل وجود نص متكامل متجانس. ومهمة القارئ اكتشاف ذلك كله، والقيام بملء الفراغات، واستغلال التناقضات، وتجاوز المعاني الظاهرة إلى اكتشاف معان أخرى مسكوت عنها تتناقض مع ما يظهر من معنى النص، تجعل هذا الظاهر موضع تساؤل وشك. فالنقد التفكيكي «يحاول أن يكشف التوترات والتناقضات داخل النص، وتعددية المعنى والانفتاح الكامل، بحيث يفقد النص حدوده الثابتة، ويصبح جزءاً من الصيرورة ولعب الدوال، ومن ثم تختفي الثنائيات والأصول الثابتة والحقيقة والميتافيزيقا، فالتفكيكية هي إحدى التبديلات العديدة للمادية الجديدة واللاعقلانية السائلة»^(١).

(٣) سلطة المعنى - عند التفكيكيين - بيد القارئ فقط، وليس للمؤلف ولا للعلامة أو النسق أو اللغة أي أثر في تحديد المعنى، والقارئ وحده هو الذي يملك سلطة مطلقة لاكتشاف المعنى وتفسير النص، بل لإعادة كتابة النص - أي تفسيره - بالطريقة التي يراها، وفي هذا السياق يقرر المنهج التفكيكي أن كل قراءة إساءة لقراءة قبلها، وكل قراءة تفكيك وتدمير للقراءات التقليدية السابقة. أي: أن كل قراءة للنص تعد قراءة صحيحة إلى أن تفكك القراءة نفسها بنفسها، أو تجيء قراءة أخرى تفككها لتصبح إساءة قراءة، فالقراءة التفكيكية هي إعادة كتابة للنص وإنتاج معان جديدة وليست تكراراً أو اكتشافاً لمعان موجودة في النص.

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري ص ١١٥.

ومما يؤثر في تحديد المعنى عند التفكيكيين أفق القارئ وتوقعاته وثقافته وتعليمه وتربيته.

«لقد أصبح النص إشارات، وعلامات، ودوالاً، لا تنضبط لظاهر اللغة، وحدّ المعجم، وإنما تنقاد للطاقة التخيلية الإيمائية التي يستنفرها ذهن المتلقي لتعميق إبداعية القراءة، وكأن النص طفل مشرد تائه يبحث عن أب راع، وكافل رحيم، وليس هذا الأب، وذاك الكافل إلا القارئ المبدع، والمؤول الناضج الذي يجيد "اللعب الحر باللغة" على حد تعبير التفكيكيين»^(١).

٤) التفكيك منهج قائم على النسبية والتشظي والتفتت وانعدام اليقين المتمثل في رفض الثوابت، ورفض الثنائيات كالخير والشر، والأعلى والأدنى.. والتشكيك فيها وافتراض وجود استثناءات في كل شيء. إنه منهج قائم على الشك الفلسفي، فليس هناك شيء ثابت أو يقيني أو مؤكد، وليست هناك مرجعية فكرية أو عقدية، كل شيء قابل للنقض والفك وإعادة البناء^(٢).

«إن التفكيكية تغذت من روافد الفلسفة العدمية والهدمية، وتسلحت بمنهج الشك المستأسد في الثقافة الغربية، ولاسيما بعد إخفاق العلم في تحصيل اليقينيات، وانتشال الإنسان من وهدة الإحباط والقنوط. وإذا كانت البنيوية قد اغتالت صاحب النص، وأنزلت القارئ منزله، فإن التفكيكية اغتالت النص وصاحبه معاً في رمية واحدة»^(٣).

(١) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، للريسوني ص ٢٦٦.

(٢) انظر: المرايا المحدبة ص ٥٥، ٣٠٢-٣٣٤، مناهج النقد الأدبي ص ١٨٧-١٩٨.

(٣) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، للريسوني ص ٣٩٠.

من أهم الشخصيات التي أسهمت في تأسيس التفكيك :

- جاك دريدا الفرنسي اليساري (١٩٣٠ - ٢٠٠٤م)، وهو أشهرهم ويعد المنظر الحقيقي للتفكيك.

- رولاند بارت بعد تحوله عن البنيوية.

- ميشيل فوكو الذي ناصر البنيوية ثم تحول حتى صار معدوداً في شخصيات ما بعد البنيوية "التفكيكية".

- ومن لهم إسهام أيضاً بول دي مان، وجفري هارتمان، وهيلز ميلر.

المقارنة بين البنيوية والتفكيكية:

هناك تداخل وتوافق في كثير من المبادئ بين البنيوية والتفكيكية، مما جعل بعض الباحثين يعدُّ التفكيكية صورة مطورة للبنيوية، ولعل من أسباب ذلك وجود شخصيات أسهمت في كلا المدرستين، مثل رولاند بارت، بينما يرى آخرون أن التفكيكية قامت على أنقاض البنيوية لوجود فروق جوهرية بينهما. وعلى أي حال فإنه بتأمل مبادئ كل منهما يمكن الخروج بالمقارنة التالية: تتفق البنيوية والتفكيكية فيما يلي.

(١) نظرية "موت المؤلف" أي انقطاع العلاقة بين النص ومنشئه بمجرد انتهائه منه، فليس هناك أي اعتبار للقائل عند النظر في النص.

(٢) إلغاء النظر إلى قصد المؤلف وقرائن الحال والسياقات التاريخية ونحو ذلك من الملابس الخارجية التي تعين في تحديد المعنى المراد من النص.

وتختلف البنيوية عن التفكيكية فيما يلي :

(١) البنيوية تفترض مركزاً في النص ومعنى تدور في فلكه التأويلات المتعددة.

أما التفكيكية فتلغي المركز الثابت للنص، فليس للنص معنى محدداً يمكن أن يكون معياراً لمعرفة القراءات والتأويلات الصحيحة من غير الصحيحة.

(٢) البنيوية تقول بتعدد القراءات في ضوء مركز النص ، والتفكيكية تقول بـ"لا نهائية القراءات" وبعدم إمكان الحكم على أي قراءة بكونها الصحيحة أو الأفضل ، أو الباطلة ، بل كل قراءة تملك مشروعيتها واعتبارها بحسب ما يضعه القارئ من معنى صادر عن تخيله وتوقعه وحده واجتهاده.

(٣) البنيوية ترفع شعار "سلطة النص" ، والتفكيكية ترفع شعار "سلطة القارئ"^(١).

* * * * *

(١) انظر: المرايا المحدثه ص ٥٧ ، ٣٣٤ ، ٣٩٧ ، مناهج النقد الأدبي ص ١٨٦-١٩١.

المبحث الرابع

نقد الهرمنيوطيقا وتجلياتها

نشأت الهرمنيوطيقا - كما سبق معنا - في حقل الدراسات اللاهوتية، وتم تداولها تحديداً فيما يتعلق بتأويل الكتاب المقدس والنصوص الدينية عند اليهود والنصارى للخروج بمقاربة تزيج التناقض بين مضامين الكتاب المقدس عندهم وما توصل إليه العقل البشري من علوم ومعارف، وتفسح المجال للعلم التجريبي بعيداً عن وصاية رجال الدين الذين يحتكرون حق تفسير الكتاب المقدس بما يعيق السباق المدني، ويهدد أصحاب المكتشفات العلمية بالطرد والحرمان والملاحقة.

فالهرمنيوطيقا بمراحلها ومظاهرها التي انتهت إلى البنيوية والتفكيكية إنما تعكس أزمة التعامل والمواءمة بين النصوص الدينية عند الغرب الأوروبي والمعارف الإنسانية، والتي بدأت منذ ما عرف بـ "حركة الإصلاح الديني" على يد مارتن لوتر وما واجهته من تسلط كنسي ونصوص دينية تتضمن عقائد فاسدة، وقضايا مكذوبة، ومناهج منحرفة تتعارض مع العقل والواقع بحكم ما دخل فيها من التحريف والزيادة والنقص، مما جعلها تنسب إلى أصحابها الذين كتبوها أو قالوها ولا تنسب إلى الله تعالى أو إلى رسله حقيقية.

فكان أمامهم أحد طريقين:

إما التكذيب بهذه النصوص ورفض الدين، والاتجاه إلى الإلحاد.
وإما إعادة النظر في التعامل مع تلك النصوص، وفهمها وتأويلها بطريقة تسلبها حقيقتها وتحنطها وتقصّيها عن الواقع.

وهذا الاتجاه الأخير هو الذي أخذ به الأكثر، ونادوا بالعلمانية التي تقصي الدين عن الحياة، وتتعامل مع النصوص الدينية بطريقة تجعلها غير مؤثرة ولا موجهة للحياة.

فالهرمنيوطيقا حتى بعد تعميمها على يد شلاير ماخر باعتبارها منهجاً لفهم سائر النصوص، وما انتهت إليه من البنيوية والتفكيكية، تعد إحدى تجليات الحالة الأوروبية والأمريكية وما يسود فيها من مناهج ومذاهب كالماركسية والفلسفة الوضعية الإلحادية ومنهج الشك الديكارتي وغير ذلك، ليس في مجال قراءة النصوص فحسب، بل في سائر حقول البحث العلمي وشؤون الحياة.

ولذا فإن محاولة تطبيق تلك المناهج على النصوص الشرعية - من القرآن الكريم والسنة المطهرة - وتعميمها على الحالة الإسلامية يتعارض مع شروط البحث العلمي فضلاً عن مخالفته للشرعية الإسلامية؛ ذلك أن النص الشرعي في الإسلام يختلف عن النصوص الدينية اليهودية والنصرانية في أمور كثيرة يستحيل معها أن يتم النظر إليها ومعاملتها جميعاً بطريقة واحدة.

(١) فالقرآن الكريم يتميز بقطعية ثبوته ونسبته إلى قائله وهو الله تعالى، الذي تعهد بحفظه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وكذلك الأحاديث النبوية المتواترة، وما احتفت به القرائن من أحاديث الآحاد كلها يقطع بثبوتها ونسبتها إلى قائلها وهو رسول الله ﷺ، وهي المينة للقرآن الكريم، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ١٤٤]، وحفظ القرآن مستلزم لحفظ بيانه.

بخلاف النصوص الدينية عند اليهود والنصارى التي تعاقب عليها الكتب والمترجمون عبر القرون وضاعت نسخها الأصلية، ودخلها التحريف والتبديل والتناقض، حتى أصبحت مشكلة تؤرق أتباعها وتخرجهم أمام الآخرين.

(٢) أن النصوص الشرعية الإسلامية تضمنت العقيدة الصحيحة المتوافقة مع الفطرة الإنسانية السليمة.

بخلاف النصوص الدينية عند اليهود والنصارى التي ملئت بعقائد التنقص للرب تعالى والنيل من مقام النبوة، والمخالفة للفطرة السليمة.

(٣) أن النصوص الشرعية الإسلامية تتوافق مع العقل السليم والواقع فليس فيها ما يتعارض مع القواطع العقلية ولا مع المشاهدات الحسية.

بخلاف النصوص الدينية عند اليهود والنصارى ففيها ما يعارض العقول ويخالف الواقع.

(٤) أن الكنيسة ورجال الدين "الإكليروس" كانوا يحتكرون حق تفسير النصوص الدينية، فلا يحق لأحد غيرهم أن يتناولها أو يحاول فهمها بمفرده، ولا أن يطرح تساؤلات عن مضامينها العقدية الفاسدة.

بخلاف الواقع الإسلامي، فنصوص الكتاب والسنة واضحة، وكل مسلم مدعو لتدبر كتاب الله تعالى كما قال عز وجل: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ١٢٩]، كما أن التوجيهات النبوية تحث المسلمين على طلب العلم والتفقه في الدين ووعي السنة النبوية كما في الحديث: أن رسول الله ﷺ قال: (نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)^(١)، وقال أيضاً: (من يرد الله به خيراً يفقه في الدين)^(٢).

(١) رواه الإمام أحمد (٤١٥٧)، والترمذي واللفظ له (٢٦٥٨).

(٢) رواه البخاري (٣١١٦).

والمجال مفسوح لكل مسلم يبذل جهده في طلب العلم وتحصيل آليات الاجتهاد حتى يكون من الراسخين في العلم، الذين يدركون من معاني النصوص وحكم الشريعة ما لا يدركه عامة الناس، ويعلمون تفسير المتشابه برده إلى المحكم ويصير من أهل الذكر الجامعين بين العلم والخشية لله تعالى، الذين يوجهون الناس في دينهم ويكشفون عنهم ما قد يعترضهم من شبهات كما قال تعالى: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا تَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الَّذِينَ عَلَّمْتُمُوهَا﴾ [فاطر: ٢٨].

وقد وُجّهَ للهرمنيوطيقا الغربية بمختلف مراحلها وتجلياتها انتقادات في كثير من مرتكزاتها ومسائلها، سواء من الفلاسفة الغربيين أو من النقاد الإسلاميين.

ويمكن تلخيص أهم ما وجه للهرمنيوطيقا من انتقادات في الآتي:

(١) إن الهرمنيوطيقا بمختلف نظرياتها في فهم النص لاسيما في صورتها النهائية عند جاد مير قد وجدت معارضات في مهدها وبيئتها من قبل بعض النقاد الغربيين، كما وصف هيرش فلاسفة الهرمنيوطيقا: «بأنهم تبنوا موقفاً فلسفياً بلغ من الغلو والتشطط إلى حد التشكيك في إمكان الوصول إلى معنى قابل للتحديد الموضوعي»، ويمضي إلى القول بأنه: «إذا كان معنى الفقرة - أي المعنى اللفظي - متغيراً لما عاد هناك معيار ثابت تعرف به ما إذا كان تفسير الفقرة يمضي على نحو صحيح»^(١).

كما تم توجيه انتقادات إلى لسانيات دي سوسير والتي تعد من المرتكزات الأساسية للنظرية التأويلية الحديثة في أوروبا.

(١) فهم الفهم ص ٣٨٦.

ورغم كل ذلك فإننا نجد من الكتاب العرب من نقل تلك النظريات الهرمنوطيقية، وحاول تنزيلها على النصوص الشرعية، آخذينها مأخذ التسليم والإذعان معتبرينها حقائق نهائية مطلقة، جاهلين أو متجاهلين سياقاتها التي نشأت فيها، وكونها مجرد رؤى واجتهادات شخصية لم تسلم من الانتقادات والمعارضات^(١).

إن هؤلاء الكتاب النقلة يمكن وصفهم بأنهم يعيشون حالة انبهار وخضوع لكل منتج غربي، ويتقبلون في مراهقات فكرية تزدرى كل قديم، وتدعو لتجاوز الثابت واستنساخ الجديد، دون تحقيق ولا تمحيص.

(٢) أن ما طرحه شلاير ماخر - الذي يعد المؤسس الحقيقي للتأويلية الحديثة - من تأثر المؤلف بعصره وواقعه التاريخي، ومن القول بأن بإمكان القارئ أن يفهم النص كما فهمه مؤلفه أو أحسن، إن هذا الافتراض لا يصح اعتباره بالنظر إلى النص الشرعي.

- فالنص القرآني نص إلهي لا يمكن أن يقال فيه ما يقال في النصوص البشرية من تأثر مؤلفيها بواقعهم وتاريخهم ونفسياتهم أو قصر مفهوم النص على واقعه التاريخي دون عموم لفظه.

وكذلك السنة النبوية، فالرسول ﷺ مشرع وهو معصوم فيما يبلغه من أمر الشريعة، وكلامه له صفة الإطلاق؛ لأن رسالته عامة ولأنه خاتم النبيين، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال الله تعالى لرسوله ﷺ: ﴿قُلْ يَتَّيِّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

(١) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة ص ٣١٨-٣٢٢.

- وكذلك لا يصح القول بأن القارئ والمفسر يمكن أن يفهم النص الشرعي فهماً مساوياً لقائله أو يفوقه ، فإن الفهم البشري مهما بلغ فلا يمكن أن يحيط بالعلم الإلهي والحكمة النبوية ، فضلاً عن أن يتفوق بفهمه على ذلك.

بل إن هذا الافتراض لا يسلم حتى على مستوى مقولات عامة الناس ؛ لأن ما يدعى بأنه فهم أحسن لن يعبر عن المعنى الذي قصده المؤلف وأراده ، وهذا يؤدي إلى سوء الفهم لا إلى ضبطه ، وهو ما يتعارض مع الدقة العلمية^(١).

- وإذا كانت مناهج البحث في الفكر الفلسفي والقراءات التأويلية الأوروبية المعاصرة تنطلق من العقل الحر ، غير المقيد ، فإن فهم النص الشرعي لا يمكن أن يتجاوز العقل فيه حدود المعنى الذي يحتمله اللفظ ، ذلك أن المسلم ينظر في القرآن ويتدبره مستحضراً كونه كلام الله الذي أنزله هداية للناس وبياناً وموعظة وذكرى ، وتشريعاً ونوراً ، بخلاف النظرة الهرمنيوطيقية للنص التي تستبعد فيه القائل ، وقصده ، كما تستبعد كون الوحي مصدراً للمعرفة^(٢).

(٣) إن ما انتهت إليه الهرمنيوطيقا على يد هيدجر وجادمر والنيشويين والتفكيكيين من إقصاء لمراد المؤلف والقائل في عملية فهم النص وظهور ما يعرف بنظرية "موت المؤلف"^(٣) ، لا يصح استخدامه وتطبيقه على النص الشرعي ، لما للنص الشرعي من القداسة والحرمة والوثوقية التي تجعله يتعالى عن مستوى النقد البشري أو الاعتراض عليه ، أو التردد في الأخذ به ، أو الشك في اعتقاد مضمونه ،

(١) انظر: فعاليات القراءة ص ١٧٦.

(٢) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة ص ٣٣٦-٣٣٧.

(٣) يقول رولان بارت: «إن مولد القارئ يجب أن يعتمد على موت المؤلف»، انظر: المراسم

وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

وإذا كان للفلاسفة الأوروبيين عذرهم في إقصاء نصوصهم الدينية المريبة المتناقضة عن قائلها لنزع القداسة عنها وإفساح المجال لنقدها، فإن هذا لا يصح استخدامه في مجال النصوص الشرعية الإسلامية لما لها من القداسة ولما تتصف به من خصائص الإطلاق والتكامل والتوافق والصدق والسلامة، والثقة في نسبتها إلى قائلها.

وبهذا ندرك خطأ تبني تلك المناهج الغربية من قبل أصحاب القراءات المعاصرة الذين «يتناولون النص القرآني باعتباره مادة لغوية تدرس كما يدرس أي نص لغوي آخر دراسة علمية تحليلية خاضعة لمنهج الشك الديكارتي وخطه البرهاني، ويرتفع عن الغيبيات التي - بحسب رأيهم - تعيق فهم الناقد وتقيد حرية تأويله»^(١).

ومن تبني هذا المنهج محمد أركون الذي نادى صراحة بنزع القداسة عن النص الشرعي، وكذلك نصر حامد أبوزيد الذي قال: «أي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أئينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة»^(٢).

وقال: «إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها، ما لم تتدخل العناية الإلهية لوهب البشر طاقات خاصة من الفهم، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص

(١) فعالية القراءة ص ٢٨٤.

(٢) النص السلطة الحقيقة، ص ٩٢.

مستغلقة على فهم الإنسان العادي ، وتصبح شفرة إلهية لا تفهمها إلا قوة خاصة ، ويبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجي ذاته ، وتنتفي عن النصوص الدينية صفات الرسالة والبلاغ والهداية..»^(١).

وهكذا يحاول الخطاب العلماني والحداثي نزع القداسة عن النص القرآني وقراءته كأبي نص لغوي بعيداً عن استحضار قائله بحجة أن ربط النص بقائله يحجب الرؤية الموضوعية للنص ويضفي عليه شحنة تقديسية تحول دون فهمه ونقده.

وتجدر الإشارة إلى أن من الفلاسفة الغربيين من انتقد نظرية "موت المؤلف" ودعا إلى أهمية التوصل لقصد المؤلف في الوصول إلى المعنى ، ومن هؤلاء أمبرتو إيكو الذي قال : «سيكون الأمر فظيلاً إذا نحن أقصينا هذا الكاتب المسكين باعتباره شيئاً لا موقع له داخل تاريخ التأويل ، فهناك حالات داخل سيرورة الإبلاغ يصبح التعرف فيها على نوايا المتكلم أمراً في غاية الأهمية..»^(٢).

ويذهب هيرش إلى أن مقصد المؤلف يجب أن يكون المعيار الذي تقاس به صحة أي تفسير^(٣). فهو يجعل في النص معنى ثابتاً يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص ، ولكنه في الوقت نفسه يجعل في النص مغزى متغيراً «يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقارئ» ، يقول نصر حامد أبوزيد موضحاً ذلك : «وحيث نزع أن معنى النص قد تغير بالنسبة لمؤلفه ، فإننا نقصد المغزى على

(١) نقد الخطاب الديني ص ٢٠٩.

(٢) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، لـ"إيكو" ص ٨٠.

(٣) فهم الفهم ص ٣٨٥.

أساس أن المؤلف - في هذه الحالة - تحول إلى قارئ، ومن ثم تغير علاقته بالنص^(١).

٤) إن ما قامت عليه التفكيكية من غياب مركز النص، وعدم وجود معنى ثابت للنص، ولا قراءة صحيحة محددة، وأن كل القراءات صحيحة وتملك مشروعيتها، وأن ثراء النص في احتماله ما لا نهاية له من القراءات والتأويلات، وأن القارئ هو الذي ينتج المعنى ويضعه في النص، إن هذا في الحقيقة يعكس حالة الشك والارتباك التي تسود الواقع الأوروبي القائم على الفلسفات الوضعية والنسبية والشك في الدين وانعدام الثوابت واليقينيات، حتى أصبح الإيمان بحقائق الدين والقطع بالغيبيات كفيلاً بوصف صاحبه بالأسطورة والخرافة والبعد عن العقلانية ومناهج البحث العلمي.

كما أن هناك خلفيات توراتية وإنجيلية ارتبطت بمفاهيم التفكيك، مثل جعل الاختلاف هو البدء والمصدر المتعالي^(٢).

والتأمل للمنهج التفكيكي فيما يؤسسه من عدم وجود معنى محدد للنص وجعل جميع التأويلات والتفسيرات مشروعة ومحتملة يدرك عوار هذا المنهج وانحرافه بما يؤدي إليه من الخط من قيمة الفهم وجهود المعرفة الإنسانية، فما دامت جميع الأفهام والتفسيرات مشروعة^(٣)، فلا مجال للنقد والتخطئة. وقد واجه هذا المنهج انتقادات حادة من قبل الغربيين أنفسهم؛ لأنه كما يقرر هابرماس في رده على آراء جادامر: سيكون كل تفسير أو نقد متأثراً بخلفيات

(١) إشكاليات القراءة لأبي زيد ص ٤٨.

(٢) انظر: مناهج النقد الأدبي ص ٢٠١-٢١٠.

(٣) انظر: فعاليت القراءة ص ١٨٥-١٨٧.

المفسر ومحتملاً. وهذا إيغال في النسبية، وإبطال للحقائق، ولهذا وصف هابرماس التفكير بأنه: «عمل تعسفي لأنه في الحقيقة مؤسس على نسف القواعد والقوانين والتشكيك في الأفكار الموروثة عن العلامة واللغة والنص والسياق والمؤلف والقارئ ودور التاريخ وعملية التفسير وأشكال الكتابة النقدية..»^(١).

ويُعد هيرش من أبرز من انتقد نظرية غياب المعنى المحدد للفظ، وفي هذا يقول: «لذا عندما أقول بأن المعنى اللفظي شيء محدد فإنني أعني أنه كيان يبقى دائماً هو نفسه من لحظة إلى اللحظة التالية - أي أنه ثابت لا يتغير - والحق أن هذه المعايير متضمنة منذ البداية في مطلبنا الخاص بأن يكون المعنى اللفظي قابلاً للاستعادة والتكرار، وأن يكون دائماً هو نفس الشيء في مختلف أفعال التأويل»^(٢).

ويرى إمبرتو إيكو أنه لا يمكن أن تجعل كل القراءات صحيحة ومقبولة، ويذكر بأن «النص ينتج قراءات لا نهائية، وهذا لا يعني أنه يسمح بأي قراءة ممكنة»^(٣).

ومن عارض لا نهائية التأويل ومشروعية جميع التأويلات للنص "بول ريكور" حيث يقول: «إذا صح القول دائماً بوجود أكثر من طريقة لتفسير النص فلا يصح القول بأن التأويلات متساوية، فالنص يقدم ميداناً محدوداً من الأبنية الممكنة، ويتيح لنا منطق التصديق أن نتحرك بين حدي الدوغمائية والشكية،

(١) انظر: المآيا المحدبة ص ٢٩١-٢٩٢، ٣٢١.

(٢) فهم الفهم ص ٣٨٧.

(٣) حدود التأويل لإمبرتو إيكو ص ١٣٠، عن مشروع أدونيس لعبدالقادر مرزاق ص ٥٩.

بل يمكن دائماً الوقوف مع أو ضد تأويل معين، والمواجهة بين التأويلات، والفصل بينها، والبحث عن اتفاق حتى لو كان هذا الاتفاق بعيداً عن متناول أيدينا»^(١).

إن المشكلة الكبرى حينما يأتي بعض من ينتسب للإسلام ويريد أن يمارس المنهج التفكيكي على نصوص الإسلام وقواعده ومسلماته طبقاً لما طرحه جاك دريدا ورولان بارت ومثيل فوكو وغيرهم، زاعماً أن ذلك هو المنهج العلمي الذي يجب أن نعيد قراءتنا للإسلام في ضوءه.

وإذا افترض وجود فجوات وفراغات ومخادعات ومخاتلات، وحجب للمراد أو ما يسمى بالمسكوت عنه في النص البشري، فلا يمكن أن توجد هذه الصفات فيما يتعلق بخطاب الله تعالى والنص التشريعي المنزل للهداية والبيان، ولذلك «فإن أي مساواة بين النص الإلهي والنص البشري تعد تجاوزاً للمنهج العلمي المتوازن، فإذا كان النص البشري يقبل التعدد على ضوء النظرية التأويلية الحديثة، فإن النصوص الشرعية لا تقبل التعدد بالمفهوم الحدائي للكلمة، فضلاً عن النصوص الشرعية المحكمة التي لا تقبل التعدد ولا الاختلاف، كحال النصوص المؤسسة للقطعيات الاعتقادية، كالوجود الإلهي وما يتعلق به من أسماء وصفات، أو الواحدانية، والنبوة، واليوم الآخر، وغيرها من القطعيات الدينية الثابتة التي لا تقبل التعدد ولا الاختلاف، ويرجع هذا الثبات إلى أن هذه النصوص تحكي حقائق موضوعية ثابتة وليست حكاية عن تصور قابل للتغيير. هذا في الجانب العلمي الخبري. أما في الجانب العملي كنصوص الأحكام فمنها أيضاً ما هو محكم وواضح الدلالة، ولا يحتمل التعدد في الفهم والتأويل

(١) نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى لبول ريكور ص ١٢٨.

كالنصوص المحكمة في بعض الأحكام كوجوب الصلاة والزكاة وتحريم الزنا والربا وغيرها»^(١).

ولا يصح قياس تعدد المعنى للنص أو لا نهائيته بحسب مناهج التأويل الحديثة على اختلاف العلماء وتعدد أقوالهم في بعض المسائل لأن «النظرية التأويلية الحديثة تفتح التأويلات لكافة النصوص بما فيها المحكم وقطعي الدلالة، إلى جانب أن جميع الأفهام والتأويلات للنص صحيحة حتى مع تضادها؛ حيث لا يوجد معيار للتقويم، ولكن الخلاف الموجود بين العلماء مع أنه يختلف في المنطلق عن النظرية التأويلية الحديثة من ناحية فهم النص، فإن مخرجاته أيضاً تختلف، فلم يمتد الخلاف أو يُجز في المحكم من النصوص والقطعيات الدينية»^(٢).

والحق أن التفكيك هو منهج المرتابين، وهو منهج قائم على الشك والنسبية، ولا يمكن في ضوءه الوصول إلى الحقيقة واليقين، الأمر الذي يتعارض مع عقيدة الإسلام التي توجب على صاحبها القطع والبعد عن الارتياب الموقع في الكفر والإلحاد. وإن التشكيك في قدرة اللغة على تحديد المعنى المراد في أي نص أو مقولة يوقع في اللعب وانعدام الثقة في خطابات الناس ومعاهداتهم وأنظمتهم، ويفسح المجال لأهل الأهواء وأصحاب الشبهات والخارجين على الدين والمجتمع.

فبحسب مبادئ الهرمنيوطيقا ولاسيما في صورتها التكيفية باستطاعة أي شخص أن يخالف نصوص الشرائع والأنظمة والقوانين، ويحتج بمشروعية

(١) ظاهرة التأويل الحديثة ص ٣٣٩-٣٤٠.

(٢) ظاهرة التأويل الحديثة ص ٣٤٠.

فهمه المخالف لمقاصد قائلها، ودلائل سياقاتها، وظواهر ألفاظها، وفي ظل تلك المفاهيم التي تغيب فيها الحقيقة، وتنعدم فيها المرجعية الحاكمة، والمعاني الصائبة، لا يثق الناس بالأقوال ولا بالعقود والالتزامات ويستحيل - والحالة هذه - أن يدان مجرم، أو يعاقب مفسد، أو يُردّ على ملحد...؛ لأن كل واحد سيحتج بمشروعية فهمه المخالف لظاهر ذلك النص الذي لا يحمل معنى محدداً يمكن أن يتحاكم إليه، أو يفهم منه، والذي يحتمل كل معنى، ويقبل كل تأويل وقراءة.

٥) ربط كثير من أعلام الهرمنيوطيقا - لاسيما دلتاي وهيدجر وجادامير - الفهم بالتاريخ حيث جعلوا من أساسيات محددات المعنى في النص تجربة القارئ وأفقه وخبرته التي تتحدد وتتغير بحسب اللحظة التاريخية التي يعيشها، وتجربة هذا المتلقي يمكن لها أن تتطور وتتغير بحسب زمانه ومكانه، وفهمه وتوقعاته، وإذا كان هذا التشكل والتغير المؤثر في فهم معنى النص يمكن أن يوجد على المستوى الفردي، فإن هذا يعني إمكان وجود قراءات غير متناهية بحسب تجارب عموم الناس عبر مسيرة التاريخ وتطور الزمن.

والقول بتاريخية الفهم هو أحد مظاهر النسبية المتطرفة التي تحط من شأن قدرة اللغة التواصلية، وتشكك في اعتبار الأفهام الصحيحة، وتصدم البناء النقدي الذي يمنهج لفرز المقولات والاجتهادات والتأويلات الصحيحة من الباطلة.

وعلى فرض التسليم باعتبار صحة القول بتاريخية الفهم على مستوى المقولات البشرية، فإن هذا لا يمكن قبوله في حقل نصوص الشريعة الإسلامية لما لها من خاصية الإطلاق والعموم في الزمان والمكان؛ لأن الإسلام هو خاتم

الأديان، ورسائله إلى البشرية جميعاً كما قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال تعالى: ﴿قُلْ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وعلى ذلك فلا يصح القول بأن النصوص الشرعية تغيرت مفاهيمها ومعانيها بحسب تطور الزمن، وبحسب واقع القارئ ولحظته التاريخية؛ لأن ذلك يعني عدم وجود إسلام صحيح أو صراط مستقيم بل هناك - بحسب مفاهيم التاريخية - إسلامات كثيرة وصراطات مستقيمة كما عبر عن ذلك بعضهم، وكلها مشروعة ومعتبرة^(١).

والله تعالى يقول: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

(١) يقرر حسن حنفي: «أن النص ليس له ثوابت، بل هو مجموعة من المتغيرات يقرأ فيه كل عصر نفسه...، ولما كانت العصور متغيرة جاءت التفاسير متغيرة طبقاً لها، بل قد يأخذ النص الواحد معاني مختلفة طبقاً لمراحل العمر للفرد الواحد، وطبقاً لتجاربه المكتسبة حتى ليبدو النص مساوفاً وتابعاً لتطور الفرد في مراحل عمره»، [قراءة النص لحسن حنفي، ضمن كتاب "الهرمنيوطيقا والتأويل ص ١٧، عن ظاهرة التأويل ص ٢٠٦].

وقد أشرف عبدالمجيد الشرفي على سلسلة أبحاث تحت مشروع "الإسلام واحداً ومتعددًا" ومنها الإسلام الخارجي، إسلام الفقهاء، الإسلام الآسيوي، الإسلام الحركي، الإسلام السني، وهناك عدد من المقالات للكاتب الإيراني الشيعي عبدالكريم سروش طبعت في كتاب بعنوان: "الصراطات المستقيمة".

٦) إن التأمل للهرمنيوطيقا بمختلف مراحلها وتجلياتها وتنوع شروطها ليدرك بجلاء حضور كثير من المناهج والمذاهب والفلسفات السائدة في الغرب وتأثيرها على صياغة مخرجاتها وتأسيس قواعدها، بل يمكن أن يقال إن الهرمنيوطيقا هي: إحدى مظاهر المذاهب والفلسفات الأوروبية وانعكاساتها.

ومن الأمور المحورية في هذا الجانب نظرية النسبية التي نجد جذورها في الفلسفة السوفسطائية عند اليونان والتي تقوم على التشكيك في الحقائق.

وقد أثرت النسبية عند السوفسطائيين في الاتجاهات المادية والفلسفة الوضعية، والوضعية المنطقية وعموم المدارس التجريبية التي يجمعها التشكيك فيما رواء الطبيعية، "المتافيزيقا" من الغيبيات والحقائق الدينية لعدم إمكان إخضاعها لشروط البحث العلمي - عندهم - المتمثل بالمنهج التجريبي فحسب. ومن أبرز أعلامها ديفيد هيوم وأوجست كونت وجون لوك وجورج بركلي وإيمانويل كانت، وإميل دوركايم، وليفي بربل، كما اشتهر ديكارت بقواعده في الشك المنهجي وجاء نيتشه بفلسفته العدمية وبنظريته في "موت الإله" لينكر الغيبيات ويهدم الحقائق والمطلقات.

كما تتمظهر النسبية المنكرة للحقائق المطلقة في "البراجماتية النفعية" على يد وليم جيمس والتي يقرر فيها أن صدق الفكرة يحدده ما تقدمه لنا من منفعة ولذة ومتعة، فالفكرة تبقى صادقة ما دامت تحقق لنا منافع، فإذا انتهت أو زالت تلك المنافع زال صدق تلك الفكرة^(١).

وهكذا وظفت المذاهب المادية بأنواعها وتعدد مجالاتها نظرية النسبية لإنكار الحقيقة المطلقة أو التشكيك في الوصول إليها.

(١) انظر: قصة الفلسفة الحديثة ص: ٦٥-٨١، ١٣١-١٤٥، ١٥٣-١٦٣، ١٩٤-١٩٧،

٣٦٥-٣٦٢، ٤٠٦-٤١٣، تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٦٩، ١٦٣-١٧٧، ٣١٣، ٤١٥.

وفي القراءات الهرمينوطيقية تتجلى النسبية بإقصاء المؤلف، وربط المعنى بمتغيرات القارئ "المتلقي" أو اللغة أو البيئات الثقافية، أو الظرف التاريخي. يقول دافيد جاسبر: «كلنا مختلفون لو أعطيت نصاً لثلاثين شخصاً، ستحصل بنحو أقل أو أكثر على ثلاثين قراءة مختلفة، ولا يمكن اعتبار أي من تلك القراءات على خطأ أو صواب كلياً، مع الاعتراف بوجود الكثير من نقاط التقاطع بينها»^(١).

وهذه المفاهيم النسبية تراها ظاهرة في مشاريع عدد من الكتاب العرب الذين تناولوا مفهوم النص الشرعي مثل محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وطيب تيزيني وحسن حنفي، ومحمد شحرور، وغيرهم كما سيأتي في ثنايا هذا البحث.

يقول نصر حامد أبو زيد: «إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام والنصوص الممتازة بشكل خاص لا يفارق جدلية النص/القارئ. إن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجع في الظاهر أو المؤول تحديد مرهون بأفق القارئ وعقله، وتحديد المحذوف المضمّر في دلالة الاقتضاء يحتاج كذلك إلى قارئ. فإذا انتقلنا من دلالة المنطوق إلى مستويات دلالة المفهوم كانت الدلالة غير مفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من تأويل، وهذا كله مفهوم للدلالة، يقترب إلى حد كبير من المفهوم المعاصر الذي يرى أن فعل القراءة - ومن ثم فعل التأويل - لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ - قبل ذلك - من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص»^(٢).

(١) مقدمة في الهرمينوطيقا، لديفيد جاسبر ص ٣٢.

(٢) مفهوم النص ص ١٨٢.

ومن ذلك قول شحرور: «.. القرآن مطلق، ولكن قراءاته نسبية»^(١). ويقرر علي حرب بأنه: «في ضوء هذا المفهوم للعلاقة بين النص والحقيقة لا مجال للحديث عن الخطأ والصواب في نص من النصوص...»^(٢).

ويقول: «لا وجود لإسلام أصولي صحيح؛ لأن كل مسلم يمارس إسلامه على طريقته، وبحسب مشروطيته، والقول بوجود إسلام صحيح وآخر غير صحيح لا يفضي إلا إلى الاستبعاد المتبادل..

فالأولى القول: كل واحد يمارس إسلامه وينتج حقيقته، وكل واحد يملك حقه ومشروعيته»^(٣).

وينقل هاشم صالح عن أركون قوله: «لا يوجد شيء اسمه إسلام صحيح وإسلام خاطئ، هذا منظور قروسطي لا منظور العصور الحديثة. هذه أسطورة سالت من أجلها الدماء أنهاراً..»^(٤).

ويرى بأن كل المذاهب هي عبارة عن "إسلامات صحيحة" من وجهة نظر أتباعها، أو "إسلامات خاطئة" أي: ضالة ومنحرفة من وجهة نظر خصومها، وأن الإسلام الصحيح هو مجموع المذاهب كلها وليس مذهباً واحداً ينبذ كل ما عداه^(٥).

والحق أن القول بنسبية الحقيقة يوقع في الشك والارتباك وعدم الجزم بما يلزم القطع باعتقاد صحته، وهذا المنهج يوقع في الالتباس وتماهي هي الحق مع

(١) انظر: ظاهر التأويل الحديثة ص ٢٠٧.

(٢) نقد النص ص ١٣.

(٣) الممنوع والممتنع ص ١٨٠.

(٤) مقدمة هاشم صالح لكتاب الهوامل والشوامل لأركون ص ١٣.

(٥) انظر: المرجع السابق ص ١٣.

الباطل، والهدى مع الضلال، والخير مع الشر، والكفر مع الإسلام، الأمر الذي يتعارض مع أصول الدين، ومقصد الشرع وغاية الرسالة، الرامية إلى ترسيخ اليقين والقطع بقضايا الاعتقاد وأصول الدين ومحكمات الشرع، والله تعالى يقول: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَٰئِكَ الْأَلْبَسَ﴾ [الرعد: ١٩]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ [الحج: ٢٢]، وقال تعالى في وصف المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٤]، وقال تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: ٣٢].

فلا يصح في الأديان ولا العقول أن يجعل كل قول صواباً، وكل فعل حقاً، وكل فهم سليماً، وكل معتقد مستقيماً، بل إن مما يعلم بالاضطرار أن هناك ما يقطع ببطلانه وفساده من الأقوال والأفعال والتصورات وأن القول بهذه النسبية المطلقة فيه مصادرة للحقيقة ومخالفة للواقع.

* * * * *

الفصل الثالث:

دوافع المنحرفين في استهداف النص الشرعي وإعادة قراءته

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: اتباع الهوى ومناكفة الدين.

المبحث الثاني: الانبهار بمخرجات المدنية الغربية.

هناك عدة أمور دفعت بالمنحرفين إلى السعي في إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه ، ويمكن تلخيص أهمها في دافعين اثنين هما :

(١) اتباع الهوى ومناكفة الدين.

(٢) الانبهار بمخرجات المدنية الغربية.

وتفصيل ذلك في المبحثين التاليين :

المبحث الأول

اتباع الهوى ومناكفة الدين

إن المتأمل لكتابات الداعين إلى إعادة قراءة النص الشرعي يجد أنهم أصنافاً عديدة، ومشارب مختلفة، ولهم دوافع متنوعة.

- فمنهم المؤمن فاقد المعرفة الشرعية الذي لا يقرأ إلا لأصحاب هذا الاتجاه، فيتأثر بهم ويجاريهم.

- ومنهم المرتد الذي يجد ضالته في تلك القراءات، فيتبنى مقولاتها.

- ومنهم المبهور بريق آرائهم الخلاب، وبنزعة التطور والتقدم.

- وهناك المتألم من واقعه المتخلف، فيرى في هذه القراءة حبل النجاة.

- وهناك المتبني لشبهات المستشرقين التي ما لبثوا ييثونها وقد أصبح تابعاً مخلصاً لهم.

- وهناك من تستهويهم الشهرة، فيركبون هذه الموجة الجديدة يتبنون مقولاتها، ثم يسهمون في إذاعتها، دراسة وتالياً وخطابة^(١).

وغير ذلك من الدوافع التي تتنوع بتنوع أصحابها.

غير أن المتتبع لكتابات المنحرفين من دعاة إعادة قراءة النصوص الشرعية والأحكام الإسلامية يلحظ بجلاء أن الهوى هو الحادي لكثير منهم والموجه لظروحاتهم ومناهجهم ومطالبهم، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ يَغْفِرْ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠].

(١) انظر: القراءات المعاصرة للدكتور محمد كالوص ٢٩٧.

وقد ذكر أبو الطيب السريري في معرض رده على هؤلاء وأشباههم أنهم: «يأتون بالفكرة التي توافق أهواءهم ثم يبحثون عما يثبت صحتها واقعيًا، فإن لم يجدوه غيروا مضامين الكلام ولووا أعناق النصوص حتى توافق ما يحبون..»^(١).

وقال: «تجد أحدهم ينكر الاستدلال بالحديث، ويدعي بأن الحديث لا يصح منه شيء، وبذلك لا يحتج به على الإطلاق، ولكنه إذا ظفر بحديث يوافق هواه ولو بوجه ضعيف فإنه يبتدره، ويستدل به ولا يخفى ما في هذا من استخفاف بعقول من يخاطبه ويقصده بحديثه، واستصغار شأنه.

وهكذا يفعلون مع كلام العلماء، إذ يرون أنه شيء تافه وأنه لا قيمة علمية له، وأنه نتاج عفا عنه الزمان وفقد صلاحيته لهذا الزمان الذي نحن فيه. ولكنهم إذا وجدوا كلاماً لهؤلاء العلماء يوافق أمزجتهم النفسية فإنهم لا يملون تكراره، واجتراره

حاصل القول أن هؤلاء جعلوا هواهم عياراً به درك ما هو حق وما هو باطل فما وافق هواهم فهو حق، وما لا يوافق فهو باطل»^(٢).

ويشهد لذلك تلك الجهود التي بذلها محمد العشماوي لتحريف نصوص الشريعة وحملها على ما يوافق أهواء الناس ومن ذلك قوله: «وتطبيق الشريعة لا يعني تطبيق قواعد المعاملات التي وردت بالقرآن أو في السنة أو في آراء الفقهاء وشرح الشارحين، ذلك يعني تطبيق أحكام الشريعة لا تطبيق الشريعة، أما تطبيق الشريعة فيعني إعمال الرحمة وجعلها منهجاً عاماً في كل شيء بحيث

(١) القانون في تفسير النصوص ص ٩٩.

(٢) القانون في تفسير النصوص ص ١٠١-١٠٢.

تهيمن الرحمة على كل حكم، وأن تطبع كل قاعدة وأي تطبيق أو تفسير، وأن تكون هي الأساس في النص واللفظ والتعبير»^(١)

ويقول عن قوانين بلاده: «وجميع أحكام القوانين في مصر مطابقة لأحكام الشريعة بمعنى الأحكام الواردة في القرآن والسنة، أو بمعنى الأحكام الواردة في النظام الفكري الإسلامي بأجمعه، فيما عدا بعض الأحكام التي تقتضي المراجعة ضمن مجامع علمية ومجالس وندوات ثقافية، ولا ينبغي أن تكون محلاً لدعاوى وإثارات شعبية.....»^(٢).

ومما يظهر هواه وتناقضه، أنه أحياناً يجعل العبرة بعموم اللفظ في الوقت الذي يقرر فيه أن الواجب قصر حكم الآية على سبب نزولها. ففي سياق النهي عن الغلو جعل الخطاب عاماً، فقال: «وفي خطاب أهل الكتاب - بالقرآن - ما قد يعتبر مثلاً للمؤمنين، ﴿قُلْ يَتَاهَلُ الْكِتَابُ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٧٧]»^(٣).

وبعد بضع صفحات في الكتاب نفسه يرفض تعميم الوصف الوارد فيمن لم يحكم بما أنزل الله فيقول: «ومؤدى الرأي الصحيح الصادر عن النبي ﷺ وعن المفسرين العمدة الثقات، أن آيات القرآن: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ ﴿الظَّالِمُونَ﴾ ﴿الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧]، إنما نزلت في أهل الكتاب، وليس لأمة الإسلام منها شيء، ولا يخاطب بها حاكم مسلم أو شعب مسلم أو فرد مسلم»^(٤).

(١) جوهر الإسلام ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق ص ٢١٠.

(٣) معالم الإسلام ص ٥٦.

(٤) المرجع السابق ص ٦٠.

فالنهي - لأهل الكتاب عن الغلو - عند العشماوي - مقبول تعميمه على المسلمين، أما النهي لأهل الكتاب عن ترك الحكم بما أنزل الله فهو - عند العشماوي - خاص بأهل الكتاب^(١).

وهذه الأهواء نجدها عند كثير من الكتاب المعاصرين على اختلاف أديانهم ومناهجهم..

يقول أحد العلمانيين: «هناك نوعان من الإسلام: إسلام جيد، وإسلام سيء، الإسلام الجيد لا يخلط الدين بالسياسة، بينما الإسلام السيئ يمزج الدين بالسياسة، لذلك فإن المسلمين الجيدين هم أناس كأمثال محي الدين بن عربي، وجلال الدين الرومي. والمسلمون السيئون هم مثيرو المتاعب البغيضون كابن تيمية...»^(٢).

ويقول: «صحيح أن الخطاب القرآني (٣: ٥) يقول إن الإسلام كدين قد أكمل^(٣)، لكن ما يجب أن يكون مرنا ومفتوحاً هو تأويلاته وأحكامه وشرائعه، لا ينبغي أن يقال إن أحكام الخطاب القرآني أو أحكام الإسلام لا تتغير...»^(٤). ولهذا فإنه لا يمكن أن توصف هذه القراءات الجديدة بأنها إبداع بل هي بدعة كما وصفها بذلك طه عبد الرحمن وقال: «فالقراءات الحداثية لا تريد أن تحصل اعتقاداً من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات»^(٥).

(١) انظر: سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة ص ٢٦٧-٢٦٨.

(٢) المسيحية والإسلام وليم الشريف ص ٣٨.

(٣) يشير إلى قول الله تعالى: ﴿آلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [سورة المائدة: ٣].

(٤) المسيحية والإسلام وليم الشريف ص ٨٧.

(٥) روح الحداثة ص ١٧٦.

إن من أعظم دوافع المتطرفين المتبنين إعادة قراءة النصوص الشرعية هي تلك النفوس المسكونة والمشحونة بالشهوات والأهواء المنحرفة التي تريد أن تصل إلى مآربها تحت غطاء القراءة العقلانية والعلمية، بحسب زعمهم.

والحق أن شرائع الإسلام وأحكامه متوافقة مع العقول السليمة والحقائق العلمية، وقد جاءت النصوص الشرعية بالحث على التفكير والتعقل والنظر والاعتبار ومدح أهل تلك الأوصاف، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۚ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠-١٩١]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ٦٥].

وفي المقابل جاءت النصوص بدم من لا يعقل كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٣]، فالإسلام كرم العقل وأهله، وجعل العقل مناط التكليف، ومن احترام الشرع للعقل ورحمته بأهله أن جعل للعقل حدوده وقدر إمكاناته، فلم يكلف الناس أن يصلوا بعقولهم إلى ما لا يدركونه، وكان من حكمة الله تعالى ورحمته أن أرسل الرسل، وأنزل الكتب هادية للناس وموجهة لهم، فيجب التسليم والانقياد والإذعان والتصديق بما جاءت به الرسل من المغيبات والأخبار والأوامر والنواهي بانشرح صدر ويقين قلب، كما قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، وإن إطلاق القول بتقديم مخرجات العقول البشرية الفاصرة على شريعة رب البرية ليحمل في طياته غروراً، واستكفافاً عن شرع الله، وانتقاصاً لدينه، وطعنًا في مصداقية رسله، كما أن ذلك يؤول بأصحابه إلى الحيرة والاضطراب والتناقض والارتياب، ذلك أن عقول الناس متفاوتة

ومختلفة، والعقل البشري ناقص ومحدود، وهو مخوف بالأهواء والعواطف والشهوات التي تؤثر على دقة نتائجه، وسلامة مخرجاته، وعلى هذا فلا يصح أن يجعل مطلق ما يسمى عقليات حاكماً على الشرع المنزل المحفوظ. فالعقل البشري لا يدرك ما وراء هذا العالم من عالم الغيب، كما لا يحيط بحكم التشريع. فكان الواجب عند التحير وتوهم التعارض اللجوء للتسليم والتصديق والانقياد، واتهام العقول بالقصور عن درك الحقائق الغائبة، وعن الإحاطة بها، فالشرائع قد تأتي بمحارات العقول، ولكنها لا تأتي بمحالات العقول، أي: أنه يكون في الشرائع ما تتحير في إدراكه العقول لقصورها، ولكن لا يوجد فيها ما تحيله العقول وتقطع بامتناعه^(١).

وفي الواقع فإن ما يسمى بالمعارضات العقلية أو العلمية عند أصحاب القراءات المعاصرة إنما هو أهواء وشهوات وخيالات، وليست عقليات صحيحة، وقد ذكر الله تعالى ذلك في كتابه، وبين أن هؤلاء المعارضين لشرع الله إنما يتبعون أهواءهم لا عقولهم، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ لَا عَقْلَ لَهُمْ﴾ [القصص: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الروم: ٢٩]، ونهى سبحانه وتعالى عن متابعة أولئك أو طاعتهم فقال: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ [الكهف: ٢٨].

وبهذا ندرك أن الأهواء والشهوات كانت من أعظم دوافع المناكفين للدين الساعين لتشويهه أو اجتثاثه تحت شعار إعادة قراءته وتعدد تأويلاته.

(١) انظر: درء التعارض لشيخ الإسلام ابن تيمية، المجلد الأول، وانظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ص ٢٦١-٢٩١، ٣٤٠-٣٦٠، التسليم للنص الشرعي لفهد العجلان ص ٢٩، ٤٥.

المبحث الثاني

الانبهار بمخرجات المدنية الغربية

أربكت الصدمة الحضارية كثيراً من الكتاب والمفكرين والأدباء، حتى نادى بعض أولئك الذين غلب عليهم الجهل بدينهم وحضارتهم، واستحكم الهوى في نفوسهم إلى السير في ركاب الغرب، واقتفاء آثاره في الخير والشر، ومن ذلك دعوة طه حسين صراحة إلى وجوب الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية التي سبيلها «أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»^(١).

وتظهر روح الانهزام عند المنادين بإعادة قراءة النصوص الشرعية وتأويل دلائلها الظاهرة باستخدام مناهج البحث الحديثة لتتوافق مع ما يسمى بالنظريات العلمية ومع متطلبات الواقع وروح العصر وفق النمط الغربي، مضحين في سبيل ذلك بجهود علماء الأمة في رسم القواعد والضوابط لفهم النصوص وتفسيرها، وداعين إلى إخضاع شريعة الإسلام للواقع. يقول أحد هؤلاء: «يجب أن نفهم الشريعة بعقلية القرن العشرين، كما يجب أن تتطور الشريعة مع العصر. البنوك، والصناعة والاستثمارات الحديثة الضخمة لم تكن معروفة في صدر الإسلام عندما كان يهبط الوحي من السماء.

تطبيق الشريعة لا يخيف لو طبقناها بعقلية مستتيرة. والخطر من تطبيق

الشريعة يكمن في تطبيقها بعقول متخلفة مثل عقول أكثر فقهاءنا»^(٢)

(١) مستقبل الثقافة في مصر ص ٣٩.

(٢) حوارات حول الشريعة ص ٦٤ والكلام للدكتور وحيد رأفت نائب رئيس حزب الوفد

ويقول حسن حنفي: «التجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته»^(١).

ويقول أيضاً: «إن مطالب العصر هي أساس التفسير فلا توجد علاقة أفقية يوضع فيها الطرفان على نفس المستوى، بل على علاقة رأسية توضع فيها حاجات العصر كأساس تحتي ثم التراث كمؤسس فوقي»^(٢).

ويرى أركون أن: «مفهوم الدين نفسه ينبغي أن يعاد التفكير فيه على ضوء المنجزات العديدة للعلم المعاصر»^(٣)، ويصرح بأنه علماني ويناضل من أجل علمانية مفتوحة وهي التي لا تمنع شيئاً البتة^(٤).

ويقول: «أريد أن يمارس الإسلام في أوروبا تجربة ديمقراطية وأن يصبح إسلاماً حديثاً، وأن يكون تماماً نموذجاً للتفكير الإسلامي الحديث، وهذا ما أريد أن يكون عليه الإسلام في أوروبا ومن أجل ذلك أقاتل»^(٥).

ويرى هاشم صالح أن التمسك بالنص الشرعي يقف حاجزاً أمام التقدم، ويقول: «لو أن أطروحة المعتزلة هي التي انتصرت لاستطعنا إعادة تأويل القرآن من جديد بسهولة أكبر، ولما حصل كل هذا الانسداد التاريخي الذي نعانيه حالياً. كنا استطعنا تحقيق المصالحة الكبرى بين الدين والعقل، أو بين الإسلام والحداثة، وكنا استطعنا تطوير القوانين والتشريعات في المجتمعات العربية، أما الآن فالحالة مسدودة؛ لأن النص يقف حاجزاً ضد التطور»^(٦).

(١) التراث والتجديد ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق ص ٥٨.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ١١٤.

(٤) انظر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ص ٣٣.

(٥) المرجع السابق ص ٣٤.

(٦) الانسداد التاريخي لهاشم صالح ص ٢٠-٢١.

ويرى عبدالرزاق عيد بأن «استعادة ماضي الحضارة الإسلامية ينبغي استقراؤه على ضوء مثال أوروبا بمثابتها الحامل لفضائل الحضارة العالمية بما فيها الإسلامية، بما تمثله من مدنية وقيم ومثل، أي: أن مستقبل استعادة الإسلام ليس في ماضيه الفقهي، بل في حاضر أوروبا الأنوار والتقدم»^(١).

ويتعرض عبدالمجيد الشرفي عدداً من الحدود الشرعية محاولاً صرفها عن ظاهرها، وتأويلها بغير المراد بها، وينتهي إلى القول بأن «الوضع التأويلي الذي يعيشه المسلم في العصر الحديث يفرض عليه قراءة أخرى لهذا النص التأسيسي لا تقل مشروعيته عن القراءة التقليدية»^(٢).

ويقول نورالدين بوثوري عن بعض أحكام الإسلام: «إن المسلم اليوم لم يعد يستسيغ الكثير منها، كتعدد الزوجات والجلد والرجم، بل لم يعد يجد مبرراً مقنعاً لاستمرار العمل ببعضها كما في مسألة نصيب الأنثى من الميراث، أو رؤية الهلال بالعين المجردة في زمن أصبحت فيه المراصد الفلكية قادرة على توفير أدق المعلومات عن حركة الكواكب، أو كما في مسألة العدة التي تلتزم فيها المرأة المطلقة بأن تعتد ثلاثة قرؤ، والأرملة بأن تتربص أربعة أشهر وعشراً، والمقصد الأساسي من هذا الاحتياط إنما هو الثبوت من حصول الحمل أو من عدمه، والحال أن وسائل الكشف الطبي المتطورة تمكننا من معرفة ذلك يقيناً خلال نصف أقصر العدتين»^(٣).

لقد رأى أولئك المنحرفون أن التقيد بمفاهيم النصوص الشرعية مما يعيق عن التقدم الحضاري ويقضي على طموحات النهضة، يقول نصر حامد أبوزيد:

(١) سدة هياكل الوهم لعبدالرزاق عيد ص ٢٤٧.

(٢) الإسلام والحداثة للشرفي ص ٩٥.

(٣) مقاصد الشريعة لنورالدين بوثوري ص ١١٤-١١٥.

«وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر - لا من سلطة النصوص وحدها - بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان»^(١).

إن هذا الانهزام كما نجده عند أركون ومن قبله أحمد خان وأمين الخولي وغيرهم فإننا نجده كذلك عند بعض المنسوين للعلم الشرعي في بعض أقوالهم كمحمد عبده ورشيد رضا وشيخ الأزهر المراغي الذي أمر بتشكيل لجنة تنظيم الأحوال الشخصية وأوصاهم بقوله: «ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية بما يطابق ما وضعتم»^(٢).

* * * * *

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية ص ١٩٠.
(٢) الفتاح المبين في طبقات الأصوليين لعبد الله المراغي ١٩٨/٣.

الفصل الرابع:

أهداف المنحرفين في الطعن في النص الشرعي وإعادة قراءته

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: إسقاط مرجعية النص الشرعي، ونزع قداسته.

المبحث الثاني: علمنة الإسلام وتغيير أحكامه.

المبحث الثالث: خلخلت الثقة بالمسلمات والثوابت الشرعية.

يهدف المنحرفون من الطاعنين في النص الشرعي والمطالبين بإعادة قراءته إلى تحقيق أمورٍ من أهمها ما يلي :

(١) إسقاط مرجعية النص الشرعي ، ونزع قداسته.

(٢) علمنة الإسلام وتغيير أحكامه.

(٣) خلخلة الثقة بالمسلمات والثوابت الشرعية.

ويأتي تفصيل ذلك في المباحث التالية :

المبحث الأول

إسقاط مرجعية النص الشرعي ونزع قداسته

يهدف كثير من المنادين بإعادة قراءة النص الشرعي إلى إسقاط مرجعيته ونزع قداسته وكسر هيئته، وصرف دلالاته التي يرون أنها تمثل عائقاً أمام الحداثة وقيم المدنية الغربية. فإذا كان المسلم يرى أن الحق والنجاة بالتمسك بالنص الشرعي والأخذ بظاهر دلالاته، وأنه هو المعيار والمرجع الصحيح في الحكم على الأشياء، فإن الخطاب العلماني والحداثي يرى حتمية زعزعة هذه الثقة وخلخلة هذه المرجعية، وازدراء من يستشهد بالنصوص الشرعية ووصف تلك المرجعية وأهلها بالوثنية الجديدة وعبادة النصوص^(١)، لاسيما إذا كان الاستشهاد بها متعلقاً بأحكام بعض القضايا والنوازل المختلفة التي تتعارض مع مبادئهم.

وفي المقابل فإنهم يسوغون جميع التأويلات والقراءات للنص الشرعي ولو كانت ظاهرة الفساد، ومناقضة لمضمونه ومقصده.

يقول طيب تيزيني: «إن كل النصوص والقراءات - دون استثناء - التي أنتجت عبر الانتماء المعلن والمضمر للإسلام في تاريخ الإسلام تمتلك شرعيتها النصية بقدر أو بآخر وبدلالة أو بأخرى، ذلك لأن النص المذكور بما هو حال أو جهة يمثل إطاراً مفتوحاً يسع الجميع ويحتملهم، سواء ذلك بصيغة تفسيرية، أو أخرى اجتهادية أو ثلاثة تأويلية.

وكذلك سواء تم ذلك بكيفية تعسفية متزمتة أو بأخرى منطقية مستنيرة منفحة»^(٢).

(١) ممن استخدم هذا الوصف فهمي هويدي. انظر: العصرانيون ص ١٧٨.

(٢) الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص ١٢٢.

ويقول علي حرب مشيداً بتلك القراءة النقدية للقرآن: «ويقرأ القرآن من خلال تاريخيته، موظفاً لذلك أحدث أدوات التحليل والتفكيك. ولا شك أن مثل هذه القراءة للقرآن هي أجدى وأخصب من القراءات الأيدلوجية التبجيلية التي تتعامل مع النص بوصفه معرفة ميتة جاهزة نهائية ولا تضيف من ثم جديداً إلى الفكر والمعرفة.

وبالفعل فإن القراءة النقدية التفكيكية تسهم في تجديد الفكر الإسلامي وتطويره...»^(١).

ويستعرض تركي الربيعو قراءة تيزيني للقرآن ويذكر أنها تقود إلى النتائج التالية:

«إخراج النص من حقل الاعتقاد الديني.

❖ إن القرآن خضع أثناء جمعه لعمليات أدت إلى اختراق متنه زيادة ونقصان، وذلك بتأثير ما يسميها بالمصالح السياسية المتصارعة خصوصاً التكوينات السياسية والأيدلوجية الإسلامية الناهضة.

❖ إن عدم جمع القرآن في زمن محمد يدل من وجهة نظر تيزيني على أنه لم يكن هناك شيء حاسم على الأقل وأن أنجاز هذه العملية لاحقاً قد اعترضته صعوبات كثيرة وجدية

❖ أما فيما يتعلق بالنص الحديثي الذي هو نص على نص أصلي مفترض كما يقول، فإن هنالك استحالة في الوصول إلى النص الحديثي الأصلي.

❖ وأن الركam الهائل من الأحاديث يظهر من وجهة نظر تيزيني على أنه بمثابة قراءة مختلفة للنص الحديثي تختلف باختلاف الوضعيات الاجتماعية المشخصة التي انطلق منها أصحابها.

❖ إن الإقرار بوجود حديث نبوي مكتمل لفظاً ومعنى - مسألة تفتقد المصادقية الوثيقة الحديثة، أو على الأقل تستثير تحفظاً وشكاً شديدين^(١).
لقد حرص الخطاب العلماني والحداثي والماركسي على نزع القداسة عن النص الشرعي لاسيما القرآن الكريم.

يقول طه حسين: «ليس القرآن إلا كتابا ككل الكتب الخاضعة للنقد، فيجب أن يجري عليه ما يجري عليها، والعلم يحتم عليكم أن تصرفوا النظر عن قداسته التي تتصورونها، وأن تعتبروه كتابا عاديا، فتقولوا فيه كلمتكم، ويجب أن يختص كل واحد منكم بنقد شيء من هذا الكتاب، ويبين ما يأخذه عليه من الوجهات اللفظية والمعنوية والتفكيرية»^(٢).

وقد مهدوا لانتهاك حرمة ونزع قداسته بأمور منها: إقصاء الألفاظ الشرعية الدالة على التقديس والاحترام مثل القرآن الكريم أو العظيم ونحو ذلك، فنجد أركون مثلاً يصف القرآن بالخطاب النبوي لكي يرسخ دعوى كونه من النبي ﷺ وليس كلام الله، كما يلقب القرآن الكريم بـ "المدونة الرسمية المغلقة"؛ لأن القرآن - عنده - يمثل المرحلة الشفهية التي ضاعت، وأما هذا الموجود في المصحف فهو ما تم تدوينه رسمياً من قبل الدولة زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه، وفُرض على الناس، وأغلق عن أي إضافة أو حذف أو تعديل..

ومن الألفاظ التي استخدمها أركون كذلك للحط من مكانة القرآن الكريم لقب "الظاهرة القرآنية"، ويهدف بهذا إلى الفصل بين مرحلة التنزيل ومرحلة التدوين تمهيداً لتقرير "تاريخية النص القرآني"، كما يهدف إلى زحزحة ثقة المسلمين بهذا المصدر وتقليص مساحة تقديسه في نفوسهم، وفي هذا يقول:

(١) الحركات الإسلامية للربيعو ص ١٦٩-١٧٠

(٢) العصرانيون ص ١٦٠.

«استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ولم استخدم مصطلح القرآن قصداً، لماذا؟ لأن كلمة "قرآن" مثقلة بالشحنات الإيمانية واللاهوتية، وبالتالي فلا يمكن استخدامها لمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تجديده وفهمه بطريقة مستقبلية استكشافية»^(١).

يقول محمد أركون داعياً إلى نقد القرآن الكريم ونزع القداسة عنه: «إن النظرة إلى "الكتابات المقدسة" من هذه الزاوية التاريخية والاجتماعية والانثربولوجية، يعني زعزعة كل المقولات التقديسية والمتعالية للعقل اللاهوتي التقليدي، وهي المقولات الفقهية التي تسيطر على العالم العربي والعالم الإسلامي منذ القرون الوسطى. ولكن هذه العملية على الرغم من أنها ستزلزل وتزعزع القناعات الراسخة، وكذلك الوعي الإسلامي في الصميم، إلا أنها أصبحت ضرورية بل وملحة وعاجلة؛ لأن التحرير الفكري ودخول الحداثة لا يمكن أن يتم بدونها. نحن ندعو اليوم إلى نزع الأسطورة والقداسة عن ظاهرة الكتاب المقدس»^(٢).

ويدعو أركون «إلى عدم اعتبار القرآن كلاماً آتياً من فوق، وإنما فقط كحدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء»^(٣). وتستمر محاولات أركون لنزع صفة القداسة عن القرآن فيقول: «لنتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص ١٩٩، وانظر: النص القرآني لقطب الريسوني ص ٢٣٠-٢٣٥.

(٢) الهوامل والشوامل ص ١٤٩.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢٨٤.

السنين إلى درجة يصعب استخدامها كما هي. فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكتبت ونسيت من قبل التراث التقوي والورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص»^(١).

ويدعو إلى أن «نطبق على النص القرآني نفس بروتوكول القراءة المطبق على جميع النصوص التأسيسية الأخرى والنصوص الثانوية المتفرعة عنها»^(٢).

ويلحق هاشم صالح - مترجم كتب أركون - بقوله: «كلمة قرآن مشحونة لاهوتيا إلى درجة أنه يصعب استخدامها قبل تفكيكها فهي تفرض نفسها على الباحث المسلم بكل هبة التقديس التاريخية، وتسحقه تحت وطأتها فلا يعود يجرؤ على طرح أي تساؤل عليها، فالتلاوة الشعائرية للقرآن أفقدته صفته اللغوية أو أنه مكتوب بلغة بشرية هي اللغة العربية، ولذا فلنستطيع أن نفهم القرآن فإنه ينبغي علينا مسبقا التحرر من الهبة اللاهوتية الهائلة»^(٣).

ويقول أيضاً: «إن المنهجية الألسنية تساعدنا على تحييد الأحكام اللاهوتية أو الشحنات اللاهوتية الثقيلة التي تحيط بالنص الديني منذ مئات السنين، يضاف إلى ذلك أن المنهجية الألسنية الحديثة هي وحدها التي تستطيع أن تكشف لنا عن كيفية تركيب المعنى»^(٤).

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص ٢٩.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص ١٢٧.

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٢٩.

(٤) تعليق هاشم صالح على كتاب أركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ص ٦٢، وانظر: المرجع نفسه ص ١٠٢.

وفي نفس الاتجاه عمل نصر حامد أبوزيد، فقد سعى إلى حجب واستبدال الألفاظ المحدثّة بالألفاظ الشرعية كتسمية الآيات علامات والقول بالتناسخ أي بالتعاقب النصي في القرآن، بزعم أنه نص مشكل من معتقدات وثقافات وأديبات آخر، وقد صرح أبوزيد بأن القرآن منتج ثقافي تشكّل في الواقع والثقافة، وأنه لا يصح الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص، وأن إخراج القرآن عن كونه مجرد نص لغوي يوقعنا في الخرافة والأسطورة.. وهو في كل هذا يؤكد على أنسنة القرآن وقطع صلته بمن تكلم به وهو الله تعالى، بغية رفع عائق القداسة عن نقد النص القرآني^(١).

ويدعو نصر حامد أبو زيد إلى النظر إلى القرآن الكريم بوصفه نصاً لغوياً دون النظر إلى أي اعتبار ديني^(٢)

ويقول: «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً»^(٣).

ويقول أيضاً: «إذا كان مفهوم الحقيقة مفهوما نسبياً في ذاته فإن النسبية هنا يجب أن تفهم على أساس النسبية الثقافية لا النسبية الذاتية، ومن هنا يكون البحث عن حقيقة التراث بحثاً عن حقائق في ثقافتنا لا بحثاً عن حقائق مطلقة»^(٤).

(١) انظر: نقد الخطاب الديني ص ٢٠٠-٢٠٨، مفهوم النص ص ١٠-٢٤، النص القرآني لقطب الرسوني ص ٢٧٠-٢٧٦.

(٢) انظر: مفهوم النص ص ١٠.

(٣) المرجع السابق ص ٢٤.

(٤) المرجع السابق ص ١٨.

وقد أشار علي حرب إلى محاولة نصر أبو زيد: «التحرر من النظرة الإسلامية التقديسية للوحي والتنزيل، فيخضع القرآن للنقد العقلي والتحليل العلمي»^(١).

ويقرر نصر حامد أبوزيد بأن: «النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بمجدلية الثبات والتغير»^(٢).

وينتهي نصر حامد أبوزيد إلى القول: «بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج إلى منهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة»^(٣).

وفيما يتعلق بمرجعية النص فإن نصر أبوزيد يرى بأن «النصوص في ذاتها لا تمتلك أي سلطة، "وأن الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص" هي في حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضيف على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات»^(٤).

ويقول: «في التعامل مع النصوص ينتهي في التحليل الأخير إلى التعامل معها بوصفها صوراً فارغة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج، منهج

(١) نقد النص ص ٢٠٦.

(٢) نقد الخطاب الديني ص ٨٩.

(٣) نقد الخطاب الديني ص ٢٠٨.

(٤) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية لأبي زيد ص ٢٥-٢٦.

الشعوري الذاتي ، وفي هذا التصور لطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية»^(١).

لقد بلغت الجراءة بهذه الزمرة أن تصف كتاب الله تعالى وآياته بالعنف والغموض والتناقض ، والسلطوية والدكتاتورية^(٢). وغير ذلك من الأوصاف الإلحادية التي يتناول أصحابها كلام الله تعالى كما يتناولون أي نص بشري محكوم عليه بالخلل والتناقض.

ويقرر شاكر النابلسي أن «الأحكام الشرعية الآن لم تعد مرتبطة بالنصوص الدينية فقط ، ولكنها مرتبطة بعلوم كثيرة ، كعلم الأديان المقارن ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس ، وعلم الاقتصاد ، والأنثروبولوجيا ، وغيرها من العلوم المختلفة»^(٣).

وهكذا نرى أولئك المنحرفين يسعون جاهدين لتوهين مكانة النص الشرعي وتحطيم سياج قداسته ، ليسهل عليهم انتهاك حرمة ، وتجاوز حدوده ، وإسقاط مرجعيته.

والله سبحانه وتعالى جعل الهداية والسعادة والبركة باتباع كتابه كما قال تعالى : «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» [الإسراء : ٩] ، وقال سبحانه وتعالى : «يَتَأْتِيَ النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» [يونس : ٥٧] ، وقال تعالى : «ذَلِكَ أَلْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى

(١) نقد الخطاب الديني ص ١٣٢.

(٢) انظر : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص ٦٤ ، الإسلام والإنغلاق اللاهوتي ص ٢٢١ ، نحو نقد العقل الإسلامي ص ٢٦٦ ، العلمانيون العرب ص ١٧٧ -

١٨٠.

(٣) تهافت الأصولية للنابلسي ص ٥٨.

لِّلْمُتَّقِينَ» [البقرة: ٢]، وقال تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» [الحجر: ٩]، فهذا القرآن لا شك فيه، لا في ثبوته ولا في هدايته ولا في وجوب التحاكم إليه كما قال تعالى: «وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ» [المائدة: ٤٩]، وقال تعالى: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ» [المائدة: ٤٨]، وقال تعالى: «قُلْ لِّهِنَّ آجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» [الإسراء: ٨٨]، كيف يجروا هؤلاء على المنادة بنزع القداسة عن كتاب لو أنزل على جبل لتصدع كما قال تعالى: «لَوْ أَنزَلْنَاهُ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» [الحشر: ٢١]، إن واقع هؤلاء يحكي قلوباً قاسية مقفلة كما قال تعالى: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» [محمد: ٢٤]، وسعيهم في توهين مكانة القرآن مشابهة للكفار الذين قالوا: «لَا تَسْمَعُوا هَذَا الْقُرْآنَ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ» [فصلت: ٢٦]. وإذا كانت هذه حال المنحرفين المعاصرين من العلمانيين وأضرابهم مع القرآن الكريم فحالهم مع السنة النبوية من باب أولى كما سيأتي تفصيل موقفهم في مباحث قادمة، والله سبحانه يقول: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» [النساء: ٦٥]، والتحاكم إلى الرسول ﷺ بعد موته هو التحاكم إلى ما جاء به كتاب الله وسنة رسوله، ولن

يتم ذلك إلا بتعظيمهما، وقال تعالى: ﴿يَتَأَيُّمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١]، وقد قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ١٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ^١ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وعن جابر رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يقول: (أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة)^(١).

والنصوص في تعظيم القرآن الكريم والسنة النبوية كثيرة مشهورة، وإنما المقصود هنا الإشارة إلى خطر هذا المنهج الإلحادي الرامي إلى نزع القداسة عن مصدر تلقي الدين، وإسقاط مرجعيته حتى يسهل على أصحابه انتهاك المحارم، وتجاوز الحدود الشرعية.

المبحث الثاني

علمنة الإسلام وتغيير أحكامه

لقد تواصل كثير من أعداء الإسلام على هدم الإسلام من داخله ، وعملوا على أن يتم تقويضه من خلال المنتسبين إليه ، وكان من وصية الزعيم الشيوعي الإيطالي "تولياني" ألا يحارب الإسلام من خارج سلطانه ودائرته ؛ لأن ذلك يثير ردود فعل كثيرة عند المسلمين ، وإنما النهج الأمثل هو التسرب إلى داخل الإسلام ، والقضاء عليه من داخله ، باسم الاهتمام به وتجديده ، والغيرة عليه»^(١).

ولقد عمل كثير من أذعياء التجديد على إعادة قراءة النصوص الشرعية وتحديث الفهم للأحكام الإسلامية بهدف إيجاد المسوغ الشرعي للممارسات الباطلة ، وطمس هوية الإسلام المميزة ، وجعله مسائراً لمبادئ العلمانية ، وقيم الحداثة ، والمدنية الغربية وما يعبر عنه أحياناً بالعقلانية ، وقد صرح كثير من هؤلاء بأن الإسلام دين علماني^(٢).

وهؤلاء في الحقيقة إنما هم صدى لدعوات غربية ، وكتابات استشراقية ، وأهواء سياسية.

يقول الدكتور وهبة الزحيلي : «إن الذين يهرولون أو يتراکضون للقول بتجديد الفقه الإسلامي ، إنما يتأثرون بصنع رجال القانون الوضعي ، بحسن نية أو بسوء نية أو جهل ، كما يتأثرون بكتابات المستشرقين ودعاويهم التجديدية لهذا الفقه ، وهم لا يريدون إلا هدم الشريعة والفقه ، والاستغناء عنه وجعل الأحكام الشرعية

(١) القراءات المعاصرة للدكتور محمد كالأو ص ٢٨٥.

(٢) انظر : العلمانيون والقرآن الكريم ، للطعان ص ٢٦٠-٢٦١.

المعمول بها على مدى أربعة عشر قرناً عرضة للتبديل والتغيير، أو النسخ والإلغاء.... ويؤسفني أن أصرح دون مجاملة أن بعض حاملي لواء التجديد المعاصر أغلبهم تتلمذوا في الغرب، ومعرفتهم بالإسلام سطحية ويغلب عليهم الجهل، وهم نظريون لا عمليون، ويناقضون أنفسهم، ويصادمون نصوص الشريعة المطهرة الواضحة في القرآن والسنة، فهم مشبهون أو جهلة، والمخلص منهم قليل»^(١).

وستتناول هنا أقولاً لبعض الذين لا يخفون مساعيهم الرامية إلى علمنة الإسلام وإخضاعه للرؤية الحداثية الغربية، ومدارك العقل البشري المحدود. فمن هؤلاء محمد أركون الذي يبشر بالحدثة التي: «تعني نزع القدسية عن الأديان وسحب المشروع السياسية منها، وتدشين قدسية جديدة تتمثل بالعلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان والمساواة بين المواطنين»^(٢). ويؤكد أركون أن «العلمنة متضمنة - أو موجودة - في القرآن وفي تجربة المدينة»، وأن «الدولة الأموية والعباسية هي دولة علمانية وليست دينية»^(٣). ويقول: «بأن مستقبل العلمنة في الإسلام يعتمد أساساً على الانتشار الواسع لما كنت قد دعوته بالحدثة العقلية أو الفكرية»^(٤).

فأركون يهدف في مشروعه إلى «التوفيق بين الإسلام والحدثة مثلما فعل ابن رشد في وقته عندما وفق بين الإسلام والفلسفة الارسطوطاليسية، ومثلما فعل

(١) تجديد الفقه الإسلامي ص ١٦٥-١٦٦.

(٢) الهوامل والشوامل ص ١١٣.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ١٨٢.

(٤) المرجع السابق ص ١٨١.

فلاسفة التنوير في أوروبا عندما أجبروا المسيحية ورجال الدين على تقديم تنازلات كبيرة للعقل والحادثة العلمية الصاعدة»^(١).

وقد اعترف أركون في كثير من كتبه ، أنه يسعى لعلمنة الإسلام من خلال نقد تراثه وإعادة تفسيره ، وفي هذا يقول : «إن مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامي تفرض نفسها بإلحاح اليوم. وهذا الأمر يتطلب عملاً ضخماً وهائلاً. يجب الاعتراف هنا بالتقدم الساحق للغرب الذي كان قد أنتج مئات الأعمال النقدية في هذا المجال.

نحن نشهد اليوم ، وللمرة الأولى في تاريخ الإسلام أسئلة من هذا النوع تطرح في هذا الاتجاه : اتجاه الشك المستمر...

نلاحظ بالإضافة إلى ذلك أن الماركسية لم تعرف بصورتها الإيجابية حتى الآن لا في الفكر العربي المعاصر ولا في الفكر الإسلامي بشكل عام ، نفس الشيء يمكن أن يقال بخصوص نقد القيم الذي قام به نيتشة تجاه المسيحية. وهذا النقد قابل تماماً للتطبيق على الإسلام إذا ما نظرنا للتاريخ بكليته ضمن هذا المنظور ، فإنه يصبح ممكناً تعبيد (أو تعزيل) الطريق وتمهيده نحو ممارسة علمانية للإسلام»^(٢).

ويرى عبدالمجيد الشرفي أن الإسلام قابل للتطور في اتجاه العلمنة^(٣) ، وأن العلمنة الجارية تعرضت لحمولات شعواء مع أن كفة محاسنها راجحة^(٤).

(١) مقدمة هاشم صالح لكتاب نحو نقد العقل الإسلامي لأركون ص ١١.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢٩٤-٢٩٥.

(٣) انظر: لبنات ص ٥٩.

(٤) انظر: لبنات ص ٦٦. وانظر: إسلام المجددين ص ١١٥-١١٩.

ويقول العلماني: أيمن عبدالرسول: «الإسلام يقبل العلمنة، ولا يتعارض معها بوصفها فصلاً بين الدين والسياسة، وبالتالي فالتعارض الحقيقي ليس بين الإسلام والعلمانية، بل بين رجال الدين - أي دين - والعلمانية حيث تصبح ضد مصلحة رجال الدين بوصفها انحيازاً للنسبي البشري ضد المطلق الغيبي الذي يحتكر فهمه وتأويله رجال الدين»^(١).

ويقول أيضاً: «إن إشكالية الإسلام والعلمنة التي نحن بصدد مناقشتها تثير عدداً من القضايا المتنازع عليها في سبيل علمنة الإسلام، تلك المهمة التي يجب علينا القيام بها الآن»^(٢).

ويرى نصر حامد أبوزيد أن «العلمانية في جوهرها ليست سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، لا ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة»^(٣).

ويقرر جمال البنا بأن الإسلام يكاد يكون علمانياً، وأن العلمانية التي تعني الفصل بين السلطة والدين «ليست فحسب مقبولة من الإسلام، بل الإسلام يدعو إليها»^(٤).

ويصرح العفيف الأخضر بأن «الهدف من إصلاح الإسلام هو جعل الإسلام المعاصر يتبنى العقلانية الدينية الإسلامية؛ لأنه بها سيقف على قدم المساواة مع جميع الديانات الكبرى الأخرى، التوحيدية والوثنية، التي تبنت العقلانية

(١) في نقد المثقف والسلطة والإرهاب لأيمن عبدالرسول ص ٢٠٩.

(٢) في نقد الإسلام الوضعي ص ١٦٥.

(٣) نقد الخطاب الديني ص ١١.

(٤) الإسلام كما تقدمه دعوة الإحياء الإسلامي ص ١٥٤، وانظر: المرجع نفسه ص ٢٣.

الدينية قاطعة مع إيمان العجائز المطلق الساذج ، ما المقصود بالعقلانية الدينية؟ قبول مؤسسات وعلوم وقيم العالم الذي نعيش فيه. وخاصة الدين العلماني العالمي ، دين حقوق الإنسان المناسب لجميع الديانات»^(١).

ثم أكد أنه يريد التخلص من إسلام القرون الوسطى المتقادم.

إن هؤلاء العلمانيين يريدون سحب البساط من تحت أرجل الإسلاميين من خلال إعادة تفسير الدين تفسيراً جديداً عصرياً علمانياً حديثاً ، وإظهار تهافت التراث وعدم تناسقه ، لأجل فتح المجال أمام الحداثة لتصنع الفكر العربي من جديد ، بأفهام عصرية تدرك معنى التطور الإنساني ، والمعنى الصحيح للدين^(٢). تقول رجاء بن سلامة : «وأن الأوان لكي نترك التلغثم والتكتيكات الباردة ، ونطالب بما يضمن المساواة والحرية بين الجميع ، بفصل الدين عن السياسة ، وفصله عن التشريع ، وإخضاع العلاقات بين الرجال والنساء للقوانين المدنية الحديثة»^(٣).

وتقول أيضاً : «يجب أن نحرر القرآن من الفقه الذي أحاط به والذي يحتزله في مجموعة من الأحكام المحللة والمحرمة ، إنه نص تعبدي روحاني يمكن أن تلهمنا مبادئه الأخلاقية في تطوير تشريعاتنا وتطوير منظومة حقوق الإنسان وتهذيب نفوسنا وتعليمنا الرحمة وعدم التمثيل بالنفوس والأجساد ، ولكن لم يعد بالإمكان اعتباره مصدراً للتشريع والاجتهاد في مجال المعاملات والحياة العامة»^(٤).

(١) إصلاح الإسلام للعفيف الأخضر ص ١٩.

(٢) انظر : الحداثيون العرب للجيلاني ص ٦٧-٧٠.

(٣) نقد الثابت ص ٢٨.

(٤) المصدر السابق ص ١١٢.

ويرى بعض العلمانيين بأن روح العلمانية ومبادئها موجودة في القرآن، ومطبقة في تاريخ الإسلام ومن ذلك قول أركون: «العلمنة متضمنة (أو موجودة) في القرآن وفي تجربة المدينة، والدولة الأموية والعباسية هي دولة علمانية وليست دينية، أما التنظير الأيدلوجي الذي قام به الفقهاء فيمثل إنتاجاً عرضياً محكوماً بظروف وقته، والهدف منه تغطية واقع سياسي وتاريخي معين بمحاجات دينية»^(١).

ويزعم حسن حنفي أن العلمانية هي أساس الوحي فيقول: «العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور، وما شأننا بالكهنوت والعلمانية ما هي إلا رفض له؟ العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الأساس، واتهامها باللا دينية تبعية لفكر غريب، وتراث مغاير وحضارة أخرى»^(٢).

ويرى العلمانيون أن التمسك بفهم النص الشرعي في ضوء الأصول الإسلامية يمثل انتكاسة ورجعية وجموداً يتعارض مع شروط المدنية ومواجهة التحديات الراهنة.

يقول عبدالرحيم بوهاها: «إن دعوات الإسلاميين للجمع بين الدين والسياسة تعد انتكاساً في مسار التجديد...

إن رفض الإسلاميين للعلمنة هو تعبير عن الجحود الفكري الذي يميز أدبياتهم، وعن حالة الانغلاق والانكفاء على الذات التي يعيشونها، والتي

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية لأركون ص ١٨٢.

(٢) التراث والتجديد ص ٦٣.

تمنعهم حتى من الانفتاح على جموع المسلمين وعلى الواقع المعاصر بتعدد وتنوعه واختلاف ثقافته»^(١).

ويقرر هاشم صالح: «بأنه لا يصلح أن يصرح المثقف الحداثي بنبذه للتراث، كونه أصبح ماركسياً أو ليبرالياً، أو ملحدًا، بل لا بد من مسايرة الشعب الذي يتعلق بهذا التراث إلى أن نصل به إلى التأويل العقلاني للدين»^(٢).

ويقول عن فهمه للإسلام: «إنه فهم متجدد منبعث متطور منتج متسامح، نحن نعمل من أجل إسلام يليق بعصرنا، ويتصالح مع العقلانية والحداثة»^(٣).

ويرى أن المسلمين لا بد «أن ينخرطوا في هذه العملية الجراحية الخطيرة الضرورية لمصالحة الإسلام مع الحداثة، وإما أن يستسلموا للمقادير وينقطعوا عن حركة التاريخ كلياً في عصر العولمة الكونية، ويصبحوا مهمشين ومهميين في مؤخرة الأمم»^(٤).

إنهم يعملون على تأويل الإسلام وإعادة إنتاجه ليكون متوافقاً مع الحداثة والعلمانية التي تقدس العقل، وتحترم التعددية»^(٥).

لقد خاض هؤلاء في النصوص الشرعية وجاءوا بمعان عجيبة، واستنباطات غريبة، ألغت بعض أحكام الإسلام وشرائعه، يدرك المتأمل لها أنها موجهة لعلمنة الإسلام وطمس معالمه.

(١) الإسلام الحركي لبوها ص ١٣١-١٣٢.

(٢) انظر: الانسداد التاريخي ص ٤٥.

(٣) الهوامل والشوامل ص ٣١.

(٤) مقدمة هاشم صالح لكتاب أركون نحو نقد العقل الإسلامي ص ٦.

(٥) انظر: الناطقون بلسان السماء لموسى برهومة ص ٢٧٢.

«إن ما تريده القراءة المعاصرة أن يصبح التدين متجاوباً مع فلسفة الحداثة، ومتبنياً لقيمتها، فلا رقابة تقيد حرية الأفراد، ولا طقوس شعائرية تضيق على السلوك، ولا غيبات تكلف العقول ما لا تطيق، وعليه ينبغي التحرر من أسر التدين الموروث، والاكتفاء بالإيمان الشخصي الذي يترجم كل إنسان في دائرة حياته الخاصة بحسب هواه، وغرضه، وفهمه للنص»^(١).

وقد نادى بعضهم بالإفطار في رمضان، أو جعل الصيام اختيارياً، بحجة المحافظة على الإنتاج، ودعا بعضهم إلى نزع الحجاب باعتباره مظهراً للتخلف، وعائقاً للمرأة عن مشاركتها المجتمع، كما رأى بعضهم أن قطع يد السارق مظهر للتخلف، أو أنه مرحلة تاريخية بحيث لا يصح العمل به في الوقت الحاضر^(٢) وفي هذا السياق يزعم أولئك أنهم يصرون عن رؤية مقاصدية للشريعة الإسلامية، وأنهم يراعون المصالح، ويحسنون قراءة النصوص بما يتوافق مع الواقع.

وسيأتي الرد على هذه الشبه في ثنايا هذا البحث بإذن الله تعالى.

(١) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر للريسوني ص ٤١٧-٤١٨.

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم ص ٤٠٩-٤١٦.

المبحث الثالث

خلخلة الثقة بالمسلمات والثواب الشرعية

إن المتأمل لكتابات المثقفين من الماركسيين والعلمانيين الذين يستهدفون النص الشرعي ويدعون إلى إعادة قراءته ليدرك بجلاء حرصهم على خلخلة ثقة المسلمين بدينهم ، وزعزعة عقيدتهم بثوابتهم ؛ لأن المسلم لن يتقبل قراءة ولا رأياً يخالف ما يثق به ويوقن بصحته مما يتعلق بعقيدته ، وشرع ربه ، وقواطع دينه الذي يرى أنه الحق وما خالفه باطل.

لقد سعى أصحاب هذه الدعوة إلى تشكيك المسلمين بدينهم بسلوك عدة مسارات كما سيتبين من خلال هذا البحث - إن شاء الله - وكان من أعظم ما استهدفوه في هذا السبيل التشكيك في القرآن الكريم والسنة النبوية والعقيدة الإسلامية والأحكام الشرعية.

يقول أركون: «لابد أن نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة والخطاب النبوي الخاص بأهل الكتاب...»^(١).

ويدعو إلى فرز آليات التقديس والتعالي والأدلجة ويقرر بأن الإيمان الحديث هو الذي "يقبل بإعادة النظر حتى في الأصول الأولى من أجل انتهاكها وإعادةتها إلى المشروطيات المشتركة للجدلية الاجتماعية"^(٢).

كما نادى أركون بفحص ونقد العقائد والثواب والقرآن والسنة وكل ما ورثه المسلمون من دينهم. فقال: «إن ما تدعوه القراءة الإيمانية بالله ، والوظيفة

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص ٦.

(٢) المرجع السابق ص ٨٣.

النبوية ، والكلام الموحى والكاشف والمقدس ، والثوابت والصلاة ، وتسليم النفس إلى الله ، إلخ... كل ذلك ينبغي أن يتخذ كمادة للتفحص التاريخي النقدي وينبغي على المؤمنين أن يقبلوا بذلك...»^(١).

ويتحدث هاشم صالح عن مشروع أركون فيقول : «إن مشروع نقد العقل الإسلامي جاء أصلاً لتفكيك ثوابت الأمة المتكلسة والمتحجرة ، وليس لترسيخها أكثر فأكثر كما يفعل إخواننا التقليديون والسلفيون»^(٢).

ويذكر أن العقائد الإسلامية لم تتعرض إلى تفكيك حتى الآن ، ثم يقول : «هناك ركام هائل من اليقينيات المطلقة المعصومة التي تنتظر أن تفكك ويطاح بها ، نذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر : كل التصورات المثالية العذبة ، ولكن اللاتاريخية التي يحملها عامة المسلمين عن بدايات الإسلام الأولى ، وعن كيفية تشكل المصحف ، وكتب الحديث والسيرة النبوية .. إلخ ، إن كل هذا ينبغي أن يغربل غربلة شديدة على ضوء منهج الشك الديكارتى ، أو المنهجية التاريخية النقدية التي طبقت على التراث المسيحي من قبل ، وأثبتت فعاليتها»^(٣).

ويقول محمد أركون داعياً إلى نقد كل شيء حتى القرآن : «والعولمة كمرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر تفتح لأول مرة المجال من أجل المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ وهي إذ تفعل ذلك تخضع كل نظام لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق من أجل الكشف عن البنيات التحتية المدفونة التي انبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة ، وهذه المرة لا يمكن

(١) الفكر الأصولي ص ١٠٤.

(٢) الهوامل والشوامل ص ٣٢.

(٣) الإسلام والانغلاق اللاهوتي ص ٤٥.

استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجة أنه إلهي منزل وغيره بشري زائل، أو دنيوي عرضي (لا) فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق»^(١).

ويشير بنوع من التنقص إلى أن المؤمنين سيعترضون على طريقته في تناول النصوص الشرعية كونها تجعل الحقيقة الدينية نسبية وتساوي بين المقدس والدنيوي ثم يقول: «إن الاستراتيجيات المعرفية التي تتطلبها مجتمعات الكتاب المقدس والكتاب العادي تحض بالأحرى على فرز آليات التقديس والتعالّي والانطولوجيا، واللاهوت، والأسطورة والأدلة والتأله، وإعلان القداسة، ونزع الصفة التاريخية.. الخ إنها تحض ليس فقط على فرزها، وإنما أيضا على وصفها أو دراستها وتفكيكها، والمقصود بها تلك الآليات التي تخلع التقديس والتعالّي والأدلة.. الخ على الأشياء.. - ثم يصف الإيمان الحديث بأنه - : يعترف بكل المتغيرات الحاصلة في التاريخ ويتحمل مسؤوليتها كما ويقبل بإعادة النظر حتى في الأصول الأولى من أجل انتهاكها وإعادةتها إلى المشروطيات المشتركة للجدلية الاجتماعية، وهذا ما ندعوه بأرضنة الأصول للأديان التوحيدية، أي الكشف عن تاريخيتها المحجوبة أو المغطاة بستار كثيف من التقديس والتعالّي»^(٢).

ويقول: «إن البحث العلمي المحرر من العقائد المغلقة هو الذي يضعنا في حالات أو ظروف معنوية وثقافية أكثر تحبيذاً لإعادة القراءة التاريخية للنصوص

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص ١٠.

(٢) المرجع السابق ص ٨٣-٨٤.

التي خلعت عليها القداسة بعد أن تمت عملية الانتقاء والاصطفاء والحذف والاختيار^(١).

ويدعو أركون إلى إعادة التفكير جذرياً في الأصول وتفكيكها وإلا فإن أصحابها «سيستمرون في تعليم عقائدهم الدينية بنفس الطريقة التي اتبعوها منذ مئات السنين، أي منذ القرون الوسطى سوف يستمرون في القول بأن السلوك متحكم به من قبل وصايا الإرادة الغيبية لله بلا كيف..»^(٢).

ويوجه نصر حامد أبو زيد إلى ما يقتضيه البحث العلمي من إثارة الأسئلة التشكيكية في الإسلام، ويذكر أن «على الباحث أن يطرح الأسئلة التشكيكية بحثاً عن الحقيقة وأن يعرض عمن ينكر عليه أو يتهمه»، وأن عليه «أن يعرض عن كل ذلك ويمضي في طريقه طارحاً السؤال تلو السؤال باحثاً عن إجابة لكل سؤال متباعداً قدر الإمكان عن الإجابات الجاهزة التي لا تضيف إلى وعينا بموضوع الدرس جديداً»^(٣).

ويقول نصر حامد أبو زيد: «من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري»^(٤).

ويذكر أن «مما أنجزه "التراث والتجديد" خلخلة كثير من الثوابت والمسلمات المستقرة في وعينا الديني، وقد ساهم بهذه الخلخلة ذاتها في جعل الكشف عن الخلل في بنيته ممكناً. بهذا يمكن القول إن ما تحقق على جزئيته هام جداً، إنه

(١) المرجع السابق، ص ٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٦.

(٣) مفهوم النص ص ٢٣.

(٤) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد ص ٢١٠-٢١١ وانظر: ص ٨٧.

خطوة لا سبيل إلى إنكار أنها تقودنا في اتجاه التنوير، الذي يتحتم أن يتطور إلى "الثوير". وإذا كان في بنية الخطاب ما يميل به إلى السلفية اليمينية المتزمتة، فإن مهمة القراءة التأويلية المنتجة أن تجذبه إلى آفاق إنتاج وعي علمي بالواقع وبالتراث في الوقت نفسه»^(١).

ويتحدث عزيز العظمة عن مظاهر ازدهار العلمانية في العالم العربي وما أفرزته من تحرر ديني وفكري وثقافي واجتماعي، فيقول: «فجاء النظر إلى التراث على اعتبار أنه من أمور الماضي التي ولت ولا مكان لها في الثقافة العقلية للعصر، واستتبع هذا النظر إلى المفاهيم الإسلامية العقائدية، كالألوهية والعوالم الروحانية والجن والعمفاريث، وأخبار العصور الفاتئة على أنها أساطير»^(٢).

ثم تحدث عن أن النظر تناول حتى القرآن والحديث، وشكك في نصوصهما.

ويرى علي حرب أن «البحث لا يتقدم إلا بخلخلة الاعتقادات وزحزحة القناعات، وتبديل زاوية النظر إلى الأمور والأشياء»^(٣).

كما يرى كمال عبداللطيف أن البحث المنهجي يرمي إلى «خلخلة الأصول ومساءلة الثوابت، وإعادة بناء المعطيات، في ضوء الأسئلة الجديدة، والمفاهيم المستجدة»^(٤).

(١) نقد الخطاب الديني ص ١٩٤.

(٢) العلمانية من منظور مختلف، لعزيز العظمة ص ٢٧٢.

(٣) نقد النص ص ٧٢.

(٤) العرب والحادثة السياسية، ص ٩٤.

وهذا المنهج سبق أن مهد له طه حسين في كتابة في الشعر الجاهلي حيث قال :
«يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل
مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به ، وأن ننسى ما يضاد هذه
القومية ، وما يضاد هذا الدين ، يجب ألا نتقيد بشيء ولا ندعن لشيء إلا مناهج
البحث العلمي الصحيح. ذلك أننا إذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما
فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف ، وسنغلق عقولنا بما يلاءم هذه القومية
وهذا الدين. وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير
هذا...»^(١).

ويقول قاسم شعيب : «من الضروري أن لا يستثنى شيء من الحوار على
أسس إننا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين ، لأن ما نعتبره مسلمات أو
بديهيات أحياناً قد يتأكد في أحيان أخرى أنه كان مجرد أوهام ، فالبديهيات تحتاج
هي أيضاً إلى إعادة نظر من أجل الكشف عن مكامن الوهن فيها»^(٢).

ويقول جمال البنا «لا معنى لحرية الفكر إذا حرمننا عليها مناقشة الثوابت إذ
إن أهم ما يفترض أن تتجه إليه الحرية هو هذه الثوابت.. إن عدم مناقشتها
يجعلها تتجمد ، بل وتتوثن وتأخذ قداسة الوثن المعبود ، هذا كله بفرض أن
الثوابت هي دائماً صالحة ولازمة ولكنها لا تكون كذلك دائماً»^(٣).

ويقول محمد حمزة : «إن إسلام المجددين هو إسلام يسعى إلى تفكيك
المسلمات التي أحاطت بالنص ، فهو يدرك أن العديد من الأحكام التي أحاطت

(١) في الشعر الجاهلي ص ١٢.

(٢) تحرير العقل الإسلامي ص ١١٦.

(٣) الإسلام وحرية الفكر للبننا ، ص ١١٣.

بفهم المسلمين لطبيعة النص ووظيفته ومنزلته في الحياة الروحية والعلمية للمسلمين لا تعدو أن تكون أحكاماً تاريخية، فهي بالتالي أحكام قابلة للمراجعة والمساءلة وللنقض»^(١).

وتقول آمال قرامي: «أما المفكرون المحدثون فإنهم رأوا أن الإيمان الحديث يجب أن يقبل مبدأ إعادة النظر في كل شيء، بما فيه الأصول المؤسسة "الثابت"، وذلك بتنزيلها في سياقها الاجتماعي والتاريخي»^(٢).

ويرى هاشم صالح: «أن سبب الانسداد الحضاري الذي يعانيه العالم العربي والإسلامي ككل يعود إلى الانغلاق الكامل داخل يقينيات القرون الوسطى التي تتخذ صفة الحقيقة الإلهية المقدسة التي لا تناقش ولا تخضع للعقل بأي شكل»، ثم يقرر «بأن المسلم التقليدي سجين يقينياته المطلقة»^(٣).

ويذكر حسن حنفي أن من أزمات التغيير مسألة المحرمات والعقوبات ويقول: «الوعي السياسي يتطلب القضاء على كل هذه المحرمات التي تخضع لتحليل العقل ولوصف الواقع، مما يعيد الثقة للإنسان بينه وبين سلوكه وبينه وبين العالم»^(٤).

وتدعو بلقيس الرزقي إلى انتهاك قدسية الدين، وتوهين تعظيم المسلمين للرسول ﷺ وتمجيده فتقول: «غير أن المتفحص في تلك الفترة من التاريخ يهوله التقديس الذي حفها به المسلمون، فالطور المدني في وجدان المسلمين

(١) إسلام المجددين، ص ٥٥.

(٢) الإسلام الآسيوي، ص ٢٠١.

(٣) الانسداد التاريخي لهاشم صالح ص ٣٠، وانظر: ص ٦٢-٦٣ ومن المرجع نفسه.

(٤) التراث والتجديد ص ٤٢.

المشترك طور نموذجي كامل مقدس - بلا أخطاء - ينبغي أن يحتذى ، وانطلاقاً من هذا الموقف اكتست كل الأحداث والمواقف والوقائع المتصلة بتلك الفترة طابعاً مقدساً فتحوّلت إلى بديهيات لا يرقى إليها الشك ولا المراجعة ولا المساءلة. ويبدو أن هالة التمجيد التي غلفت تلك الفترة تعود إلى صورة محمد المقدسة المنتقشة في الشعور الديني الجماعي.

إن الطور المدني في نظر المسلمين لا يدعو إلى التفكير فيه ولا إلى التنقيب في أطواره ، ولكن يدعو إلى الانبهار والاقتداء به. لقد ترسخ هذا الموقف في أطوار لاحقة من الفترة الحمديدية ، وامتد قروناً طويلة ، حتى عسر الاعتراف بتاريخية هذا الدين وعسر تحليل تطوره في ضوء المعطيات المادية التي تشكل فيها ، وغلبت التمجيد على التفكير...

وما كان لنا من حل إلا مواجهة النصوص بعضها ببعض ، والاستعانة بالمعارف الحديثة لاختراق طبقات التمجيد ولرفع الطابع المعياري الذي لف هذه المرحلة حتى كاد يحجب حقيقتها... وما كان بين أيدينا إلا القرآن مصدراً عايش الأحداث وسائرها ، بل أوجدها في أحيان كثيرة نظمئن إليه اطمئناناً نسبياً رغم وعينا بإشكالات جمعه وتدوينه ...»^(١).

ومن الجراءة قول نور الدين بو ثوري : «إن المتتبع لمختلف المجتهدين المحكومين بمنطق العقل الفقهي يلاحظ أنهم في الغالب ، قد استبعدوا من دائرة الاجتهاد مسائل الاعتقاد وأحكام العبادات والأحوال الشخصية والحدود ، ولم يجيزوا لأنفسهم ومن باب أولى لغيرهم سوى الاجتهاد فيما يسمونه المعاملات بحجة أن أحكام القرآن والسنة لا تقبل التعديل ولا التغيير ولا التبديل ، رغم أن المسلم

(١) الإسلام في المدينة لبلقيس الرزقي ص ٧-٨

اليوم لم يعد يستسيغ الكثير منها كتعدد الزوجات والجلد والرجم. بل لم يعد يجد مبرراً مقنعاً لاستمرار العمل ببعضها كمسألة نصيب الأنثى من الميراث، أو رؤية الهلال بالعين المجردة .. وكما في مسألة العدة التي يلزم فيها المرأة المطلقة بأن تعتد ثلاثة قروء .. والحال أن وسائل الكشف الطبي المتطورة تمكننا من معرفة ذلك يقيناً..»^(١).

ويقول مشككا في مصادر التشريع: «فالأصول التشريعية الأربعة غير قابلة للتطبيق. ذلك أن القرآن هو أولها، فضلا عن الإشكاليات المحرجة التي تثيرها مسألة جمعه وتدوينه، فقد أثارت قراءاته اختلافات تفسيرية كبيرة... وأما الحديث؛ فإن إثبات حجته وصحته من الأمور المتعذرة لما حف به من ملاسبات وما تخلله من اختلافات .. وأما الإجماع فإنك لن تظفر له بتحديد دقيق...»^(٢).

ويدعو الحداد إلى أن تكون السلطة المرجعية هي التمدن بدل الدين^(٣). وتبلغ مناكفة الدين عند أصحاب الخطابات العلمانية الإلحادية إلى حد التحريض على ترك الانصياع لأوامر الشرع، كما قالت أمال قرامي: «إن الالتزام بالفرائض لم يكن منذ ظهور الإسلام أمراً آلياً يشمل جميع المسلمين، فلئن ألزمت مؤسسة الفقه المؤمن بإعادة إنتاج ممارسات الرسول التبعية حريفاً وتقليده بدقة، إلا أن فئات كثيرة أبدت مقاومة ورفضت تطبيق التعبير الرسمي للدين، وهو أمر دال على أن المسلم ليس دائماً فاعلاً جاهزاً يتقبل الخطاب

(١) مقاصد الشريعة نور الدين بو ثوري ص ١١٤-١١٥

(٢) مقاصد الشريعة ص ١١٦-١١٧

(٣) انظر: حفريات تأويلية لمحمد الحداد ص ١٧٨

القرآني، وينفذ أوامر الشرع من دون أن يتفاعل معها حسب ظروفه الخاصة^(١).

والشواهد في هذا السياق كثيرة جداً، وهي خطابات تكشف عن سقوط منزلة الدين في نفوس أصحاب تلك القراءات التحريفية، وتظهر مراوغتهم من خلال هذا الطرح المخادع المتضمن لكرهية أحكام الإسلام ومصادره، والساعي إلى تجاوز حدوده، وشرائعه، وتوهين قدسيته ومكانته دون التصريح بعداوته.

إن المطلع على تلك القراءات التحريفية للإسلام وشرائعه ليلحظ التأثير الكبير بالمناهج التشكيكية، والشبه الاستشراقية التي تنتهي بأهل الجهل والهوى إلى حالة من الارتياب، وفقدان اليقين، وتؤسس لمنهج المناكفة للدين، والبعد عن الخضوع لرب العالمين.

والواجب على المسلم التعظيم والتسليم، والانقياد لأوامر الله تعالى، واتباع الشرع، ونبد كل ما يخالف الدين من الأهواء والآراء والمناهج والفلسفات التي يعاد إنتاجها، واستيرادها وتجعل معياراً يحاكم الدين إليها.

ولا بد للباحث المنصف أن يفرق بين الأشياء والبيئات والأحوال، فلا يصح أن يطبق على الدين الحق "الإسلام" ما تم به مواجهة الأديان المحرفة المنسوخة والممارسات الفاسدة من المناهج والفلسفات الغربية.

فدين الإسلام حق وناسخ وباق، والرسالة المحمدية رسالة عامة وخاتمة وباقية ومحفوظة، وقد قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ [الحج: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال تعالى:

(١) الإسلام الآسيوي ص ٢٠٤.

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقال تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿١٠٠﴾ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِّنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٤٩-٥٠].

فمقتضى الإيمان التسليم والثقة والقطع بصحة دين الإسلام، وسلامة مصادره ووجوب اتباعه.

والمقصود أن أصحاب القراءات المنحرفة للنص الشرعي كانوا يهدفون إلى زعزعة ثقة المسلمين بدينهم، وخلخلة ما ترسخ لديهم من قطعيات، وتشكيكهم بما لديهم من مسلمات وثوابت، حتى يعيشوا في حالة من الارتياب والشك والتردد، الأمر الذي ينافي عقيدة التسليم واليقين بقضايا الدين وأحكام الشريعة، وقد قال الله تعالى عن عباده المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ [الحجرات: ١٥].

وقال رسول الله ﷺ: (أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله لا يلقي الله بهما عبد غير شاك فيهما إلا دخل الجنة)^(١).

وهؤلاء المشككون هم في الحقيقة تلامذة لفلاسفة الشك والإلحاد الأوروبي الذين يعكسون بمقولاتهم أزماتهم النفسية ، ومواقفهم المناوئة للدين ، والمتصحرة من اليقين.

* * * * *

وسائل القراءة المنصرفة للنص الشرعي

- وفيه سبعة مباحث:
- المبحث الأول: استخدام مناهج التأويل الغريبية.
- المبحث الثاني: التأسيس لمشروعية مطلق قراءات النص الشرعي وتأويلاته.
- المبحث الثالث: التوظيف الفاسد لمفهوم المصلحة والمقاصد الشرعية.
- المبحث الرابع: الطعن في الصحابة رضي الله عنهم.
- المبحث الخامس: الطعن في منهج السلف الصالح وفهمهم.
- المبحث السادس: الدعوة لتجاوز تراث العلماء وتهميشه.
- المبحث السابع: إسقاط مرجعية العلماء الراسخين.

توسل المنحرفون المعاصرون في استهدافهم لمفهوم النص الشرعي وثبوتة بوسائل متعددة يمكن تلخيصها في ثلاث مسارات كبرى، وهي:

- (١) استخدام المناهج الحديثة في قراءة النص وتأويله.
 - (٢) التوظيف الفاسد للمفاهيم الشرعية.
 - (٣) الطعن في نقلة النص الشرعي وفيما سطره العلماء من آليات ضابطة لثبوتة وفهمه.
- وستناول ذلك من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول

استخدام مناهج التأويل الغربية

تأسس المنهج الهرمنيوطيقي الحديث على تناول النص الديني عموماً بجرية تامة، ومساءلته، بغض النظر عن بعده الديني أو مصدره اللاهوتي. وقد قرر "بليتمان" في كتابه "مشكلة الهرمنيوطيقا": «بأن الإنجيل يخضع لشروط الفهم نفسها، وللمبادئ الفيلولوجية والتاريخية نفسها التي تطبق على أي كتاب آخر»^(١).

وقد دعى عدد من النصارى إلى قراءة الكتاب المقدس من خلال الواقع، ونادوا بضرورة قراءة عقائده من خلال التاريخ، واعتبار ما اشتمل عليه من قضايا غيبية بأنها مجرد رموز وعلامات تحتاج إلى تأويل يختلف عن المفاهيم القديمة.

«وبعد هذه الضربات المتوالية على الفهم الكنسي للكتاب المقدس، اضطر الفهم الكنسي إلى التراجع لصالح القراءة الجديدة للكتاب المقدس، والاعتراف الرسمي للنقد الكتابي للدين في ضوء مناهج النقد الحديثة بعد أن كانت تصدر بحقه مراسم التحريم.

فقد اعترف المجمع الكنسي الشهير بمجمع الفاتيكان الثاني، والذي انعقد بين عام ١٩٦٢-١٩٦٥م (وتوصل) إلى اتخاذ قرارات جريئة جداً كان من أهمها الاعتراف الرسمي بحق العلماء في قراءة الكتاب المقدس باستخدام المنهج

(١) فهم الفهم ص ٣٧٤.

التاريخي، وبهذا الاعتراف حصل التصالح الرسمي بين الكنيسة والحادثة، وأصبح فهم وتأويل الكتاب المقدس في ضوء النظريات الحديثة أمراً مشروعاً بعد أن كان زندقة ومروقات من الدين»^(١).

وقد حاول دعاة القراءات المعاصرة من أصحاب الخطابات العلمانية والماركسية أن يعملوا في القرآن الكريم مثل ما عملت أوروبا بكتابتها المقدس، وأن يسقطوا عليه تلك المناهج الغربية.

فسعوا إلى نزع قداسة القرآن الكريم وتجاهل مصدره، وتناولوه بالبحث والنقد باعتباره نصاً لغوياً يمكن أن يطبق عليه من المناهج الحديثة المختلفة ما يطبق على أي نص آخر.

فاستخدموا في سبيل ذلك مناهج علوم الأديان المتبعة في تحليل ونقد التوراة والإنجيل مثل "علم مقارنة الأديان" و"علم تاريخ الأديان" و"تاريخ التفسير" و"تاريخ اللاهوت"

كما توسلوا بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع ومنها "اللسانيات" و"السيمياءات" و"علم التاريخ" و"علم الاجتماع" و"علم الإناسة" و"علم النفس" و"التحليل النفسي"

واستخدموا كل النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة في الساحة الأدبية والفكرية ومنها "اتجاهات تحليل الخطاب" و"الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي" المتمثلة في "البنويات" و"التأويليات" و"الحفريات" و"التفكيكيات" ...^(٢).

(١) ظاهرة التأويل الحديثة، ص ٨٤.

(٢) انظر: روح الحداثة لطفه عبدالرحمن ص ١٨٢.

وقد وجه العلمانيون والحداثيون سهامهم إلى العلوم الإسلامية الضابطة للنص الشرعي من حيث ثبوته أو فهم دلالاته كعلوم القرآن وعلوم الحديث وأصول الفقه بغية إفساح المجال للرؤى الحدائية التي تنتهك دلالات النصوص الشرعية التي تواطأت عليها أفهام الأمة، ولهذا دعوا إلى مراجعة «نقدية للعلوم التي تشكلت حول النص القرآني وأهمها علم التفسير وعلم الحديث وعلم أصول الفقه وذلك من خلال التأكيد على انخراطها في التاريخ»^(١).

وكان من أبرز من استخدم تلك المناهج محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وطيب تيزيني ومحمد شحرور وغيرهم.

يقول محمد أركون: «أنا أعترف هنا بأن دراستي النقدية للفكر الإسلامي كانت دائما قد استفادت من المكتسبات المعرفية الرائعة لأعمال هذه المدرسة المختصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية»^(٢).

ويقول داعيا إلى إعادة طرح القضايا القديمة في ضوء المعارف الجديدة: «إن كل المشاكل التيولوجية التي أثارها القدامى ينبغي أن تطرح من جديد ويعاد تفحصها ودراستها على ضوء الطفرات المعرفية الاستمولوجية الجارية حاليا»^(٣).

ويدعو إلى مراجعة نقدية للنص القرآني قائلاً: «ينبغي أولاً إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا...

(١) إسلام المجددين، ص ٥٣.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل لأركون ص ٩٨.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون ص ١٤٦.

هكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص الذي يتبعه فيما بعد - وكما حدث للأناجيل والتوراة - إعادة قراءة سيميائية ألسنية للنص القرآني، إن المنهج الألسني رغم غلطاته وثقل أسلوبه، يمكنه أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص بعلاقة منغرسه منذ الطفولة، عندها نستطيع إقامة علائق طبيعية تمكننا من دراستها والتأمل فيها بحرية. إن قراءة كهذه للقرآن تتبدى اليوم عملاً شديداً الأهمية ولكن للأسف فإنه ينقصنا العدد الكافي من العمال الباحثين^(١).

ويصرح بقوله: «كما طبق النقد التاريخي على التوراة والإنجيل ينبغي أن يُطبق على القرآن الكريم. كل التفاسير طبقت على القرآن ما عدا تفسير واحد: هو التفسير التاريخي والاجتماعي والانتربولوجي الواسع المقارن. التيار المحافظ الأصولي عندنا لا يزال يمنع تطبيق المناهج التاريخية والانتربولوجية على التراث العربي الإسلامي، وبالتالي فلا يزال يقف حجر عثرة أمام التحرير الفكري الكبير المنتظر»^(٢).

ويقرر أركون بأن جميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي، والحفر الأركيولوجي في الأعماق^(٣). ويرى أن التحليل السيميائي (العلاماتي الدلالي) ينبغي أن يحظى بالأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية^(٤).

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون ص ٢٩١.

(٢) الهوامل والشوامل ص ٨١.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون ص ١٠.

(٤) انظر: المصدر السابق ص ٣٤.

ويشير هاشم الصالح تعليقا على استخدام أركون للمصطلحات الألسنية بأن ميزة القراءة الألسنية هي أنها تحيد الهيبة ولو للحظة من أجل فهم التركيبة النصية أو اللغوية للقرآن^(١).

ويذكر عبدالمجيد خليقي أن أركون استخدم لمشروعه: «ترسانة من المفاهيم والمناهج ذات المنبت الغربي كالأنثروبولوجيا.. وعلم الأديان المقارن، واللسانيات والسيمائيات، والنقد الأدبي، والتاريخ، والسوسيولوجيا، وفي المحصلة كل ما ابتكرته الحداثة الغربية»^(٢).

والمتتبع لكتابات أركون يدرك أنه استخدم المنهج التاريخي لمحاولة إثبات أن القرآن الكريم ما هو إلا ظاهرة تاريخية ترتبط بالواقع الزماني والمكاني للفترة التي ظهر فيها..

كما دعا إلى استخدام مناهج علم الأناسة - الأنثروبولوجيا - الذي يدرس الدين كظاهرة إنسانية وضعية، تمثل مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري، لجأ خلالها الإنسان إلى تفسير ظواهر الطبيعة تفسيراً غيبياً، لعدم اكتمال نضجه الفكري والعقلي. فمنهج هذا العلم إبعاد قضايا الدين عن ظاهرة التقديس، وتناولها باعتبارها ظواهر وضعية إنسانية، فيجب عند أركون دراسة ظاهرة الوحي في الإسلام مقارنة بالوحي في اليهودية والنصرانية، بل وسائر الديانات الوضعية، كما يرى وجوب دراسة القصص القرآني مقارناً بالأساطير والأدب الشعبي والفلكلور.

(١) انظر: تعليق هاشم الصالح على المصدر السابق ص ١١٩

(٢) قراءة النص الديني عند محمد أركون ص ٧٣.

كما اعتمد أركون في نقده للدين ونصوصه على علم اللغات والألسنية والسيمائية - علم الدلالة - والهرمنوطيقا، هذه المناهج التي نشطت في الفكر الغربي في القرن العشرين بسبب الخلفيات الفكرية التي تعكس الصراع مع الثبات والاحتكار الكنسي لقراءة النص المقدس، وقد طبقت هذه المناهج على التوراة والإنجيل بهدف نزع صفة القداسة عنها^(١).

فأركون عمل بشكل خاص، وبمنهج علماني متطرف على إخضاع النص القرآني «لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى»^(٢).

وبمنهجه التفكيكي حاول زحزحة وخلخلة مسلمات لدى قرائه على الأقل كما في تناوله لمسألة العلمنة في الإسلام^(٣).

ونجد نصر حامد أبو زيد كذلك قد طبق ودعا إلى هذه المناهج وزعم أن القرآن الكريم منتج ثقافي، وأنه نص لغوي ينتمي لثقافة خاصة، وعمل على استمرار ربط التراث بالمناهج العلمية المعاصرة^(٤)، وفي هذا يقول: «وتعد الهرمنوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية

(١) انظر: القراءة الإنسانية للقرآن الكريم عند محمد أركون، للأستاذ يسن حامي، مجلة الدراسات العقيدية بجامعة الأمير عبدالقادر بالجزائر عدد (٥)، ص ٣٠٩-٣٢٠.

(٢) انظر: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر للزواوي ص ٦٨ والعقل الإسلامي لرون هالبير ص ٤٠-٤٩، ١٦٢-١٦٣.

(٣) انظر: الفكر الإسلامي في قراءة علمية لأركون ص ١١.

(٤) انظر: مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد ص ١٨-٢٤.

الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن»^(١).

ويقول أبوزيد: «والقول أن كل نص رسالة يؤكد أن "القرآن" و "الحديث النبوي" نصوصاً يمكن أن نطبق عليها مناهج تحليل النصوص، وذلك ما دام ثمة اتفاق على أنهما "رسالة"، ومعنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجا لا يتلاءم مع طبيعتها..»^(٢).

ويصرح بالأخذ بهذه المناهج لفهم القرآن الكريم فيقول: «إن واجبنا كباحثين معاصرين أن نفيد من إنجازات المناهج الحديثة المعاصرة في "اللسانيات" و "علم تحليل الخطاب" و "السيمولوجيا" وكل ما تقدمه من آليات وإجراءات ناجزة لفهم القرآن وتحليله. إن التخوف من هذه الإنجازات وتصور أنها تمثل تهديداً لقداسة النص، إنما تعكس رقة في الإيمان وضعفاً في الثقة بالنفس..»^(٣).

ويقول أيضاً: «لا خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة.. فهي تمكننا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها»^(٤).

ويرى نصر حامد أبوزيد أنه في حالة دراسة النص القرآني يجب ألا يكون محور الاهتمام متعلقاً بالقائل - الله - بل يجعل المتلقي - الإنسان - هو محور

(١) إشكاليات القراءة ص ٤٩.

(٢) مفهوم النص لنصر حامد أبوزيد ص ٢٦-٢٧.

(٣) الخطاب والتأويل لنصر حامد أبوزيد ص ٢٦٢، وانظر: مفهوم النص ص ١٩.

(٤) مجلة العربي عدد ٤٥٠ ص ٦٩، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم للطعان ص ٧٧١، عن

النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر للريسوني ص ٢٨١.

الاهتمام، ونقطة البدء والمعاد^(١). ويقول: «الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج إلى منهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة»^(٢).

ويصرح هاشم صالح بأن النص القرآني «بحاجة إلى تطبيق منهجية النقد التاريخي عليه كما طبقت على التوراة والإنجيل في الغرب»^(٣).
ويُشير بأن «تطبيق ذات المنهجية على القرآن سيؤدي إلى انبثاق إيمان جديد، مستنير وحر في العالم الإسلامي»^(٤).

ويقول: «لقد تأخرنا كثيراً في تطبيق المناهج الحديثة على النصوص التأسيسية للتراث الإسلامي، كالقرآن، والحديث، والتفسير، والشريعة، والسيرة النبوية.. الخ»^(٥).

ويقرر بأن المسلمين «يخطئون إذ يرفضون كلياً تطبيق المنهج التاريخي على القرآن، فهذا الشيء سوف يحصل عاجلاً أو آجلاً طال الزمن أو قصر»^(٦).
ويقول عبدالمجيد الشرفي: «لا ضير حينئذ من أن تطبق على النص القرآني المناهج النقدية والتاريخية التي توظف اللسانيات والأسلوبية والتاريخ وعلم

(١) انظر: نقد الخطاب الديني ص ٢٠٠.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٨.

(٣) مقدمة هاشم صالح لكتاب نحو نقد العقل الإسلامي لأركون، ص ١١.

(٤) الإسلام والانغلاق اللاهوتي لهاشم صالح ص ٨١.

(٥) مقدمة هاشم صالح لكتاب نحو نقد العقل الإسلامي لأركون، ص ١٩.

(٦) الإسلام والانغلاق التاريخي ص ٧٥.

الاجتماع ، وعلم النفس والإناسة ، وتقارن بين ما جاء في المصحف وما كشفت عنه الحرفيات أو ورد في نصوص دينية أخرى توحيدية وغير توحيدية»^(١).

ونجد محمد شحرور قد اعتمد المنهج البنيوي في قراءته الجديدة للقرآن^(٢) والتي كتبها بنفس ماركسي.

يقول عبد الرحمن الحاج : «مع القراءة المعاصرة التي استبدلت المناهج نشهد للمرة الأولى تأويلاً أيديولوجياً لكامل القرآن ، فيه كثير من التماسك ، ومسحة المنطقية ، بحيث أمكن إقامة توليف شامل للنص أتاح فرصته للبعض لكي يحول نصوص القرآن وكأنها "حواشي ماركسية" ينفي من خلالها الله ذاته ... إن قراءة شحرور المعروفة نموذج صارخ لذلك حيث إن هذه القراءة حاولت مخاتلة النص القرآني وخداعه أحيانا من موقف مضاد له ، أو معاد له ، لاستنطاقه بأيديولوجيتها»^(٣).

ويدعو محمد عابد الجابري إلى إعادة قراءة التراث وتقديمه برؤية عصرية وبخطاب حديثي^(٤) ، ويرى «ضرورة اعتماد رؤية جديدة للتراث والفكر المعاصر معا ، (و) تقديم طريقة لتفكيك النصوص وقراءتها قراءة عصرية»^(٥).

ويقول نضال الصالح : «لقد آن الأوان لإعادة قراءة النصوص المقدسة وإخراجها من دائرة التاريخ والجغرافيا والقانون والحقائق العلمية وإعادةتها إلى

(١) مستقبل الإسلام في الغرب والشرق ص ٣٠.

(٢) انظر : الحداثة العربية لمحمد سعيد طالب ص ٢٨٤

(٣) أيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن لعبد الرحمن الحاج ص ٢٧٩ ضمن خطاب التجديد الإسلامي.

(٤) انظر : التراث والحداثة للجابري ص ١٧.

(٥) المرجع السابق ص ١٩

رسالتها الدينية، لقد فعل المسيحيون الغربيون ذلك، فأخرجوا كتابهم المقدس من دائرة الأحكام الأرضية فتطورت مجتمعاتهم وأصبحوا من الأمم المتقدمة الراقية، وفي الأعوام العشرين الأخيرة أخذوا بإعادة قراءة نصوص التوراة بعيداً عن وقائع التاريخ والجغرافيا والحقائق العلمية، فحرروا التوراة كما حرروا التاريخ الذي كان مكبلاً بنصوصها ومزوراً بالقراءة الخاطئة لنصوصها.

لقد آن الأوان لتطبيق ذلك على النصوص القرآنية وقراءتها قراءة جديدة بعد إخراجها من التاريخ والجغرافيا والحقائق العلمية وإعادة الرسالة الدينية إليها^(١).

إن مشكلة أصحاب القراءات المعاصرة المنحرفة أنهم عملوا على إسقاط مناهج التأويل الغربية على النصوص الشرعية دون مراعاة للفوارق الكثيرة والكبيرة، وهذا ما جعلهم موضع النقد حتى من قبل بعض الغربيين، وقد أشار إلى ذلك المفكر الفرنسي روجيه أرناuld حيث قال: «ما أخذه على الفلاسفة العرب المعاصرين أنهم تأثروا كثيراً بالفكر غير العربي، إنهم يترجمون كثيراً، وهذه ظاهرة لافتة مهمة، فمن الضروري أن يلم الفلاسفة العرب المعاصرون بالفلسفات غير العربية، لكن غالباً ما تشكل هذه الترجمات لهؤلاء المفكرين المادة الجاهزة التي يعتمدونها لبناء فكرهم الخاص، وآمل أن يؤسس الفلاسفة العرب فلسفة عربية خاصة دون أن ينغلقوا على الفلسفات غير العربية وأن يخلقوا فكراً عربياً أكثر استقلالاً، انطلاقاً من تراثهم وتقاليدهم»^(٢).

ويقول: «إن المسلمين المحدثين الذين يستعيرون المناهج الغربية كان أخرى بهم أن يكتفوا بمناهج أسلافهم من القدماء، فهي توصلهم بالدقة نفسها؛ لأن

(١) المأزق في الفكر الديني ص ٢١٩.

(٢) جريدة النهار البيروتية ٦/٤/١٩٨٥م، عن العقل والشرعية لمهدي فضل الله ص ٩.

يستخلصوا من الآيات القرآنية ما توصلهم إليه هذه المناهج التابعة للعلوم الإنسانية، والتي يتغنى بها محمد أركون»^(١).

إن المتأمل لحال هؤلاء المقلدة المهزومين الذين يدعون إلى إعادة قراءة النصوص الشرعية وتفسيرها بالتوسل بالمناهج الغربية، يجد أنهم قد جمعوا بين الإعجاب بتلك المناهج إعجاباً يأسرهم عن نقدها أو تجاوزها، مع جهلهم بما هو أدق منها وأعمق من المناهج الإسلامية التي حفل بها تراثنا الإسلامي.

يقول الدكتور طه عبدالرحمن: «غلب على نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات، معتقدين أنهم بهذا التقليد قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح، أولم يدروا أنه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة مما نقل عن المتقدمين، ولا كل ما نسب إلى العلم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم، ولا الطريق الذي اتخذته العلم الحديث يلغي غيره من الطرق التي بقيت في ضمير الكون أو درست آثارها لغلبة هذا العلم، وحتى لو قدرنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصية تقنياتها، وتفننوا في استعمالها، حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها، ويفتون بالغائه أو بحصره.

الواقع أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم، ولا التفنن في استخدامها كان طوع أيديهم، ولا ينكر ذلك إلا من هو دونهم تمكناً في العلم، ودونهم تفنناً في العمل، ولا أدل على ذلك من أنهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها..»^(٢).

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص ٣٢٣.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبدالرحمن ص ١٠-١١.

وفي الحقيقة فإن كل هذه الطروحات والنداءات التي يتبناها دعاة توظيف المناهج الغربية في قراءة النصوص الشرعية إنما تتجه لنزع القداسة عن النص الشرعي وانتهاك حرمة، وتطويعه ليتناسب مع إرادة الحداثة الغربية، وهذا في الواقع إنما يكشف حقيقة الأزمة التي يواجهها الخطاب الليبرالي والعلماني والحداثي العربي، والفقر الثقافي، والتبعية الفكرية، ذلك أن هذه المناهج التي يراد تطبيقها على النصوص الشرعية إنما استوردت من بيئة مختلفة وطبقت على نصوص مفارقة للنص الشرعي الصحيح، ولئن لقيت نجاحا ورواجا في بيئتها وظروفها ومولدها حيث النصوص المحرفة المشتملة على العقائد الفاسدة، والقضايا الممتنعة، فلا يمكن أن تنجح في تفكيك أو التشكيك في نص محكم يتوافق مع العقل والواقع.

يقول الدكتور صالح الزنكي: «ولئن كانت تلك المناهج الغربية صالحة للتعامل مع نصوص التوراة والإنجيل المحرفة، فإنها لا تصلح أبداً لنقد نصوص الشريعة الغراء وتفسيرها، والسبب في ذلك بسيط وواضح، وهو أن تلك المناهج تولدت ضمن نسقها التاريخي والبيئي الخاص بها، فكانت مناهج مشحونة بانعكاسات الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والكنسية التي دفعتها إلى الميلاد، فإن زرعها في بيئة غير بيئتها زرع في وادي غير ذي زرع»^(١).

* * * * *

(١) البعد المصدري لفقه النصوص للدكتور صالح الزنكي ص ١٣٢

المبحث الثاني

التأسيس لمشروعية مطلق قراءات النص الشرعي وتأويلاته

أنزل الله تعالى كتابه العزيز بلسان عربي مبين، وجعله محكما متقنا لا تناقض فيه ولا لبس في أحكامه ولا غموض في توجيهاته، ولا ألغاز في آياته، كيف وهو الهدى والنور والبيان والشفاء والرحمة.

وجاء النبي ﷺ مبينا وموضحا ومفصلا ومشروعا بأفصح عبارة وأبلغ بيان.

وقد اجتهد العلماء الراسخون في وضع القواعد والأصول التي تضبط عملية الفهم والاستنباط، لتصحيح الاستدلال، وقطع الطريق عن عبث المارقين والمفسدين، ممن يتتبعون المتشابه، ويضربون كتاب الله بعضه ببعض، ويغالطون في وجوه الاستدلال وطرق الاستنباط، ممن يدعون العلم والفهم، ويسفهون آراء الراسخين، ويريدون القفز على الأصول، وتحطيم الثوابت والمسلمات.

ولا زال هذا الاتجاه المنحرف، وتلك الآراء المعتوهة والطروحات الشاذة، تتجدد على مر العصور، وتخرج بأثواب مختلفة، ودعاوى متنوعة، سالكة سُبُل أهل الأهواء السابقين، ومستعينة بالأساليب العصرية، والمناهج الحديثة.

ولقد كان من أبرز تلك الدعاوى التي لقيت رواجاً في العصر الحديث الدعوة إلى تعدد القراءة للنص الشرعي، والزعم بأن النص الشرعي مفتوح يقبل جميع القراءات، وشتى التأويلات، ويحتمل سائر ما تنتجه العقول البشرية من أفهام وتفسيرات تسعى لتجعل النص متوافقاً مع شهوات العصر. فعنوان صلاحية الشريعة - عندهم - لكل زمان ومكان قبولها للتأويلات والقراءات المتنوعة من سائر الاتجاهات والمذاهب.

ولهذا نادوا بضرورة إعادة قراءة النص الشرعي ، وخلخلته ، وتفكيكه ، واستنطاقه ، وترجمة إشاراته وألغازه ، وعدم الوقوف عند فهم الأسلاف ، ودعوا إلى ترك الأخذ بالدلالات الظاهرة للنص.

كما رأوا أن ادعاء فهم النص وتحديد معناه والوقوف عند ظاهره ، قتل للنص ، وإماتة لخصائصه التي من أبرزها تجدد معناه ، وقبوله لتأويلات لا تنتهي.

وإعادة القراءة وتعددتها عند أصحاب هذا الاتجاه تستهدف النص القرآني أساساً ، ثم الحديث النبوي وسائر الأقوال المأثورة وما سطره العلماء السابقون من فقه وفهم وتفسير وشروحات ، بغية تجاوزها وتهميشها وسأعرض فيما يلي أقوالاً لبعض أصحاب هذا الاتجاه بما يكشف عن حقيقة منهجهم ، ويبين غاية ما يهدفون إليه..

فهذا محمد أركون الذي يهدف بمشروعه إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة نقدية يقول : «كل من يقرأ كتاباتي يعرف أنني حريص كل الحرص على نقد التراث المعرفي الإسلامي ، منذ ثلاثين عاماً وأنا أحاول انتهاك أطره التقليدية الموروثة ومواقعه الجامدة ، وتحديداته ومفاهيمه ورؤيته للعالم والوجود.. لكي أفتح له آفاقاً لم تكن في الحسبان ، ولكي أخرج من عزله وانغلاقه الدغمائي المزمّن»^(١).

ويصف أركون قراءته الحداثية النقدية للقرآن بقوله : «إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات.. إنها قراءة تجد فيها

(١) قضايا في نقد العقل الديني لأركون ص ١٥٠.

كل ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة ، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيته الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات ، انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب^(١) طالما عاب عليه الباحثون "فوضاه" ، ولكنها الفوضى التي تمبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات. إنني أدافع عن هذه القراءة الجديدة من أجل الخروج كلياً ونهائياً من كل البلاغيات التعسفية ومن كل التركيبات المنطقية الاصطناعية ومن كل الأنظمة الخادعة المفروضة بعد فوات الأوان من قبل القراءات الفقهية فاللاهوتية فالتبجيلية فالإيديولوجية فالهלוسية. أقول ذلك وأنا أفكر بالطبع في الحرية الخلاقة لشخص كابن عربي ، ولكن الحرية التي أتجرأ على الحلم بها أكثر انفجاراً أو تفجيراً منه بكثير؛ وذلك لأنها تشمل كل الصيغ والتجارب الانفجارية التي حاول أن يصل إليها كبار الصوفية والشعراء والمفكرين والفنانين^(٢).

ويقول أركون: «تبغي إعادة ترميم أو ملمة الحقيقة التاريخية المعاشة من قبل المعاصرين في كل تعقدها وكثافتها الأولى. يفترض هذا الشيء إعادة قراءة جذرية للقرآن ، وإعادة تفحص نقدي لكل الفترة التأسيسية (القرن الأول الهجري) التي شكلت فيما بعد ما يمكن تسميته بـ "الذاكرة الجماعية الإسلامية" وسوف يؤدي هذا العمل ، كما كان قد حدث في الغرب إلى تشظي (أو انفجار) الوعي الأسطوري الذي تتوجه إليه اللغة القرآنية...»^(٣).

(١) علق على ذلك هاشم صالح بقوله: «المقصود بالكتاب هنا القرآن نفسه ؛ لأنه ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر مختلف تماماً دون أي تمهيد أو تسلسل منطقي».

(٢) الفكر الأصولي ص ٧٦-٧٧.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية لمحمد أركون ص ١٢٠.

ويدعو أركون إلى عدم الافتخار بالتراث الإسلامي لأن هذا يعيقنا عن نقده وتقويمه ويقول: «كنت قد انخرطت ضمن هذا الإطار المزدوج منذ فترة في عملية إعادة قراءة القرآن..»

ما أريده فعلا هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل.

بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه. وإذا نشغل موضوعا مركزيا كهذا، خاصا بالفكر الإسلامي، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام»^(١).

ويقول فاسحاً المجال لجميع التأويلات للقرآن الكريم: «القرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي»^(٢).

ويدعو إلى نبذ تفاسير السلف للقرآن الكريم بقوله: «... ونلاحظ أن المفسرين المسلمين المعاصرين يعتمدون جميعهم في طريقة تفسيرهم وخياراتهم العقائدية على المفسرين القدامى، ولن يحاول أي واحد منهم أبدا أن يفكك تاريخيا وفلسفيا نظام المسلمات أو البديهيّات المؤيدة منذ قرون عديدة بصفاتها موقفا دوغمائيا مقدسا أو معصوما لما كنت قد دعوته بالعقل الإسلامي...»

هناك ثلاث بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنص ضمن ذلك المنظور: القراءة التاريخية - الانتربولوجية، القراءة الألسنية - السيميائية،

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون ص ٥٦

(٢) المرجع السابق ص ١٤٥ وانظر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب لرون

هالبير ص ٤١-٤٢، وروح الحداثة لطف عبد الرحمن ص ١٨٠

القراءة اللاهوتية - التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد إجراء القراءتين الأوليين وبناء على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من قبلهما.

وهذا يعني أنه ينبغي تفكيك كل القراءات التقليدية التي لا تزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساسا، وأقصد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان، ينبغي تفكيكها ثقافيا وفكريا^(١).

فأصحاب تلك القراءات التحريفية لا يريدون أن يقرأ ويفهم القرآن الكريم والسنة النبوية على وفق منهج السلف وهو ما يسمونه القراءة التراثية أو تراث التراث مما يستدعي تعظيمه ويكون عائقا أمام القراءة العلمية لتلك النصوص والتي تمهد لانتهاك المحرمات والممنوعات المسكوت عنها أو المستحيل التفكير فيها^(٢).

يقول محمد عابد الجابري: «عندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه أولا وقبل كل شيء إلى التراث بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه، واتجاه الحداثة بخطابها بمنهجيتها ورؤاها إلى التراث هو في هذه الحالة اتجاه بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين، بل إلى عموم الشعب، وبذلك تؤدي رسالتها، أما التوقع في فردية نرجسية فإنه يؤدي حتما إلى غربة انتحارية إلى التهميش الذاتي»^(٣).

فالجابري يدعو إلى تقديم طريقة لتفكيك النصوص وقراءتها قراءة عصرية^(٤).

(١) القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون ص ٣٩-٤٠

(٢) انظر: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر للزواوي ص ٧٩

(٣) التراث والحداثة للجابري ص ١٧

(٤) انظر: المرجع السابق ص ١٩

ويقول: «ولكن تحقيق التراث لا يتم إلا بإلغائه، أي بتجاوزه، والتجاوز هنا لا يعني التخطي أو القفز من فوقه، بل الاحتفاظ والنفي، وبعبارة أخرى إن تحقيق التراث يتطلب عدم التقوقع فيه والوقوف عنده، بل تطويره وتطويره بالشكل الذي يسمح بتحقيقه على ضوء متطلبات العصر وظروفه.

إن النزول به من ميدان العقل إلى ميدان الواقع، من التصور النموذجي المثالي إلى التطور التاريخي، والخطوة الأولى في هذه الطريقة هي إعادة قراءة التراث نفسه، إعادة تقييمه على ضوء الواقع الذي أنتجه لا بد من التاريخ، بل لا بد من إعادة بناء التاريخ، وبعبارة أخرى لا بد من تصحيح وعينا بتاريخنا»^(١).

ويرى عبدالمجيد الشرفي: أن القارئ لا ينفك وهو يقرأ يؤول وينتج المعنى بما يتلاءم وظروفه العامة والخاصة، وأن اللسانيات قد لعبت دوراً هاماً في ترسيخ الوعي بهذه الحقيقة حين قوضت أحادية المعنى، وعوضتها بتطافر النص ذاته وقارئه بشخصيته المتميزة، والظروف التاريخية التي يقرأ فيها النص في توليد المعنى.

ويتحدث عن القراءة التأويلية، ويذكر أن من أبرز خصائصها البحث عن معانٍ متعددة ملائمة لظروف الحياة المتجددة هي كذلك، فتكون هذه الخاصية الديناميكية للنص ذاته دعوة إلى قراءات جديدة لم يثرها النص في الماضي... وفي هذا المستوى يمكن أن تكتسب الألفاظ أبعاداً جديدة، ويمكن أن يُتعلق بروح النص أو بمقاصده أكثر من التقيد بحرفيته.

(١) التراث والحداثة ص ١٠٥.

ويقرر الشرفي بأن «النص القرآني مثله في ذلك مثل النصوص الثرية الراقية التي تستعمل الإشارة والإيحاء والرمز والمجاز، يحتمل نظرياً عدداً غير محدود من وجوه التأويل هي ثمرة التفاعل الخصب بين النص وقرائه على اختلاف نفسياتهم وثقافتهم وظروفهم».

وينتهي الشرفي إلى توصية الباحث للتخلص من النظرة الوثوقية للتراث، ومن القراءة الأحادية الاتجاه للنص القرآني؛ لأنه إذا اعتبر التراث شيئاً ناجزاً ومنتهاً فوق النقد، وإعادة النظر، فإن ذلك لن يزيد الثقافة إلا تهميشاً فتصبح هي بدورها ثقافية منتهية مآلها الاندثار لا محالة؛ لأنها تكون قد أخطأت السبيل، رغم صدق النوايا وطيب السرائر^(١).

ويدعو عبدالمجيد الشرفي إلى فرضية مراجعة عدد من المسلمات منها: «العدول عن الوهم بأن للنص القرآني معنى واحداً، وما على المفسر إلا أن يكتشفه بوساطة مجموعة من الوسائل والأدوات التي اتفق عليها العلماء - إلى أن قال - وبعبارة أخرى فالمستقبل سيكون بلا ريب لتأويلية "هرمنيوطيقاً" جديدة تفسح المجال لقراءة النص القرآني قراءات متعددة تستجيب لحاجات المؤمنين إلى معانٍ متناغمة مع ظروفهم المستجدة، المادية والثقافية...»^(٢).

أما حسن حنفي فيغرق في تصوير النسبية بنفي الفهم المطلق للنص وعدم تخطئة أي قراءة فيقول: «لا يوجد في القراءة خطأ وصواب، بل تعدد الرؤى التي من خلالها تتم القراءة، ولا توجد قراءة واحدة مطلقة تجب غيرها من القراءات، بل هناك عدة قراءات متساوية فيما بينها بتعدد المزايا والزوايا، ولا

(١) انظر: لبنات للشرفي ص ١٠، ٢٤، ٤١، ١٠٩، ١٢٤.

(٢) مستقبل الإسلام في الغرب والشرق ص ٢٩-٣٣، لبنات ص ٧١.

يوجد فهم مطلق لنص، ولا شرح واحد لمتن، حتى عند صاحب النص أو المتن، عند المقرئ أو القارئ، بل تتعدد قراءات النص عند صاحب النص لنصه، وعند صاحب الشرح لشرحه، القراءة إكمال مشترك وعمل جماعي للطرفين المتحاورين أو أكثر حتى تتعدد الصور في عدة مرايا متعددة الأشكال للتساؤل والمراجعة الجماعية..^(١)

ويقول: «القراءة هي التي تقرأ النص وتستعمله كحامل لشيء آخر لا يوجد في النص، فنحن الذين نعطي النصوص معانيها... فكل نص له عدة قراءات..»^(٢).

ويقول حسن حنفي: «ليس هناك تفسير واحد صحيح للدين والباقي خطأ، لكل إنسان الحق في فهم الوحي وتأويله كما يشاء»^(٣).

ويستنسخ حسن حنفي المناهج الغربية في قراءة النص محاولاً تطبيقها على النصوص الإسلامية، فيقول: «إن النص لا يتكلم، ومؤلفه قد مات، وإن كل ما يستطيعه القارئ أو المفسر هو أن يحيي النص من جديد، ليس بمدى مطابقته مع مؤلفه الأول، بل مدى مطابقته مع المفسر الثاني، فالمفسر أو المؤول هو المؤلف الثاني، والمؤلف الثاني هو المؤلف الحقيقي، وليس المؤلف الأول... فالنص أخرس، صامت، والمؤول هو الذي يجعله يتكلم... وفي التأويل لا توجد حقيقة موضوعية... ولا يوجد صواب وخطأ، كلتاها قراءة.. وفي الحقيقة لا يوجد معيار للصواب والخطأ داخل النص.. فكل قراءة هي اجتزاء، كل قراءة هي خيانة للكل، لأنها ترد الكل إلى أجزائه..

(١) التراث والنهضة قراءات في أعمال الجابري ص ٢١٨.

(٢) الاجتهاد الكلامي إعداد عبد الجبار الرفاعي ص ٤٨-٤٩.

(٣) مقدمة رسالة سينوزا في اللاهوت والسياسة ص ١٧.

... وإن ما تصوره القدماء أنه من وحي الله أعيد اكتشافه على أنه من وضع الإنسان ، وقد أدى ذلك إلى تغير مفهوم الوحي والنبوة... ولقد انتهى النقاد إلى أن العقيدة لم تخرج من النص ، بل إن النص خرج من العقيدة. آمن الناس أولاً ، ثم دونوا إيمانهم بعد ذلك في نصوص اعتبرت مصدر الإيمان ومنشأه..»^(١).

ومن دلائل توظيف مفاهيم الفلسفة الغربية في قراءة النص ، وجعل القارئ هو المنتج للمعنى ، والقول بأن الحقيقة نسبية ما نجده في تقارير محمد حمزة ، حيث يقول : «إن ركيزة المشروع التأويلي الجديد هو انفتاح النصوص الدينية على قطاع متنوع من القراء ذوي مشارب مختلفة ، يختلفون في تكوينهم وانتماؤاتهم ورؤاهم وطريقة مقاربتهم للظاهرة الدينية ، ولكن الجامع بينهم هو ذلك التفاعل الإيجابي مع الوضع المعرفي الراهن ، والنظر العميق في التحولات المجتمعية الشاملة... إن المسلم الحديث في انخراطه الواعي والجريء في تقديم اجتهادات جديدة تتعلق بالنصوص الدينية ينصب نفسه أساً في عملية التأويل ، وهذا يعني أن الدين لم يعد هو المفسر للأشياء وللكون وللعالم ، بل صار مفسراً ويخضع لما تخضع له أي ظاهرة من حيث إمكان فهمها وتحليلها وتفكيك مرتكزاتها وآليات اشتغالها. فالذات الإنسانية هي مصدر المعرفة والمولدة للدلالة»^(٢).

ويقرر في هذا السياق بأنه لم يعد النص مقدماً على العقل ، ولم تعد قطعية دلالة النص أمراً مسلماً به ، وأن أهم ما يميز الفكر الحديث هو نزاع التعالي عن

(١) قراءة النص الديني لمحمد عمارة ص ٧٦.

(٢) إسلام المجددين ص ٤٥-٤٦.

النصوص الدينية وإخضاعها للنقد والغريبة ولسنن القراءة، شأنها في ذلك شأن بقية النصوص.

ويؤكد بأن إسلام المجددين يجعل الإنسان هو المنتج لمعنى النص، وأن معنى النص الديني متعدد بتعدد القراءات واختلاف التأويلات، وليست هناك حقيقة واحدة مطلقة متعالية بل الحقيقة نسبية. وينتهي إلى القول بأنه: «يصعب تبجيل قراءة على أخرى، أو اعتبار واحدة صحيحة وبقية القراءات ضالة مخطئة، كل قراءة تستمد مشروعية وجودها ومبررات الإبقاء عليها أو تركها من النص ذاته.. أما اعتماد شهادة عين المؤسسة الدينية تراقب النص وتراقب تأويلاته، فإنه يجر إلى ضرب من الأرثوذكسية في فهم الشريعة وإلى ما يشبه الكهنوت الحاكم على النص من جهة، وعلى القراءات المنتجة حوله من جهة ثانية»^(١).

ويرى نصر حامد أبو زيد: «أن الإسلام سمح بتعدد قراءات النص الديني - القرآن - وفقا للسان كل قبيلة وذلك فيما عرف بـ "الأحرف السبعة" وبعبارة أخرى يمكن القول إن الإسلام أراد إقامة الوحدة السياسية دون القضاء على التعددية الثقافية، وهي التعددية التي تم القضاء عليها لحساب قریش بعد أن استولت على الإسلام ذاته»^(٢)، ويقصد بذلك ما حصل من جمع عثمان بن عفان رضي الله عنه الناس على حرف واحد.

ويقول عن النصوص الشرعية: «إنها محكومة بمجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في "المنطوق" متحركة متغيرة في المفهوم»^(٣).

(١) إسلام المجددين ص ٦١، وانظر: المرجع نفسه ص ٥٢-٦٠.

(٢) الخطاب والتأويل ص ١٣٥ وانظر: المرجع نفسه ص ١٣٠.

(٣) نقد الخطاب الديني ص ٨٩.

فالنص القرآني عند نصر: «نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص "إنساني" "يتأنسن"»^(١). ويؤكد شحور الفهم النسبي وتعدد التأويلات بقوله: «علينا أن لا ننسى أن التأويلات التي نؤلها في عهدنا قابلة للتطوير أو النقص على مر السنين؛ لأن تأويلات عصرنا تقوم على أساس نسبية معرفتنا للحقيقة»^(٢).

ويقول محمد الطالبي: «فالنص واحد والأفكار متعددة، وهكذا لا مفر من تعدد القراءات بتعدد الأفكار، وذلك في كل ميادين القراءات»^(٣).

ويدعو طيب تيزيني إلى التعددية القرائية القرآنية ويعلل ذلك بأن البنية القرآنية لها خصائص أهمها إجماليتها وعموميتها وإشكالياتها واحتمالها للتأويل^(٤) وينعى على المانعين من التعددية فيقول: «إن الرفض النظري والمنهجي لمبدأ "التعددية القرائية" في حقول الفقه والشرعة وكذلك العبادات والعقائد - هو رفض لا حضور له على صعيد الممارسة الفقهية والتشريعية والعباداتية والعقائدية - يأتي من باب اللف على تلك الممارسة وعلى ما يكمن وراءها من تعددية واقعية مشخصة. ويلاحظ أن مثل هذه الحال من العنت في الرأي والقصور المعرفي غالباً ما تبرز في ظروف الاستبداد وغياب الحرية الفكرية من موقع السلطة ومن يواطئها على ذلك من فقهاء ومشرعين ومنظرين»^(٥).

(١) المصدر السابق ص ٩٩.

(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة لمحمد شحور ص ٢٠٥.

(٣) عيال الله للطلبي ص ٦٨.

(٤) انظر: الإسلام والعصر تحديات وآفاق للبوطي وتيزيني ص ١١٤-١١٥.

(٥) المرجع السابق ص ١١٧-١١٨.

ويرى تيزيني أن كل القراءات تملك شرعيتها النصية ما دامت أنتجت عبر الانتماء المعلن والمضمر للإسلام^(١).

ويؤكد بأنه «لا أفضلية لواحدة من هذه القراءات على الأخرى لأنها جميعا تمتح من نبع واحد، سواء تم ذلك بتعسف وتعمُّل أو باتساق منهجي وطواعية نظرية، أو على نحو تلفيقي مضطرب...»^(٢).

ويرى على حرب أنه «لا مجال للحديث عن الخطأ والصواب في نص من النصوص، والنص القوي هو الذي يتيح لنا الحديث عن تناقضاته واختلافاته وتوتراته ونقده وتفكيكه، فالنص لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته، فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله ويصرح به مؤلف النص، بل بما تسكت عنه وتخفيه وتستبعده، وذلك بمساءلة النص واستنطاقه، أو بتحليله وتفكيك بنيته، وملء فراغاته، فالقراءة المنتجة هي التي تتجاوز المنطوق والمنصوص، فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أرد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده، أو يتناساه، أي هي لا تفسر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام، ولهذا فإن مثل هذه القراءة لا تتعامل مع النص كخطاب محكم متجانس، بل كفضاء رحب، أي كنص متنوع متعدد متشابه يختلف عن نفسه بقدر ما تختلف قراءاته عنه وفيما بينها»^(٣).

ويقرر علي حرب أن «النص القرآني يتسع لأكثر من معنى، وينفتح على غير قراءة...»^(٤)، ويقول: «إن النص واحد ولكنه حمال أوجه، أي متعدد

(١) انظر: المرجع السابق ص ١٢٢

(٢) المرجع السابق ص ١٢٥

(٣) انظر: نقد النص لعلبي حرب ص ١٢-٢١.

(٤) نقد النص لعلبي حرب ص ١١٠

الوجوه والطبقات والسياقات، مما يتيح أكثر من نهج في طلب الحقيقة وإنتاجها»^(١).

«فالتأويل ليس مما يمكن إثباته أو نفيه، ولا يصح عليه التصديق أو التكذيب، ذلك أن التأويل لا يبحث في الأصل عن دلالة مطابقة لموضوع يبحث عنه بقدر ما يعيد اكتشاف الدلالات، انطلاقاً من مجازية النص»^(٢).

ويقول: «فالذي يقرأ نصاً من النصوص بالمعنى الذي تفهم فيه القراءة اليوم لا يقتصر على شرح معانيه أو تبيان المقاصد الحقيقية لمؤلفه من وراء تأليفه، بل يقوم بتفكيكه وإعادة بنائه، سواء بفحص مسلماته وتحليل آلياته و بنيانه، أو برصد احتمالاته الدلالية وسبر إمكاناته المعرفية، أو بالعمل على تأويله وتجديد فهمه واستثماره»^(٣).

ويرى بأن القراءة الصحيحة المنتجة هي التي «تقوم على فضح النص وتوجه إلى معرفة ما لا يقوله، إلى البحث في الآليات والشروط والقواعد التي تولد المعنى من اللامعنى»^(٤).

ويصف علي حرب المانعين من القراءة المعاصرة بالجمود فيقول: «إن هؤلاء لا يفعلون بمواقفهم سوى اختزال الوحي ومضاءلته، ذلك بأن الوحي الذي هو أصل هذه الثقافة أوسع من أن يحصره معتقد أو أن تستنفذه قراءة ولا يمكن لأحد أن يحتكر وحده من دون غيره النطق باسمه...»^(٥).

(١) نقد النص لعلّي حرب ص ١٠٩

(٢) التأويل والحقيقة لعلّي حرب، ص ٥٨.

(٣) نقد النص لعلّي حرب، ص ٨٨.

(٤) التأويل والحقيقة لعلّي حرب، ص ٦٨.

(٥) نقد النص لعلّي حرب، ص ٧٣.

وكلام الله عند علي حرب «يتسع للمثل والمختلف، وللموافق والمعارض في آن واحد، ... يتسع لكل المقالات ويحتوي كل اختلاف، ولا مجال إذن لتضييق ما اتسع، وهو لا يتسع للمختلفين في الداخل وحسب، بل إنه يفتح أيضاً على المغايرة في الخارج، أي: يفتح على غير المسلمين»^(١).

ويرى هاشم صالح أنه: «لا يوجد شيء اسمه إسلام صحيح أو إسلام خاطئ. هذا منظور قروسطي لا منظور العصور الحديثة، هذه أسطورة سالت من أجلها الدماء أنهاراً.

إن كل المذاهب هي عبارة عن "إسلامات صحيحة" من وجهة نظر أتباعها، أو "إسلامات خاطئة" أي ضالة ومنحرفة من وجهة نظر خصومها. وعلى أي حال فإن الإسلام الصحيح هو مجموع المذاهب كلها، وليس مذهباً واحداً ينبذ كل ما عداه»^(٢).

ويقول واثق غازي: «إن مفهوم النص الديني متغير من زمن إلى آخر، فالنص الذي يحمل مفهوماً في زمن ظهوره أصبح له مفهوم آخر بعد عشرات أو مئات السنين... إن مفهوم النص الديني متغير من مكان لآخر، فالكثير من النصوص الدينية، خصوصاً تلك التي يترتب عليها سلوك اجتماعي معين، نراها مختلفة في مفاهيمها من مجتمع إلى آخر، وهذا يعني أن فهم النص الواحد يختلف تبعاً لاختلاف العادات الاجتماعية والتقاليد»^(٣). ويذكر أن من ملامح الإسلام الجديد عدم ادعاء احتكار الحقيقة، وأن من مبادئه القول بالتعددية،

(١) نقد الحقيقة لعلّي حرب، ص ٤٥.

(٢) مقدمة هاشم صالح لكتاب الهوامل والشوامل لأركون ص ١٣.

(٣) الدين واحتكار الحقيقة لواطق غازي ص ٣١.

وأن جميع الديانات تمتلك الحقيقة، وأن الجنة هي من حق كل البشر بغض النظر عن ديانتهم^(١).

ويرى حمادي ذويب: «أن اختزال معاني النص الديني في معنى وحيد أخير يتناقض مع حقيقة تعددية معاني كل نص باعتباره بناء لغويًا من علامات ذات دلالات لا تكاد تحصر، وبهذا الفهم فإن النص لا يستجيب للتفسير الأحادي وإنما يميل إلى "الانفجار" والانتشار معتمداً على اتساع مجاله الإشاري، إن النص إشارة مفتوحة على عدد لا نهائي من المشيرات والمضامين.

لقد استعاد التأويل في العصر الحديث قابليته للانفتاح على إمكانيات النص اللانهائية لإنتاج الدلالات وتعدد المعاني»^(٢).

ويقول نضال الصالح: «النص القرآني كما وصفه علي بن أبي طالب "حمال أوجه" أي يمكن قراءته قراءات مختلفة...

إن ميزة النص القرآني وإعجازه تكمن في اتساعه وقدرته على احتواء مختلف القراءات»^(٣).

ويذكر خالد شوكان - التونسي - : «أن من معالم التيار الليبرالي الجديد التصدي للعقائد الأصولية العنيفة ومعاداة الأفكار الدغمائية التي تزعم امتلاك الحقيقة، والدفاع عن مبادئ النسبية والتعددية في التعاطي مع إنتاجات العقول البشرية»^(٤).

(١) المصدر السابق ص ١٤٤.

(٢) السنة بين الأصول والتاريخ ص ٣٠٦.

(٣) هموم مسلم لنضال الصالح ص ١٩٦-١٩٧.

(٤) الليبراليون الجدد ص ١٠٠، وانظر: ص ١٨٢ من المرجع نفسه.

ووفق هذه القراءات الحداثية فإن النويهي يقرر بأن «الأحكام القرآنية التي كانت في عهد الرسول من بابي الفرض والحرام، ليس من الضروري أن تبقى كذلك، بل يجوز لنا - ويجب علينا - أن نقلها إلى بابي الندب والكرهية، أو باب المباح، ما دمنا في هذا كله لا نخالف الغايات التي رفع القرآن منارها»^(١).

فعلى منهج أصحاب تلك القراءات التحريفية «لا وجود لشيء ثابت بل كل شيء متحول ومتغير، فما يقبل الآن من معاني النص قد يرفض غداً، فنحن في نسبية مطلقة، الشيء كما تراه، إنها مذاهب الحداثة وما بعد الحداثة، وما بعد الحداثة! إنها عبثية السوفسطائية القديمة والحداثة الجديدة»^(٢).

والمقصود أن أصحاب الدعوة إلى إعادة قراءة النص الشرعي وإلى تعدد قراءته يرون أن النص مفتوح على كل تجليات التأويل والقراءة المتجددة، أي أن هناك إمكانية قائمة باستمرار لقراءة ما لم يقرأ فيه^(٣)، ويعلمون ذلك بكونه لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلالي، وإمكان تأويلي، ويشكل كونا من العلاقات والإشارات، تجعله يقبل دوماً التفسير والتأويل.. إن تعدد القراءات للنص المقدس (القرآن والسنة) كما تعبر عن ذلك الخطابات العديدة التي نشأت حول النص، والتي جاءت لتخدم ظروفًا وحاجات متغيرة، هي وراء القول بأن النص القرآني صالح لكل زمان ومكان، لأن تعدد القراءات ينتج تعددا كبيرا في التأويلات^(٤).

(١) نحو ثورة في الفكر الديني للنويهي ص ١٥٣.

(٢) مقالتان في التأويل، للدكتور محمد سالم أبو عاصي ص ١٠٠.

(٣) انظر: أزمة الخطاب التقدمي لتركبي الربيعو، ص ٥٥.

(٤) انظر: الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر لتركبي الربيعو، ص ١٠٦ -

ويظهر بوضوح أن تلك القراءات المتعددة التي تبناها أدعياء الحداثة من العلمانيين والماركسيين وغيرهم أنها قراءات غير بريئة؛ تهدف إلى انتهاك الثابت الموضوعية، والمفاهيم الشرعية واللغوية، وترمي إلى خلخلة مفهوم النص وتفريغه من مضمونه ومعناه، وادعاء أن فيه فجوات يملؤها القارئ الذي يصبح هو المبدع للنص، وبتعدد القراءات تتعدد معاني النص إلى ما لا نهاية.

إن المتأمل لأقوال أولئك المنحرفين من دعاة إعادة قراءة النص الشرعي، المسوغين لسائر قراءاته وتأويلاته، ليدرك توافقه مع منهج أسلافهم من ملاحدة الباطنية والفلاسفة، وانتهائهم إلى نفس غايتهم.

ويمكن تلخيص الرد عليهم في الأمور التالية:

أولاً: أن الله تعالى قد أنزل كتابه بلسان عربي مبين ليكون هداية للناس وحكماً ومرجعاً، يقرأه الناس ويفهمونه على ظاهره الذي أراده ربهم، ولم يجعله ملتبساً عليهم، ولا ملغزاً لهم، فليس هناك باطن يخالف الظاهر، بل الباطن الحق موافق للظاهر الحق، وكل معنى باطن أو خفي أو ما يعبر عنه بـ - المسكوت عنه - مما يخالف ظاهر الكتاب والسنة فهو خيال وجهل وضلال^(١).

ثانياً: أن الكلام إنما يحمّد حينما يكون فصيحاً بليغاً بيناً واضحاً غير ملتبس ولا محتمل، ولا يكون بضد ذلك إلا عندما يكون قائله عاجزاً عن البيان والإيضاح، أو قاصداً التعمية والاحتمال، وكلا هذين الأمرين منتف عن كلام الشارع الحكيم الرحيم، فلم يبق إلا أن افترض الاحتمالات الكثيرة في النصوص الشرعية ناشئ عن سوء فهم القارئ أو سوء قصده^(٢).

(١) انظر: درء التعارض ٨٦/٥.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة ٥٠٠/٢.

يقول ابن القيم رحمه الله: «والتأولون أصناف عديدة، بحسب الباعث لهم على التأويل، وبحسب تصور أفهامهم ووفورها، وأعظمهم توغلاً في التأويل الباطل من فسد قصده وفهمه، فكلما ساء قصده، وقصر فهمه، كان تأويله أشد انحرافاً، فمنهم من يكون تأويله لنوع هوى من غير شبهة، بل يكون على بصيرة من الحق، ومنهم من يكون تأويله لنوع شبهة عرضت له أخفت عليه الحق، ومنهم من يجتمع له الأمران: الهوى في القصد والشبهة في العلم»^(١).

ثالثاً: إن هؤلاء المنحرفين من الداعين إلى إعادة القراءة وتعدددها لم يلتزموا في تفسيراتهم وفهمهم للنصوص الشرعية بما دلت عليه تلك النصوص من حقائق بحسب ظواهرها وسياقاتها وقراءتها، وما قصده الشارع في اصطلاحه وأحكامه، ولم يستفيدوا من أفهام من شهد التنزيل، وعاصر الرسول ﷺ من الصحابة رضي الله عنهم ولا من عموم أهل القرون المفضلة، بل تركوا ذلك وتبنوا مناهج أوروبية، وأفهاماً إلحادية ومذاهب فلاسفة ما يسمى بعصر الأنوار ممن ثاروا على الدين، وناكفوا نصوصهم المقدسة بأنواع القراءات التفكيكية والتشكيكية التي تخرجهم من مأزق وحرَج الانتساب إلى مضامينها المنحرفة، وهذا كله من أسباب انحرافهم وتحريفهم للنصوص الشرعية.

يقول الحافظ ابن رجب رحمه الله تعليقاً على قول الله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِمْ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ [المائدة: ١٣] يقول: «فذكر أن قسوة قلوبهم أوجبت لهم خصلتين مذمومتين:

إحدهما: تحريف الكلم من بعد مواضعه.

الثانية: نسيانهم حظاً مما ذكروا به..

وهذان الأمران موجودان في الذين فسدوا من علمائنا، لمشابهتهم لأهل الكتاب.

أحدهما: تحريف، فإن من تفقه لغير العمل يقسو قلبه، فلا يشتغل بالعمل، بل بتحريف الكلم وصرف ألفاظ الكتاب والسنة عن مواضعها، والتلطف في ذلك بأنواع الحيل اللطيفة من حملها على مجازات اللغة المستبعدة ونحو ذلك، والطعن في ألفاظ السنن حيث لم يمكنهم الطعن في ألفاظ الكتاب، ويذمون من تمسك بالنصوص وأجراها على ما يفهم منها، ويسمون جاهلاً أو حشويًا، وهذا يوجد في المتكلمين في أصول الديانات وفي فقهاء الرأي، وفي صوفية الفلاسفة والمتكلمين.

والثاني: نسيان حظ مما ذكروا به من العلم النافع، فلا تتعظ قلوبهم، بل يذمون من تعلم ما يبيكه ويرق به قلبه، ويسمون قاصاً^(١).

رابعاً: أن القول بتعدد القراءات ومشروعية جميع التأويلات، يضعف الثقة بمكانة النصوص الشرعية، ويوهن مصدريتها، ويوقع في "عيبها"، والطعن فيها وعزلها عن سلطانها، وولاية الآراء الباطلة والشبه الفاسدة^(٢).

ويذكر الدكتور محمد سالم أبو عاصي أن تلك القراءات المعاصرة المغرضة خارجة عن قوانين اللغة وأصول الشرع، وأن أصحابها يهدفون إلى تفرغ

(١) فضل علم السلف على الخلف لابن رجب ص ٥١-٥٢.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة ٤٥٧/٢.

القرآن من مضمونه الاعتقادي، والتشريعي والأخلاقي، وتحويله إلى وعاء فارغ. يُقَوَّل كل شيء، ولا يقول شيئاً، مما يجعله غارقاً في معان باطنية قديمة، وماركسية حديثة، لا علاقة للفظ بها، وبحيث لا نشعر بوجود أية علاقة بين النص والمعنى الذي يستنبط منه.

ويناقش الدكتور منهجهم مبيناً أنه يلزم عليه أن يكون الله تعالى أنزل ألفاظاً مهملة لا معنى لها، وهذا عبث، أو أن تلك الألفاظ تحمل معان غير ثابتة فلا قيمة لها، ثم قرر بأن النص القرآني أنزل بألفاظ عربية تحمل مضامين معلومة، ولها حقائق في الخارج محددة^(١).

إن تسويق سائر القراءات، والقول بمشروعية مختلف التأويلات للنص الشرعي، إن ذلك «يعني عدم ثبات الشريعة سواء من ناحية العقائد أو ناحية الأحكام، ويكون دوران الشريعة حسب الأهواء والذوق الإنساني المتغير، إلى جانب الالتفاف على فهم خاتمة الرسالة المحمدية وخلود شرائعها»^(٢).

ويصور ابن القيم حال النصوص الشرعية مع أولئك المؤولين بقوله: «فلو رأيتها وهم يلوكونها بأفواههم وقد حلت بها المثلات وتلاعبت بها أمواج التأويلات، وتقاذفت بها رياح الآراء، واحتوشتها رماح الأهواء، ونادى عليها أهل التأويل في سوق من يزيد، فلو شاهدها بينهم وقد تخطفها أيدي الاحتمالات، ثم قيدت بعدما كانت مطلقة بأنواع الإشكالات، وعزلت عن سلطة اليقين، وجعلت تحت حكم تأويل الجاهلين»^(٣).

(١) انظر: مقالتان في التأويل للدكتور محمد سالم أبو عاصي، ص ٦-٧، ٨٣-٨٤.

(٢) ظاهرة التأويل الحديثة ص ٣٤٠.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة ٢٩٧/١.

وفي هذا فتح لباب الزندقة والإلحاد في آيات الله وشرعه، ذلك أن هذا المنهج تغيب فيه الضوابط والمعايير الفارزة والمميزة للتفسيرات الصحيحة من التأويلات الباطلة، حيث إن أصحابه قد صرحوا بأنه ليس هناك قراءة صحيحة وأخرى غير صحيحة، لأن الأمر نسبي، وكل قراءة تملك مشروعيتها، والقارئ هو الذي يملأ النص، وينتج المعنى.

فجعل النص مفتوحاً لتأويلات غير متناهية، ومعان محتملة، يفتح الباب لأهل الأهواء والزنادقة والباطنية الرامين للطعن في الدين، وإفساد عقيدة المسلمين.

وهذا المنهج - كما سبق - امتداد لسلفه من السوفسطائيين والزنادقة من الفلاسفة والباطنيين، وقد جاء في رسائل إخوان الصفا: «واعلم أن للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة، وهي الألفاظ المقروءة المسموعة، ولها تأويلات خفية باطنة وهي المعاني المفهومة المعقولة»^(١).

وقد أولوا كثيراً من العقائد والشرائع، بناء على منهجهم هذا. وأكثر مذهبهم - كما يقول الغزالي - : «موافق للثنوية والفلاسفة في الباطن، وللروافض والشيعة في الظاهر، وغرضهم بهذه التأويلات انتزاع المعتقدات الظاهرة من نفوس الخلق حتى تبطل الرغبة والرغبة»^(٢).

ويرى أبو منصور البغدادي أن تأويلات الباطنية تدل على أنهم «دهرية زنادقة، يقولون بقدم العالم، وينكرون الرسل والشرائع كلها، ليلها إلى استباحة كل ما يميل إليه الطبع»^(٣).

(١) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ١٣٨/٤.

(٢) فضائح الباطنية ص ٤٦.

(٣) الفرق بين الفرق ص ٢٩٤.

واستشهد على ذلك بما جاء في كتاب "السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأعظم" وهي رسالة عبيد الله بن الحسين القيرواني العبيدي الباطني (ت ٣٢٢هـ) إلى سليمان بن الحسن الجنابي الزنديق الذي استباح دماء الحجيج في الحرم (ت: ٣٣٢)، ومما جاء فيها: «إذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به، فعلى الفلاسفة معولنا وإنا وإياهم مجمعون على رد نواميس الأنبياء، وعلى القول بقدوم العالم».

وجاء في الرسالة أيضاً: «أن الجنة نعيم الدنيا، والعذاب إنما هو اشتغال أصحاب الشرائع بالصلاة والصيام والحج والجهاد». وقال: «أوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزبور والإنجيل، وبدعوتهم إلى إبطال الشرائع، وإلى إبطال المعاد والنشور من القبور، وإبطال الملائكة في السماء، وإبطال الجن في الأرض».

وذكر البغدادي أنهم «تأولوا لكل ركن من أركان الشريعة تأويلاً يورث تضليلاً، فزعموا أن معنى الصلاة موالاة إمامهم، والحج زيارته وإدمان خدمته، والمراد بالصيام الإمساك عن إفشاء سر الإمام دون الإمساك عن الطعام، والزنى عندهم إفشاء سرهم بغير عهد وميثاق، وزعموا أن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها، وتأولوا في ذلك قوله: «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» الحجر: ٩٩، وحملوا اليقين على معرفة التأويل»^(١).

(١) انظر: الفرق بين الفرق ص ٢٩٤-٢٩٧، وانظر: جملة من تأويلاتهم وتأويلات الرافضة في فضائح الباطنية ص ٢٥٧، منهاج السنة ٤٠٥/٣، أصول مذهب الشيعة الاثني عشرية ص ١٥٠-١٨٢.

وكل هذه التأويلات والتحريفات الملحدة في دين الله تملك مشروعيتها بحسب منهج أصحاب تعدد القراءات واعتبار مطلق التأويلات.

وقد فصل علماء الإسلام وبينوا المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد والاختلاف، والمسائل التي لا يقبل فيها قول مخالف.

يقول الشيرازي في شرح اللمع: «فأما الأحكام الشرعية فعلى ضربين؛ ضرب لا يسوغ فيه الاجتهاد، وضرب يسوغ فيه الاجتهاد فالذي لا يسوغ فيه الاجتهاد ضربان:

(١) ضرب علم من دين الله تعالى ضرورة كوجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج، وتحريم الزنا واللواط والخمر، فهذا وأمثاله قد تعين الحق فيه من الخطأ، فيجب الأخذ بما ثبت، ومن خالف في شيء منها مع العلم بها يحكم بكفره؛ لأن ذلك معلوم من دين الله ضرورة، فمن خالف مع العلم فقد كذب الله تعالى ورسوله في خبرهما، وذلك يوجب الكفر.

(٢) وضرب لا يعلم من دين الله تعالى ضرورة غير أن عليه دليلاً قاطعاً، وهو ما أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم، وفقهاء الأعصار، فهذا أيضاً الحق فيه متعين فيما أجمعوا عليه، وما سواه باطل، ومن خالف في ذلك حكم بفسقه، وينقض حكم الحاكم بخلافه.

وأما الضرب الذي يسوغ فيه الاجتهاد فهو هذه المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين..»^(١).

خامساً: أن إطلاق القول بأن كل نص يحتمل تأويلات عديدة أو غير متناهية باطل عقلاً وشرعاً ولغة، فإن ألفاظ القرآن والسنة ثلاثة أقسام:

(١) شرح اللمع ٢/١٤٥-١٠٤٦.

القسم الأول: نصوص لا تحمل إلا معنى واحداً يفيد اليقين بدلوله قطعاً كقوله تعالى: «فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» [العنكبوت: ١٤]، وعامة ألفاظ القرآن من هذا الضرب، هذا شأن مفرداته، وأما تركيبه فجاء على أصح وجوه التركيب، وأبعدها عن اللبس، وأشدّها مطابقة للمعنى، فمفرداته نصوص أو كالنصوص في مسماها، وتراكيبه صريحة في المعنى الذي قصد بها.

القسم الثاني: ظواهر تحمل غير معناها الظاهر احتمالاً بعيداً مرجوحاً، ولكن اطردت في موارد استعمالها على معنى واحد، فجرت مجرى النصوص التي لا تحمل غير مسماها.

وهذان القسمان يفيدان اليقين والقطع بمراد المتكلم.

القسم الثالث: ألفاظ تحتاج بيان، لتعرضها للاحتمال، وهذا القسم إذا أحسن رده إلى القسمين قبله عرف مراد المتكلم منه، فالأول يفيد اليقين بنفسه، والثاني يفيد بإطراده في موارد استعماله، والثالث يفيد بإحسان رده إلى القسمين قبله، وهذا ظاهر جداً لمن له عناية بالقرآن وألفاظه ومعانيه واقتباس المعارف واليقين منه^(١).

سادساً: من المعلوم أن الاتجاهات المنحرفة الداعية لإعادة قراءة النص الشرعي قد تبنت القول بمشروعية جميع القراءات والتأويلات والأفهام والاجتهادات، فجعلوا كل خلاف سائغاً، وكل قول معتبراً، وكل رأي مشروعاً، دون نظر ولا اعتبار لمدى توافقه مع النص الشرعي واحتماله للفظه، أو تناقضه معه.

(١) انظر: الصواعق المرسلة ٢/٦٧٠-٦٧٢.

وهذا المنهج الهادف إلى لبس الحق بالباطل، والهدى بالضلال، والصواب بالخطأ، إنما يمتح من فلسفة ما بعد الحداثة، وينطلق من مفاهيم النسبية التي تتبنى عدم القطع بالحقائق، وعدم الوثوق بالعقائد، وتسعى إلى إزهاق الحدود وتغيب المعالم، وتذويب الثنائيات، «إنها تأكيد لحالة الشك والريب، واختزال للضمير الإنساني وللقدرات العقلية في حالة قاصرة تمثل درجة من درجات الجهل واللامعرفة»^(١).

لقد كان من أعظم ما هدفوا إليه الشرعنة لجميع الآراء والفرق والمعتقدات الشاذة، وفتح الباب لتحريفات الزنادقة والباطنية للبعث بنصوص الشرع وأحكامه، وتحطيم الإسلام من داخله.

ولقد تصدى علماء الإسلام لروافد تلك الاتجاهات ونوابتها في البيئة الإسلامية وحذروا من مناهجها، وبينوا مخاطر مذاهبها ومآلاتها، في تأصيل شرعي يقنع أصحاب العقول السليمة، والنوايا الصادقة والإيمان الصحيح، فحذروا من زلات العلماء ومن تتبع الرخص والشذوذات، ومن توظيف الخلاف لمخالفة القول الصحيح الذي يعضده الدليل ويؤيده النص، ومن أقوالهم في ذلك:

(١) عن زياد بن حدير رضي الله عنه قال: (قال لي عمر رضي الله عنه: هل تعرف ما يهدم الإسلام؟ قلت: لا، قال: يهدمه زلة عالم، وجدال منافق بالكتاب وحكم الأئمة المضلين)^(٢).

(١) التنوير الإسلامي لعبد الوهاب آل غظيف ص ٤١، وانظر: السلفية والليبرالية للبريدي

(٢) وقال الأوزاعي: «من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام»^(١).
 (٣) وقال الإمام أحمد: «لو أن رجلاً عمل بكل رخصة بقول أهل الكوفة في النيذ، وأهل المدينة في السماع - يعني الغناء -، وأهل مكة في المتعة كان به فاسقاً»^(٢).

(٤) وقال سليمان التيمي: «لو أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله»^(٣).

(٥) وقال إسماعيل بن إسحاق القاضي: «دخلت على المعتضد، فدفع لي كتاباً، فنظرت فيه، وكان قد جُمع له الرخص من زلل العلماء، وما احتج به كل منهم لنفسه، فقلت له: يا أمير المؤمنين مصنف هذا الكتاب زنديق، فقال: ألم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: الأحاديث على ما رويت، ولكن من أباح المسكر لم يبيح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبيح الغناء والمسكر، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه، فأمر المعتضد فأحرق ذلك الكتاب»^(٤).

(٦) وقد ذكر جملة من العلماء أن أخذ بعض أقوال المختلفين بمجرد الهوى والتشهي رقة في الدين، وقلة في التقوى، وهو موقع في الفسق والاستهانة بالدين^(٥).

(١) أخرجه البيهقي في سننه ٢١١/١٠.

(٢) مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبدالله ٤٤٩/١، وجاء نحوه ذلك عن غير واحد من السلف كما عند الخلال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ص ٦٥، ٦٦.

(٣) رواه ابن عبد البر في جماع بيان العلم وفضله ٩١/٢، قال ابن عبد البر بعد روايته لقول التيمي: «هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً».

(٤) رواه البيهقي في سننه ٣٥٦/١٠ برقم (٢٠٩٢١).

(٥) انظر: الأحكام لابن حزم ١٣٥/٥-١٤٩، إعلام الموقعين لابن القيم ٢١١/٤، الموافقات للشاطبي ٧٩/٥-١٠٣.

(٧) كما بين العلماء أن مجرد وجود خلاف في مسألة لا يعد حجة لمخالفة النص الشرعي، ولا تعلل به الأحكام. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن تعليل الأحكام بالخلاف علة باطلة في نفس الأمر، فإن الخلاف ليس من الصفات التي يعلق الشارع بها الأحكام في نفس الأمر»^(١).

وقال ابن عبد البر: «الاختلاف ليس بحجة عند أحد علمته من فقهاء الأمة إلا من لا بصر له، ولا معرفة عنده، ولا حجة في قوله»^(٢).

وقال ابن حزم: «أما من قال هو مخير فقد أمره باتباع الهوى، وذلك حرام، وأخطأ بلا شك، وجعل الدين مردوداً إلى اختيار الناس يعمل بما شاء وأجاز فيه الاختلاف، والله تعالى يقول: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠]، فالاختلاف ليس من أمر الله تعالى الذي أباحه وأمر به، وقد علمنا أن حكم الله تعالى في الدين حكم واحد، وأن سائر ذلك خطأ وباطل. فقد خيره هذا القائل في أخذ الحق أو تركه، وأباح له خلاف حكم الله تعالى، وهذا الباطل المتيقن بلا شك»^(٣).

فوجود مخالف لا يسوغ الأخذ بقوله المعارض للنص الشرعي، بل الواجب عند الاختلاف رد الأمر إلى الله رسوله، بالاحتكام إلى الكتاب والسنة، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

(١) مجموع الفتاوى ٢٣/٢٨١.

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٨٩/٢.

(٣) الإحكام لابن حزم ١٦٠/٦.

إن كل هذه التحوطات والتحذيرات التي نادى بها علماء الإسلام لحراسة الدين، وحماية نصوصه، والحفاظ على نقاوته وقداسته كانت في مواجهة أقوال واجتهادات في محيط يعظم النص الشرعي، ويصدر عنه غالباً، فما بالك بالموقف من أقوام يسعون إلى نزع قداسة النصوص الشرعية، وتجاوز مفاهيمها، ومحاصرة دالاتها، وجعلها قوالب بلا معنى يحق لكل شخص أن يضع فيها ما يشاء ويفهمها كما يريد، كما هي حال أصحاب تعدد المعنى بلا نهاية ولا ضابط ولا معيار صحيح.

سابعاً: إن من منهج هؤلاء لبس الحق بالباطل، واتباع المتشابه، وتجزئة النصوص، وتحريف المعاني، وجعل الشواهد في غير موضعها، ومن ذلك الخلط بين الخلاف الباطل المحرم والاجتهاد السائغ، فقد جعلوا الأقوال الباطلة، والتحريفات الواضحة، والمذاهب الفاسدة المصادمة للنصوص الشرعية بمثابة الاجتهاد السائغ الذي لا يخلو صاحبه بين أن يكون مجتهداً مصيباً له أجران، أو مجتهداً مخطئاً له أجر على اجتهاده، وخطؤه مغفور.

وهذا الزعم غير صحيح؛ لأن الاجتهاد السائغ الذي قال فيه النبي ﷺ: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)^(١). لا يدخل فيه الأقوال الباطلة المصادمة للنصوص صراحة، لأن ما يخالف ظاهر النص ودلالة السياق معدود في التحريف والتبديل لدين الله تعالى، وهو من القول على الله بغير علم ومن الكذب والافتراء على الشرع، وقد قال الله تعالى: «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ» [النحل: ١١٦].

(١) رواه البخاري برقم (٧٣٥٢)، ومسلم برقم (١٧١٦).

ومن أمثلة الخلافات المحرمة مخالفات الباطنية والفلاسفة وخلافات الفرق البدعية من الخوارج والمعتزلة والرافضة ومنكري السنة النبوية، وكذلك من خالف في فرضية الصلاة والزكاة والصيام والحج، أو في تحريم الزنا والربا والخمر ونحو ذلك من قطيعات الشريعة.

قال الإمام الشافعي رحمته الله: «الاختلاف من وجهين:

أحدهما محرم؛ - ثم بينه بقوله - : كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بينا لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً، فذهب المتأول أو القائس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس - وإن خالفه فيه غيره - لم أقل أنه يضيق عليه ضيق الخلاف المنصوص»^(١).

فقد فرق الإمام الشافعي بين الخلاف المحرم الذي يعارض نصوص الكتاب والسنة والخلاف السائغ الذي يكون في الأمور المحتملة التي تختلف فيها أنظار المجتهدين، وهذا الأخير هو الذي يحمل عليه ما تواتر عن علماء الأمة في عدم الإنكار في مسائل الاجتهاد، كقول سفيان الثوري: «إذا رأيت الرجل يعمل العمل الذي قد اختلف فيه وأنت ترى غيره فلا تنهه»^(٢).

وقول يحيى بن سعيد: «ما برح المستفتون يستفتون فيحل هذا ويحرم هذا، فلا يرى المحرم أن المحلل هلك لتحليله، ولا يرى المحل أن المحرم هلك لتحريمه»^(٣).

(١) الرسالة للشافعي، ص ٥٦٠.

(٢) حلية الأولياء ٦/٣٦٨.

(٣) جامع بيان العلم وفضله ٢/٩٠٢-٩٠٣، وانظر: جملة من النقول في ذلك كتاب: القول الشاذ وأثره في الفتيا للدكتور أحمد المبارك ص ٣٥-٤١.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «مسائل الاجتهاد من عمل فيها بقول بعض العلماء لم ينكر عليه ولم يهجر، ومن عمل بأحد القولين لم ينكر عليه»^(١).
ففرق بين مسائل الاجتهاد التي يُعذر ويؤجر المتأهل للاجتهاد إذا أخطأ فيها، وبين المسائل المجمع عليها والقضايا القطعية التي لا يقبل الخلاف فيها بدعوى الاجتهاد واختلاف الآراء، وتعدد القراءات.

ثامناً: أن علماء الأمة بينوا ضوابط التأويل الصحيح، وجعلوا له شروطاً تميزه عن التأويلات الفاسدة، والقراءات المنحرفة، والأفهام السقيمة، فلا يقبل كل تفسير، ولا يرد كل تأويل، بل كل ذلك لا بد أن يخضع لشروط يمكن إجمالها بما يلي:

(١) أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلاً للتأويل، ومحملاً للمعنى الذي صرف إليه، لغة أو عرفاً أو شرعاً، فيجب أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى المؤول به في ذلك التركيب، وإلا كان كذباً على اللغة وتقولاً على الشرع؛ «لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة»^(٢).

ويؤكد الشوكاني ذلك بقوله: «أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح»^(٣).

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/٢٠٧.

(٢) الرسالة المدنية ٦/٣٦٠ ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية.

(٣) إرشاد الفحول ص ١٧٧.

(٢) دلالة تركيب الكلام والسياق على ذلك التأويل واحتماله له ، فإن كون المعنى الذي أُولّ به اللفظ من المعاني التي يفسر بها اللفظ لغة لا يكفي لتأويله به ، بل لا بد من دلالة تركيب الكلام والسياق عليه ؛ لأن اللفظ الواحد قد يختلف معناه باختلاف سياق الكلام.

يقول ابن القيم : «وأنت إذا تأملت تأويلاتهم رأيت كثيراً منها لا يحتمله اللفظ في اللغة التي وقع بها التخاطب ، وإن احتمله لم يحتمله في ذلك التركيب الذي تأوله»^(١).

(٣) أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه. فالأصل في الكلام أن يجري على ظاهره ولا يجوز العدول عن هذا الظاهر إلى معنى آخر إلا بدليل ، لو ساغ حمل أي لفظ على أي معنى يحتمله دون دليل لأدى ذلك إلى إبطال العمل بظواهر النصوص الشرعية ، وعدم الثقة بها ، ولصار ذلك مدخلاً لكل مبطل للطعن في الشرع بتحريف نصوصه ، وصرفها عن ظاهرها لمجرد الاحتمال دون دليل^(٢).

يقول الإمام الشافعي : «القرآن عربي ، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها ، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن ، ولا عاماً إلى خاص ، إلا بدلالة من كتاب الله تعالى ، فإن لم تكن فسنة رسول الله ﷺ تدل على أنه خاص دون عام ، أو باطن دون ظاهر ، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاباً ولا سنة ، وهكذا السنة...»^(٣).

(١) الصواعق المرسلة ١/٢٨٩.

(٢) انظر : البرهان في أصول الفقه للجويني ١/٥١٦ ، ٥٣٧.

(٣) اختلاف الحديث للشافعي مع كتاب الأم ٨/٥٩٢.

فصرف النص عن معناه الظاهر إلى معنى آخر محتمل لا بد أن يكون ذلك معتمداً على دليل من القرآن أو السنة أو الإجماع، ولا يجوز أن يؤول نص بخلاف ظاهره دون دليل.

يقول ابن حزم رحمته الله: «ولا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبراً عن ظاهره؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿بَلِّسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال تعالى ذاماً للقوم: ﴿مُخْرِفُونَ أَلْكَامٍ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [المائدة: ١٣]. ومن أحال نصاً عن ظاهره في اللغة بغير برهان آخر أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه، وقد حرف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيه ﷺ عن موضعه»^(١).

ومن الأدلة المعتبرة في تصحيح التأويل وجود القرينة الدالة على إرادة المعنى المصروف إليه، وهذه القرينة قد تكون سياق الكلام وتركيبه وقد تكون منفصلة عن اللفظ كدلالة الحال والقواطع العقلية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن اللفظ لم يدل قط إلا بقرائن معنوية، وهو كون المتكلم عاقلاً له عادة باستعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى وهو يتكلم بعادته، والمستمع يعلم ذلك، وهذه كلها قرائن معنوية تعلم بالفعل ولا يدل اللفظ إلا معها»^(٢).

٤) سلامة دليل التأويل من المعارض المقاوم، فيجب ألا يتعارض التأويل مع نص قطعي، ولا قاعدة شرعية، ولا ما علم من الدين بالضرورة، كما يجب دفع أي اعتراض على دليل التأويل، والإجابة عن أي دليل يعترض به عليه، حتى يسلم التأويل من المعارض»^(٣).

(١) النبهة الكافية لابن حزم ص ٣٦.

(٢) الحقيقة والمجاز ٢٠/٤٥٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر هذه الشروط: في موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ص ٧٩٨-

والحق أن غاية تلك القراءات التحريفية المعاصرة «ليس الاهتداء بهذه النصوص، ولا معرفة مراد الله منها، ولا البحث عن الأوامر والنواهي لأجل الامتثال، بل قد رسمت خطة سيرها بوضوح، إنها قراءة لا تريد البحث عن النص، وإنما تريد البحث من خلال النص، لا تريد الاقتداء بالنص؛ بل التخلص منه، لا تراعي صحة تأويلها أو قربها من النص أو بعده، تريد من النص أن يتحمل هذه التأويلات، فهي محادة للتسليم ومناقضة للانقياد»^(١).

وبهذا ندرك أن ما نادى به المنحرفون الكائدون من القول بمشروعية مطلق القراءات، ومختلف التأويلات، أن هذا في الحقيقة قول على الله بلا علم وهو يحمل في طياته هدماً للدين، وإبطاً لحجية نصوص الكتاب والسنة، ومساواة بين الحق والباطل، والهدى والضلال ورحم الله الإمام ابن القيم الذي حذر من هذا المنهج، وبين خطره، ودعا على أصحابه فقال: «فقاتل الله التأويل الباطل وأهله، وأخذ حق دينه وكتابه ورسوله وأنصاره منهم، فماذا هدموا من معاقل الإسلام وهدوا من أركانه، وقلعوا من قواعده؟ ولقد تركوه أرق من الثوب الخلق البالي الذي تطاولت عليه السنون، وتوالت عليه الأهوية والرياح»^(٢).

إن الواجب على المسلم الوقوف مع مراد الله تعالى من كلامه، والتحاكم إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وعدم التقدم عليهما، ولا تعمد مخالفتهما، ولا الالتفاف على نصوصهما، وقد قال تعالى: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْإِثْمَ بِالْبَغْيِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ

(١) التسليم للنص الشرعي لفهد العجلان ص ٨٦.

(٢) الصواعق المرسلة ٣٨١/١.

مَا لَا تَعْمُونَ ﴿الأعراف: ٣٣﴾، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦]، وقال تعالى: ﴿يَتَأَيُّمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وقد جعل الله تعالى المرد عند التنازع إليه وإلى رسوله ﷺ كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. والرد إلى الله والرسول هو التحاكم إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

المبحث الثالث

التوظيف الفاسد لمفهوم المصلحة والمقاصد الشرعية

مقاصد الشريعة الإسلامية هي: المعاني والغايات والحكم التي جاءت الشريعة لتحقيقها مراعاة لمصالح العباد في الدنيا والآخرة. وقد قصد الشارع الحكيم في أحكامه وتشريعاته وتوجيهاته سواء في العبادات أو المعاملات أو غيرها إلى رعاية مصالح الخلق بما يحفظ "الدين والنفس والعقل والنسل والمال".

وهذه الأمور واضحة المعالم وفق قواعد وضوابط محددة، وهي مأخوذة نصاً، أو معنى واستنباطاً من النصوص الشرعية. والمصالح التي راعتها الشريعة على ثلاث مراتب: "الضروريات، الحاجيات، التحسينيات"، وهذه المصالح منها ما هو متعلق بالفرد، ومنها ما هو متعلق بالجماعة وعموم الأمة، ومنها ما هو كلي، ومنها ما هو جزئي. ومن حيث ثبوتها منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني. والمصالح منها ما هو حقيقي دلت عليه النصوص الشرعية، ومنها ما هو وهمي.

وقد قسم العلماء المصالح إلى ثلاثة أقسام:

- (١) مصالح معتبرة.
- (٢) مصالح ملغاة.
- (٣) مصالح مرسلة، "لم ينص الدليل على اعتبارها ولا على إلغائها"^(١).

(١) انظر: الموافقات ٢/٨-١٢، مقاصد الشريعة لمحمد الطاهر بن عاشور ص ٢٣١، ٢٥١،

٣٠٠، التسليم للنص الشرعي لفهد العجلان ص ١١٩-١٢١، ١٦٢-١٦٣.

قال الغزالي: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة.. وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح»^(١).

ولقد استغل أهل الأهواء المنحرفة من العلمانيين والليبراليين والحداثيين من الداعين إلى إعادة قراءة النصوص الشرعية، استغلوا قضية المصلحة والنظرة المقاصدية للأحكام الشرعية، وحاولوا توظيفها بما يعود على الشريعة بالإبطال، أو التحييد والتقييد والابتسار، متظاهرين بالفهم العميق للإسلام، ومتدربين بحق المشاركة في الاجتهاد في تفسير النصوص الشرعية بما يتوافق مع روحها وحكمتها ومقاصدها التي يزعمون بأنها تتكيف بحسب ما يريده الناس، وتتوافق مع رغباتهم، وتتغير بحسب ظروفهم وبيئاتهم.

يقول جمال البنا: «والغرض الذي سنت من أجله الشريعة هو تحقيق المصلحة، ودرء المفسدة والحكم بما يقضي به العدل بين الناس.... وهذا المبدأ - أي قابلية كل ما جاء في الشريعة سواء نص عليه في القرآن أو قضى به حديث - للتعديل تحقيقاً للمصلحة، وتوخياً للعدل هو مما لا يعد انتهاكاً للنصوص وإنما تطبيقاً لروحها - العدل - وهو المقصود من سنّها. ويدخل في هذا ما جاء عن الحدود وعن الميراث وغيرهما....»^(٢).

(١) المستصفى ٢٨٧/١.

(٢) الإسلام كما تقدمه دعوة الإحياء الإسلامي ص ٥٤-٥٥.

ويقول العشماوي في هذا المعنى: «فللقرآن منهج هو الرحمة، وفيه أحكام، والمنهج يقوم على التجديد والمعاصرة، أما الأحكام فإنها تقوم على الوقائع وترتبط بها، وتتغير كلما اقتضى الأمر تغييرا، إعمالا للمنهج ومسايرة لروحه وهي الرحمة، رحمة المجتمع، ورحمة الناس»^(١).

ويقول محمد الشرفي: «إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لا بد من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة..»^(٢).

إن القراءة المقاصدية لنصوص شرائع الإسلام - بحسب منهج أصحاب الخطاب العلماني والحداثي من المنادين بإعادة قراءة النصوص بما يتوافق مع الواقع - إن هذه القراءة تجعل الأحكام والتشريعات الإسلامية نسبية متغيرة بحسب الظروف والأحوال.

يقول نصر حامد أبو زيد: «إن البحث عن المقصد من خلال العرضي والمتغير هو الكفيل بتقديم قراءة مشروعة للنصوص الدينية، قراءة موضوعية بالمعنى النسبي التاريخي. وذلك أنه مع تغير الظروف والملابسات والأحوال - طرائق الحياة وأطوارها على حد تعبير الطاهر الحداد - نحتاج إلى قراءة جديدة تنطلق من أساس ثابت هو المقصد الجوهرى للشرعة.. - إلى أن قال - ومعنى ذلك أن جوهر الإسلام ليس معطى ثابتاً، بل هو جوهر قابل دائماً للاستنباط وإعادة الاكتشاف بحسب تطور الوعي الإنساني»^(٣).

(١) جوهر الإسلام ص ٣٨.

(٢) الإسلام والحرية ص ١٣٩-١٤٠.

(٣) دوائر الخوف ص ٦٩-٧٠.

إن الهدف الحقيقي لأصحاب القراءة المقاصدية المنحرفة هو علمنة الإسلام، وتجاوز أحكامه بدعوى رعاية مقاصده.

يقول محمد الطالبي: «إن في استطاعة القراءة المقاصدية سيراً في خط السهم الموجه الذي سبق الحديث عنه، أن تسهم بقسط كبير في أسلمة الحداثة وتحديث الإسلام»^(١).

ويقول عبد المجيد الشرفي الذي يعد من أبرز رموز هذا الاتجاه في تونس: «لقد استطاع الإسلام أن يتكيف مع أوضاع مختلفة متناقضة، مع الحكم الوراثي، والنظام الجمهوري الانتخابي، مع الرأسمالية والاشتراكية، مع الإبداع والتقليد، مع تحديد النسل وعدم تحديده، مع البداوة والتمدن، .. ولا أحد بإمكانه أن يدعي أن إسلامه أفضل من إسلام غيره، الإسلام دعوة إلى البشر كي يحققوا منزلتهم الإنسانية على الوجه الأفضل، وكل يستجيب لهذه الدعوة بحسب ما تسمح به ظروفه الخاصة والعامة وثقافته ومزاجه، وآفاقه الذهنية، ومصالحه المادية والمعنوية، والقضية كل القضية هي في مدى استجابة التأويل الذي يرتضيه كل مسلم وكل مجموعة، وكل جيل لمقتضيات الحاضر..

ومن شأن هذا المنهج أن يحمل المؤمنين على إعادة النظر في مسلماتهم أو في ما يعتقدون أنه من ثوابت الدين...»^(٢).

ويقول أيضاً: «الرسالة المحمدية تهتم بما هو خير وما هو شر في اللحظة التي وقعت فيها النازلة، فيكون ما ترشد إليه قاعدة لمعايير السلوك المستقيم

(١) عيال الله، للطلبي ص ١٤٤.

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي ص ١٤-١٥.

والأخلاق الفاضلة التي يتعين على المسلم أن يستنبطها منها. ولا يتم ذلك الاستنباط على أساس سليم بالتمسك بحرفيتها في نوع من عبادة النص، بل بالبحث عن روحها ومغزاها، ومراعاة المقصد منها حتى تكون العبادة لله وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي»^(١).

ويدعو عبدالمجيد الشرفي إلى: «ضرورة التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص ولاسيما النص القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث»^(٢).

ويقول الجابري: «ولما كان مقصد الشارع الأول والأخير هو مصلحة الناس، - فالله غني عن العالمين -، فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولة الأحكام الشرعية، وبالتالي فهو أصل الأصول كلها»^(٣).

ثم يقول: «أما دوران الأحكام مع المصالح فشيء يفرض نفسه ما دمنا نقرر أن المصلحة هي الأصل في التشريع، وأعتقد أن هذا المبدأ هو الذي صدر عنه الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب»^(٤).

ويبلغ التطرف بالنويهي إلى أن يقول: «فكل النصوص الدينية بلا استثناء يجوز لنا أن نتجاوز حرفها في كل ما يتعلق بعلومنا ومعارفنا الدنيوية وأوضاعنا

(١) المرجع السابق ص ٦٠-٦١.

(٢) لبنات، ص ١٦٢.

(٣) وجه نظر للجابري ص ٥٨.

(٤) وجه نظر للجابري ص ٦٤، وانظر: الموقف المعاصر من المنهج السلفي للقوسي ص ٢٤٨-

الاقتصادية، ومعاملاتنا الحيوية، وعلاقاتنا الاجتماعية، ما دما نستهدف المثل الروحية العليا التي نصبها الدين لنا»^(١).

لقد زعم أولئك نفر أن علماء الإسلام السابقين كانوا قد همشوا النظرة المقاصدية للنصوص الشرعية، وجعلوا حضورها محدودا في الجهاز المفاهيمي الأصولي وأنهم ركزوا أكثر جهدهم - حال نظرهم في النصوص الشرعية - في علم لسان العرب، وعملوا في هذا السياق على التشغيب على الإمام الشافعي باعتباره من أوائل من كتب في أصول الفقه، وعملوا على إسقاطه^(٢)، بإثارة الاعتراضات على ما قعده وسطره من ضوابط وآليات لفهم النص الشرعي. تمنع العبث فيه من خلال تأويلات تدعي فهمه بالنظر إلى مقاصده ورمزيته.

ويلحظ الناظر في كتابات أصحاب هذا الاتجاه اغتباطهم بما كتبه نجم الدين الطوفي في المصلحة وإشادتهم به، كونه دعا إلى تقديم المصلحة على النص عند التعارض فيما يتعلق بالمعاملات وبقية الأحكام خلا العبادات والمقدرات^(٣). بحجة أن المصلحة هي المقصود من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل^(٤).

كما يلحظ استشهادهم ببعض الوقائع والاجتهادات لاسيما اجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما يتعلق بإسقاط حد السرقة عام المجاعة وعدم إعطاء المؤلفه قلوبهم من الزكاة.

(١) نحو ثورة في الفكر الديني للنوحي ص ١٦٢.

(٢) انظر: الاجتهاد بين النص والواقع لمحمد جمال باروت ص ٩٦-٩٧.

(٣) انظر: المرجع السابق ص ١٠٢-١٠٥.

(٤) انظر: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحيية لعبد الجليل ضمرة ص ١٦٠-١٦٣.

لقد جاءت خطابات وتقارير المنحرفين من الداعين إلى إعادة قراءة النص الشرعي في ضوء المصالح والمقاصد جاءت في كثير من الأحيان مناقضة ومصادمة لمضامين النصوص الشرعية، والمقاصد المرعية "والمصالح المعتبرة" وهذا يعود إلى أمور من أهمها:

(١) أن نظرتهم إلى المصالح كانت مقصورة على المصالح الدنيوية، والأهواء الشخصية.

(٢) اعتقادهم أن العقل البشري يمكنه الاستقلال بإدراك جميع المصالح الدنيوية دون حاجة إلى توجيهات الشرع.

(٣) أن نظرتهم المقاصدية كانت نظرة موجهة ومتأثرة بالأهواء والشهوات وضغوط الواقع والطروحات الغربية في سائر حقول المعرفة ومناحي الحياة.

(٤) أن ما توصلوا إليه وما قعدوه إنما كان مقاصد هلامية منحرفة، ومصالح متوهمة أو ملغاة، وهذا مما جرأهم على انتهاك دلائل النصوص الشرعية والحدود الإسلامية بحجة رعاية المصالح والمقاصد العامة.

والواقع أن الإسلام يراعي المصالح العاجلة والآجلة، مصالح الدنيا والآخرة «فكل مأمور به ففيه مصلحة في الدارين أو في إحداهما، وكل منهي عنه ففيه مفسدة فيهما أو في إحداهما»^(١).

وعند التعارض تقدم المصالح الدينية والأخروية على المصالح الدنيوية، يقول الشاطبي: «والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق، إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلاً»^(٢).

(١) قواعد الأحكام ١/١١.

(٢) الموافقات ٣/١٢٤.

ويقول العز بن عبد السلام: «الشرعية كلها مشتملة على جلب المصالح كلها دقها وجلها، وعلى درء المفسد بأسرها دقها وجلها، فلا تجد حكماً لله إلا وهو جالب لمصلحة عاجلة أو آجلة أو عاجلة وآجلة، أو درء مفسدة عاجلة أو آجلة أو عاجلة وآجلة»^(١).

فالشرعية الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها ورعايتها، ودرء المفسد وتقليلها ومدافعتها، ودرء المفسد مقدم على جلب المصالح حال تساويهما، وفي حال الاختلاف يقدم الأعظم منهما، فتقدم المصالح إذا كانت أعظم وأهم على درء المفسد، ويقدم درء المفسد إذا كانت أعظم على جلب المصالح، وكل ذلك مبناه على ما دلت عليه النصوص الشرعية لا بالتشهي والهوى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاومت، فإنه يجب ترجيح الراجح منهما فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من كان خبيراً بها وبدلائلها على الأحكام»^(٢).

(١) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ص ٣٣.

(٢) مجموع الفتاوى ١٢٩/٢٨.

وقال ﷺ: «الشرعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما»^(١).

إن اعتقاد هؤلاء المنحرفين بقدرة الإنسان على الاستقلال بإدراك المصالح الدنيوية كون العقل البشري بلغ سن الرشد ولم يعد بحاجة إلى الاسترشاد والاهتداء والتقيّد بالدين في اعتبار المصالح والمفاسد الدنيوية، إن هذا في الحقيقة حصر لمهمة الدين والشرع الإسلامي في «بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بثّ في ذلك من التصرفات، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه، فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل»^(٢).

فالإنسان بحاجة إلى الشرع لرعاية مصالحه العاجلة والآجلة، وفي كلام نفيس لشيخ الإسلام ابن تيمية يبين فيه تلك الحاجة فيقول: «والرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة، فإن الإنسان مضطر إلى الشرع، فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه، وحركة يدفع بها ما يضره، والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره، والشرع نور الله في أرضه، وعدله بين عباده، وحصنه الذي من دخله كان آمناً.

(١) المرجع السابق ٤٨/٢٠.

(٢) الموافقات ٤٨/٢.

وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم، فإن الحمار والجمل يميز بين الشعر والتراب، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده، كنفع الإيمان والتوحيد، والعدل والبر والتصدق والإحسان والأمانة والفقہ... وإخلاص العمل لله والتوكل عليه.. والتسليم لحكمه والانقياد لأمره، وموالاته وأوليائه ومعاداة أعدائه، وخشيته في الغيب والشهادة، والتقوى إليه بأداء فرائضه واجتناب محارمه.. وتصديقه وتصديق رسله في كل ما أخبروا به، وطاعته في كل ما أمر به، مما هو نفع وصلاح للعبد في دنياه وآخرته، وفي ضد ذلك شقاوته ومضرته في دنياه وآخرته.

ولولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف منة عليهم: أن أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبين لهم الصراط المستقيم، ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم، بل أشر حالاً منها، فمن قبل رسالة الله واستقام عليها فهو من خير البرية، ومن ردها وخرج عنها فهو من شر البرية، وأسوأ حالاً من الكلب والخنزير والحيوان البهيم^(١).

وهذا الاعتبار للمصالح ومقاصد الشريعة ليس متناقضاً مع أفراد أدلتها وأحكامها، ولا يمكن أن تأتي الشريعة الإسلامية بحكم يناقض ما دعت إليه من مصالح، وما بنيت عليه من مقاصد.

وعلى هذا فإن محاولة أصحاب الاتجاهات المنحرفة من الداعين إلى إعادة قراءة النصوص الشرعية في ضوء ما يزعم من المصالح المتجددة، وحرصهم

على التوظيف السيئ للمصالح والمقاصد الشرعية للالتفاف على النص الشرعي وإبطال ما يحمله من أحكام، إن هذا في الحقيقة يُعد مصادرة للنص الشرعي ومصادمة لمقاصده وللمصلحة المعتبرة، فهو إبطال للنصوص والمصالح الشرعية بالأهواء البشرية والمصالح الوهمية، والمقاصد الشخصية.

والحق أن الشريعة هي المصلحة، وتحقق المصلحة إنما يكون بتطبيق أحكامها والالتزام بما تدل عليه نصوصها، دون القفز عليها أو تحجيمها أو القول بتارخيتها أو نسبيتها أو تهميش جزئياتها بدعوى النظر إلى كلياتها ومراعاة مقاصدها.

يقول الإمام الشاطبي: «وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد، فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم»^(١).

ويقول أيضاً: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية الهوى، حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبداً لله اضطراراً»^(٢).

ثم ذكر أدلة منها قوله تعالى: «وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ» [المؤمنون: ٧١].

فالناس لا يمكنهم الإحاطة بالمصالح العاجلة والآجلة، لأن إدراك العقل البشري محدود كما أنه معرض لما يشوش عليه من الأهواء ولما يؤثر في رؤيته من البيئة والعادات والمخالفات.

(١) الموافقات للشاطبي ١٧٢/٢.

(٢) الموافقات ١٦٨/٢.

يقول الشاطبي: «العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي»^(١).

ويقول أيضاً: «وقد علمت - أيها الناظر - أنه ليس كل ما يقضي به العقل يكون حقاً، ولذلك تراهم - يعني المبتدعة - يرتضون اليوم مذهباً ويرجعون عنه غداً، ثم يغيرون بعد غد إلى رأي ثالث، ولو كان كل ما يقضي به حقاً لكفى في إصلاح معاش الخلق ومعادهم، ولم يكن لبعثة الرسل عليهم السلام فائدة، ولكان على هذا الأصل تعد الرسالة عبثاً لا معنى له، وهو كله باطل، فما أدى إليه مثله»^(٢).

وأما رد بعض الأدلة وتعطيل بعض الأحكام بحجة رعاية المصالح والمقاصد المزعومة فهو باطل؛ لأنَّ هناك تلازماً بين أفراد الأدلة الشرعية وجزئيات الأحكام من جهة، والمصالح والمقاصد الشرعية من جهة أخرى.

يقول الجويني: «من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة»^(٣).

فنفس إيقاع الفعل المأمور به مقصود للشارع، ونفس ترك المنهي عنه مقصود للشارع كذلك.

يقول الشاطبي: «كما أنه إذا ثبت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحاد الجزئيات، كذلك نقول: إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في أحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما

(١) الاعتصام للشاطبي ٣٤/١.

(٢) الاعتصام ١١٣/١.

(٣) البرهان للجويني ١٠١/١.

يقوم به الكلي ، وتلك الجزئيات ، فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي أن لا يتخلف الكلي فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع .. - إلى أن قال - فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات ، وليس البعض أولى من البعض ، فانحتم القصد إلى الجميع وهو المطلوب»^(١).

ويقول أيضا : «لابد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس ، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق ، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد»^(٢).

«فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضا عن كلية فقد أخطأ ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كلية فهو مخطئ ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئية.

وهذا كله يؤكد لنا أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك ، والجزئي كذلك أيضا فلا بد من اعتبارهما في كل مسألة»^(٣).

إن الدعوة إلى النظر في المصالح والمقاصد المزعومة مع تهميش اعتبار أفراد النصوص الشرعية يؤدي إلى إنتاج شريعة وضعية مؤسسة على الأهواء البشرية ، مقطوعة الصلة بما تنسب إليه من الدين ومصادره.

يقول الدكتور أحمد الطعان : «إن توظيف المقاصد دون ضوابط أو معايير ما هو إلا وسيلة لهدم الشريعة وإقصاء القرآن الكريم عن القيادة والمرجعية ،

(١) الموافقات ٦١/٢ - ٦٣.

(٢) المرجع السابق ١٣/٣.

(٣) المرجع السابق ٧/٣ - ٩.

وتبرير للحلول التي تملئها المناهج الحديثة، وتمرير للقيم التي تتطلبها المعقولة الحديثة»^(١).

ولا شك أن الشريعة الإسلامية قد بنيت على رعاية المصالح المعبرة وتحقيقها.

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن مصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل...»^(٢).

إنه إذا كان من المتفق عليه بناء الشريعة الإسلامية على رعاية المصالح، فإن التساؤلات تكمن في تحديد ماهية المصلحة، والإشكالات تظهر عند التطبيق على الفروع والجزئيات، وعند إرادة تقديم ما يقال أنه مصلحة على المنصوص شرعا.

وهنا يطرح الدكتور أحمد الريسوني عدة تساؤلات لتحديد مكنم الخلاف وحقيقة المعركة فيقول:

«[١] الثبات والتغير في المصالح والمفاسد التي تعلق بها النصوص والأحكام الشرعية أمرا ونهيا، هل يمكن أن تفقد مصليحتها أو مفسديتها؟ جزئيا أو كليا؟ مؤقتا أو نهائيا؟.

(١) العلمانيون والقرآن الكريم ص ٤٠٧.

(٢) إعلام الموقعين ٥/٣.

[٢] المصالح والمفاسد غير المنصوصة هل لها معيار موضوعي لتحديد لها والحكم عليها، أم لها معايير متعددة؟ وإذا تعددت المعايير فما هو المعيار الحاسم؟ أم لا يوجد؟ أم المسألة مسألة ذاتية وعرفية، نسبية متقلبة؟

[٣] ما مدى مصداقية دعوى تعارض النص والمصلحة؟

وإذا سلمنا هذه الدعوى لمن يقولون بها أو يقعون فيها فما العمل حينئذ، هل نقدم النص ونعتبر تلك المصلحة مصلحة ملغاة؟ أم نقدم المصلحة بضرب من ضروب التقديم والتأويل؟

[٤] وحين نجد الناس أنفسهم - علماءهم وعامتهم - يختلفون في شيء ما: هل هو مصلحة أو مفسدة؟ مصلحة راجحة أو مرجوحة؟ مصلحة مقدسة نفيسة أو مصلحة تافهة خسيصة؟ من يحق له أن يحدد ويحسم؟ وعلى أي أساس ..».

ثم ينتهي الدكتور الريسوني إلى القول: «إن تعارض النص والمصلحة هو مجرد افتراض، ولا نسلم بوقوعه، ولا بإمكان وقوعه، ثم هو متناقض مع قولنا "الشريعة مصلحة" فكيف تتناقض المصلحة مع ذاتها؟» - وذكر أن التعارض بين النص والمصلحة - مرده إلى أحد أمرين: إما إلى خلل في فهم المصلحة وتقديرها، وإما إلى خلل في فهم النصوص وتطبيقها.

«إن القول بتعارض النص مع المصلحة يلزم منه نقض قاعدة "الشريعة مصلحة" ويلزم منه القول بأن "الشريعة" ليست مصلحة، وبأنها - ولو في بعض أحكامها ضد المصلحة، أو على الأقل أنها أصبحت مع مرور الزمن خالية من المصلحة ومضادة لها ومعيقة لتحصيلها. وهذا سينتهي بنا - ولو تدريجياً - إلى إلغاء الشريعة، وإلغاء النص، لفائدة ما نعهده ونسميه "مصلحة" وهنا لا بد أن نتساءل: هل يبقى للنص - على مدى العصور - من دور؟ وهل لأحكامه من ثبات واستمرار؟ هل يبقى له من

حقية وحجية وقدسسية؟ إن افتراض خلو النص التشريعي من المصلحة، واعتقاد إمكان تعارضه معها يؤدي بنا إلى الجواب بالنفي على كل هذه الأسئلة، وبهذا نصل إلى إبطال القاعدة الأولى "الشرعية مصلحة" ولا يبقى أمامنا إلا كون "المصلحة شرعية".

وبما أن إدراك المصلحة وتقديرها مسألة نسبية تتم غالباً بالذاتية والظرفية ... فسنصل من دون شك إلى معارضة المصلحة بالمصلحة...

أنا لا أنكر حقيقة المصلحة، ولا أنكر الحسن الذاتي والقبح الذاتي للمصالح والمفاسد، وأعتقد أن هناك معايير موضوعية من الممكن الاستعانة بها والاعتماد عليها، وأعلاها وأمتنها وأقومها موازين الشريعة ونصوصها، وأحكامها ومقاصدها، ومن دونها ينهار كل معنى ثابت وكل معنى حقيقي للمصلحة، لأن جميع المعايير حينئذ تبقى قابلة للطعن والنقض والتشكيك والتجاوز والإلغاء، فالمشكلة ليست في المصلحة ذاتها، ولكنها فيمن يفكر ويقدر، وفيمن يختار ويقرر، وفيمن يقود ويسير، فما لم تكن هناك أسس ومعايير مرجعية منزهة ومسلحة، فإنما هي الأهواء والأذواق والغلبة والهيمنة والشهوات والنزوات، وفي أحسن الأحوال. تضارب وتقلب وتدافع في الآراء والتقديرات»^(١).

والمقصود أن المصلحة المعتبرة هي ما دل عليها الشرع، وتوافقت مع مقاصده، ولم تعارض نصوصه، ولا يجوز أن يجعل تقدير المصالح، وقواعد العدالة راجعاً إلى مجرد ما يراه الشخص مصلحة وعدلاً ولو خالف الشرع المنزل.

(١) الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع للدكتور أحمد الريسوني ص ١٥٥-١٥٧.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر، فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلاً من غير اتباع لما أنزل الله فهو كافر، فإنه ما من أمة إلا وهي تأمر بالحكم بالعدل، وقد يكون العدل في دينها ما رآه أكابرهم، بل كثير من المنتسبين إلى الإسلام يحكمون بعاداتهم التي لم ينزلها الله سبحانه وتعالى، كسوالف البادية، وكأوامر المطاعين فيهم، ويرون هذا هو الذي ينبغي الحكم به دون الكتاب والسنة، وهذا هو الكفر»^(١).

التوظيف المنحرف لاجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

فرح المنحرفون من أصحاب الخطاب العلماني، وأضرابهم بما وقفوا عليه من اجتهادات بعض الصحابة رضي الله عنهم التي ظنوا أن فيها رداً لنصوص وأحكام شرعية، لاسيما بعض اجتهادات الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وصاروا يشغبون بها ويحتجون بها على ما يدعون إليه من نسخ بعض الأحكام وتبديلها أو تعطيلها، وزعموا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان رائداً وجريئاً حينما ألغى بعض الأحكام لعدم مناسبتها للعصر، ودعوا إلى أن يؤخذ بهذا المنهج في سائر الأحكام التي يزعمون أنها قد تجاوزها التاريخ ولم تعد صالحة لهذا الزمان^(٢).

وقد نسي أولئك أو تناسوا أنه لا يظن بأحد من علماء الأمة فضلاً عن الصحابة رضي الله عنهم أن يرد نصاً أو يبطل حكماً ثبت في الشرع لمجرد هوى في نفسه أو

(١) مناهج السنة النبوية ١٣٠/٥.

(٢) من هؤلاء سعيد العشماوي، ونصر حامد أبوزيد، وسيد القمني، وغيرهم، انظر: سقوط الغلو العلماني للدكتور محمد عمارة ص ٢٩٥، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها ص ١٧١-١٧٥.

بدعوى عدم مناسبته للعصر، أو لمخالفته للمقاصد المزعومة والمصالح الموهومة، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

ولعلي أشير هنا إلى أبرز تلك الوقائع التي يكثر إيرادها والاستدلال بها من قبل أصحاب الخطاب العلماني الداعين إلى إعادة قراءة النص الشرعي في ضوء ما يدعونه من مقاصد ومصالح، مع الإشارة إلى الجواب عنها بإيجاز.

(١) عدم إعطاء المؤلف قلوبهم من الزكاة:

من أبرز ما يذكره العلمانيون ونحوهم من المدعين رعاية المقاصد والمنادين بتقديم المصالح على دلائل النصوص القطعية اجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عدم إعطاء المؤلف قلوبهم من الزكاة رغم مجيء النص عليهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهِ وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠]، وقد قال عمر رضي الله عنه لعيينة ابن حصن والأقرع بن حابس رضي الله عنهما: (إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام فاذهبا)^(١).

والحق أن اجتهاد عمر رضي الله عنه ومن معه من الصحابة والعلماء من بعدهم لا يعد تغييراً للحكم ولا نسخاً للنص ولا تجاوزاً للشرع ولا تقديماً لمصلحة على نص، وإنما هو عمل بمقتضى النص، فالله تعالى جعل نصيباً من الزكاة لمن كان من المؤلف قلوبهم، وهذا الحكم معلق بوصف معين هو مناط الاستحقاق، والتأليف ليس وصفاً طبيعياً يحدث للناس كما تحدث الأعراض الطبيعية، بل هو شيء يقصد إليه ولي الأمر ومخرج الزكاة، ووصف علق الحكم عليه - وهو التأليف - فمتى تحقق

(١) رواه البيهقي ٣٢/٧.

هذا المناط تحقق الحكم المتعلق به وهو الإعطاء من الزكاة، وإذا تخلف المناط بأن لم تكن هناك حاجة للتأليف أو لم يوجد الشخص المؤلف تخلف ما كان عليه كما لو لم يوجد فقير أو لم يوجد رقاب تعتق ونحو ذلك.

فعمر رضي الله عنه أوقف الإعطاء وقفاً مؤقتاً لتخلف الوصف الذي علق الحكم به، ولم يقل بإيقافه مطلقاً^(١).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «وما شرعه النبي ﷺ شرعاً معلقاً بسبب إنما يكون مشروعاً عند وجود السبب، كإعطاء المؤلفة قلوبهم فإنه ثابت بالكتاب والسنة، وبعض الناس ظن أن هذا نسخ لما روي عن عمر أنه ذكر أن الله أغنى عن التأليف فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وهذا الظن غلط، ولكن عمر استغنى في زمنه عن إعطاء المؤلفة قلوبهم، فترك ذلك لعدم الحاجة إليه، لا لنسخه، كما لو فرض أنه عدم في بعض الأوقات ابن السبيل، والغارم، ونحو ذلك»^(٢).

٢) عدم إقامة حد السرقة عام المجاعة:

ومما يستدل به الخطاب العلماني والماركسي ونحوهم على تجاوز النصوص الشرعية وترك الحدود الإسلامية بحجة رعاية المصالح العصرية والمقاصد العامة ترك عمر بن الخطاب رضي الله عنه إقامة الحد على من سرق عام المجاعة مع مجيء النص القطعي بهذا الحد كما في قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

(١) انظر: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها ١٧١-١٨٧، السنة التشريعية

وغير التشريعية للدكتور عبداللطيف الصرامي ص ١٤١.

(٢) مجموع الفتاوى ٩٤/٣٣.

والحق أن عمر رضي الله عنه لم يرد نصاً ولم ينسخ حكماً ولم يتجاوز شرعاً حينما أوقف حد السرقة عام المجاعة، بل عمل بمقتضى دلائل النصوص الشرعية، حيث فهم بأن أخذ المال في عام المجاعة لا يوصف بأنه سارق؛ لأنه يرى لنفسه حقاً فيما أخذ، ومن أوصاف السارق أنه يأخذ ما لا حق له فيه خفية، ووجود المجاعة العامة مظنة وقوع أناس في حالات من الاضطرار يسوغ لهم معها أخذ ما يسد جوعهم، مع وجوب إنقاذهم من قبل القادرين من المجتمع، وهذه الأحوال شبهات يدرأ بها الحد^(١)، وقد روي في الحديث: (ادروا الحدود بالشبهات)^(٢).

وقد تكلم الإمام ابن القيم رحمه الله على إسقاط عمر رضي الله عنه القطع عام المجاعة وذكر أن الإمام أحمد أخذ بذلك ثم قال: «وقد وافق أحمد على سقوط القطع في المجاعة الأوزاعي، وهذا محض القياس، ومقتضى قواعد الشرع، فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعو إلى ما يسد رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له إما بثمن أو مجاناً على الخلاف في ذلك، والصحيح وجوب بذله مجاناً لوجوب المساواة، وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك، والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج.. وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون، ولا يتميز المستغني منهم والسارق لغير حاجة من غيره، فاشتبه من يجب عليه الحد بمن لا يجب عليه، فدرئ نعم إذا بان أن السارق لا حاجة به، وهو مستغن من السرقة قطع»^(٣).

(١) انظر: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة مقاصدها ٢٠٢-٢٠٧.

(٢) رواه الترمذي (١٤٢٤)، والحاكم وصححه ٣٨٤/٤.

(٣) إعلام الموقعين ١٥/٣-١٦.

وهكذا الحال في بقية ما استشهدوا به من اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه فليس في شيء منها مصادمة للنص ولا خروج على الشرع، بل كان رضي الله عنه وقافاً عند كتاب الله ومقتفياً لهدى رسول الله ﷺ وهو المحدث الملمهم، فما ظنوه مخالفاً للنص من بقية الوقائع والاجتهادات العمرية، يكون الأمر في الحقيقة راجعاً فيه إلى ما جعلته الشريعة من صلاحيات ولي الأمر في التعزير كما في جعله طلاق الثلاث بلفظة واحدة واقعاً ثلاثاً، وكما في زيادته حد الخمر، بعد أن شاور الصحابة إلى ثمانين جلدة، أو يكون راجعاً إلى ما جعل النظر فيه للإمام بحسب ما يراه من مصلحة الإسلام والمسلمين كما في تركه قسمة الأراضي التي فتحت بمصر والشام وسواد العراق. أو يكون الأمر فيه راجعاً إلى سلطة ولي الأمر وصلاحيته في تقييد المباح بحسب ما يراه من المصالح المعتبرة كما في إنكاره ونهية عن الزواج من الكتابيات مع عدم تحريمه لذلك، وكذلك تسعيره للسلع في السوق^(١).

وهناك تفصيلات أخرى في توجيه تلك الاجتهادات..

والمقصود أن توظيف أصحاب التوجهات المنحرفة في قراءة النص الشرعي لاجتهادات بعض الصحابة رضي الله عنهم والعلماء التي يرون فيها خروجاً على النص لأجل المصلحة، أن ذلك في الحقيقة لا يسلم لهم، واستدلّ لهم بذلك راجع إما إلى جهلهم بما أخذ تلك الاجتهادات، وإما إلى أهوائهم التي تتبع التشابه من النصوص والأقوال والاجتهادات لتحقيق مصالحهم ومقاصدهم وليس لرعاية المصالح المعتبرة والمقاصد الشرعية.

(١) انظر: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة مقاصدها ص ١٨٨-٢٢٢، والسنة

التشريعية وغير التشريعية للدكتور الصرامي ص ١٤٢-١٥٤.

ومما ينبغي أن يعلم، أنه لا يمكن أن يرد على شيء من نصوص الشرع وأحكامه ما يُسوّغ إبطال مضمونها أو وقف العمل بها وقفاً مطلقاً دائماً. وإنما قد يوقف العمل بشيء من ذلك وقفاً مؤقتاً في بعض الأحوال والظروف، إما مراعاة لمصلحة ضرورية يقدرها الراسخون في العلم، كتوقف اتقاء ضرر الكفار والتوقي من شرهم على قتل من تترسوا به من المسلمين الأسارى عندهم. وكقتل الجماعة بالواحد كما هو مذهب جمهور العلماء.

وقد يوقف العمل بالحكم لفقدان محله، وزوال مناطه كما أوقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه سهم المؤلفلة قلوبهم. وقد يوقف الحكم لفقدان شرطه، كما في عدم إقامة الحد على المجنون، وغير ذلك من الأمثلة^(١).

رأي الطوفي في المصلحة:

أشاد الداعون إلى إعادة قراءة النصوص الشرعية في ضوء المقاصد والمصالح المزعومة من المناوئين للشرعية الإسلامية أصحاب التوجهات العلمانية واليسارية والليبرالية وأضرابهم، أشادوا بما اشتهر من رأي نجم الدين الطوفي (ت: ٧١٦هـ) في تقديم المصلحة على النص في كلامه الذي ذكره في سياق شرحه لحديث: (لا ضرر ولا ضرار)^(٢)، ضمن كتابه في شرح الأربعين^(٣)، وظنوا أن في ذلك حجة لهم يواجهون بها من يصفونهم بـ"النصوصيين" و"المتحجرين" و"المتشددین" و"القروسطيين" الذين يقفون حجر عثرة أمام طروحات

(١) انظر: الضوابط الشرعية لوقف العمل بنصوص الكتاب والسنة، للدكتور عزت الجرحي ص ١٩٠-٢٢٠، ٣٤٣-٤٩٤.

(٢) رواه ابن ماجه ٧٨٤/٢ برقم (٢٣٤٠)، وصححه الألباني.

(٣) انظر: التبيين في شرح الأربعين للطوفي ص ٢٣٤-٢٨٠.

"المصلحين" و"أدعاء المقاصدية" الهادفين إلى محاصرة أحكام الشريعة الإسلامية وابتسار تأثيرها، وتجاوز نصوصها المحكمة بدعوى رعاية المصالح والمقاصد.

ويمكن تلخيص الجواب عن رأي الطوفي بما يلي:

(١) إن إطلاق الطوفي القول بأن المصلحة أقوى أدلة الشرع وأنها مقدمة على الإجماع وعلى سائر أدلة الشرع، إن هذا قول شاذ خالف فيه علماء الأمة، ولم يتابعه عليه أحد، ولذا فلا يعتد به ولا يعول عليه.

وقد رد عليه جمع من العلماء وبينوا فساد قوله وخطورته، وممن رد عليه الشيخ أبوزهرة فقد صرح بشذوذ رأيه، وقال: «إن مهاجمته للنصوص، ونشر فكرة نسخها أو تخصيصها بالمصالح هي أسلوب شيوعي، أريد به تهوين القدسية التي تعطيها الجماعة الإسلامية لنصوص الشارع»^(١).

وقال الشيخ عبدالوهاب خلاف: «إن الطوفي الذي يحتج بالمصلحة المرسلّة إطلاقاً فيما لا نص فيه وفيما فيه نص فتح باباً للقضاء على النصوص، وجعل حكم النص أو الإجماع عرضة للنسخ بالرأي؛ لأن اعتبار المصلحة ما هو إلا مجرد رأي وتقدير. وربما قدر العقل مصلحة، وبالروية والبحث قدرها مفسدة. فتعرض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء، وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهية وعلى كل القوانين»^(٢).

(٢) إن من يقرأ كلام الطوفي كله يجد أنه ذكر ضوابط واستثناءات تفوت على المنحرفين تمام الاستدلال به على ما أرادوا من إطلاق القول بتقديم المصلحة على النص، وبيان ذلك بما يلي:

(١) ابن حنبل لأبي زهرة ص ٣٢٦.

(٢) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه لخلاف ص ١٠١.

- أنه استثنى العبادات ؛ لأنها كما يقول : « حق الشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته ، فيأتي به العبد على ما رسم له سيده »^(١).

- أنه استثنى المقدرات شرعاً كالحدود والعقوبات ، فهي ضرر لأهلها لكنها مشروعة بالإجماع لوجود دليل خاص بها ، ولأنها حق الشرع ، ولا يعرف كيفية إيقاعها إلا من جهة الشرع نصاً وعقلاً^(٢).

فالطوفي يرى أن الحدود الشرعية كقتل القاتل وقطع يد السارق ، ورجم الزاني وحد القاذف والشارب ، وكذا المقدرات شرعاً مثل : أنصبة المواريث ، وعدد الطلاق والوفاة ، ونحو ذلك ، يرى وجوب الالتزام بذلك كله وفق ما جاءت به النصوص الشرعية ؛ لكونه اتفق فيه النص والإجماع والمصلحة ، ولا يقبل ما يدعى من تقديم المصلحة عليه^(٣).

- أنه حصر ما ذكره من تقديم المصلحة على النص في المعاملات مع تقريره للجمع بينها وبين أدلة الشرع ، قال : « فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جمع ، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض ، على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو ببعضها... »^(٤).

- أن رأي الطوفي في تقديم المصلحة على النص إنما هو في تقديم مصلحة قطعية على نص ظني في ثبوته أو دلالته ، فما ثبت بالنص القطعي فلا يمكن أن يعارض بمصلحة ، وفي هذا يقول : « وأما النص فهو إما متواتر أو آحاد ، وعلى

(١) التبيين في شرح الأربعين ص ٢٧٩.

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٢٣٨.

(٣) انظر : المرجع السابق ص ٢٧٧.

(٤) انظر : المرجع السابق ص ٢٧٧.

التقديرين فهو إما صريح في الحكم أو محتمل ، فهي أربعة أقسام ، فإن كان متواتراً صريحاً فهو قاطع من جهة متنه ودلالته ، لكن قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق ، وذلك يقدر في كونه قاطعاً مطلقاً ، فإن فرض عدم احتمال من جهة العموم والإطلاق ونحوه ، وحصلت فيه القطعية من كل جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة ، فنعود إلى الوفاق ، وإن كان آحاداً محتملاً فلا قطع ، وكذا إن كان متواتراً محتملاً ، أو آحاداً صريحاً لا احتمال في دلالة بوجه ، لفوات قطعيته من أحد طرفيه إما متنه أو سنده^(١) .

- إن ظاهر كلام الطوفي في تقديم المصلحة على النص إنما يريد به ما يدخل في تخصيص عموم النص بمصلحة قطعية دل الشرع على اعتبارها ، وليس فيه رد للنص بإطلاق.

(٣) أن الطوفي يتكلم عن مصلحة قطعية شرعية معتبرة ، ولا يتكلم عن مصالح موهومة فضلاً عن مصالح ملغاة تعارض الدلائل الشرعية كما يدعو إليه المنحرفون من العلمانيين وعموم أهل الأهواء والشهوات ، مثل إباحتهم - باسم المصلحة - الربا لتحريك الاقتصاد ، وقولهم بإظهار شرب الخمر والتعري لاجتذاب السياحة ، وأجازتهم إسقاط الحدود الشرعية مراعاة لمبادئ المدنية المعاصرة ونحو ذلك.

(٤) أن الطوفي وقع في تناقضات في كلامه ومن أبرزها تقريره بأن الشريعة الإسلامية لا تهمل المصلحة ، وأن النص القطعي لا تعارضه مصلحة ، ثم يفترض تعارض المصلحة مع النص ، مع أنه لم يذكر على ما قرره وافترضه مثلاً سليماً يصح به الاستدلال على معارضة المصلحة للنص.

(١) انظر : التعيين في شرح الأربعين ص ٢٥٢.

يقول الشيخ أبو زهرة: «إنه من الملاحظ على الطوفي فيما ساق من قول أنه لم يأت بمثل واحد يستيقن الناظر فيه بوجه المصلحة والنص القاطع بخالفها، وأنه كان يتبين له خطأ نظره عندما يحاول أن يجد هذا المثال»^(١).

(٥) أن ما يقال فيه بتعارض المصلحة مع النص فهو في الحقيقة راجع إما إلى كون المصلحة ملغاة شرعاً كما سبق في بعض الأمثلة، وإما لكون المصلحة وهمية وليست حقيقية، أو أن النص غير معارض، وإنما وقع الوهم في تعارض مظنون^(٢).

وبهذا ندرك أنه لا حجة للمنحرفين في تمسكهم برأي الطوفي على رد النصوص الشرعية والأحكام الإسلامية بدعوى مراعاة المصالح.

وسياتي ذكر بعض الأمثلة التي يطرحها العلمانيون والليبراليون من دعاة إعادة قراءة النص الشرعي في الباب الأخير إن شاء الله تعالى. والمقصود أن الشرع كله مصلحة والأخذ بأحكام الإسلام وتطبيق شريعته هو المصلحة، وكل ما عارضه مما يظن أنه مصلحة ويعتقد أنه يتوافق مع المقاصد الشرعية، فليس كذلك بل هو من باب الشهوات والأوهام أو الأهواء؛ لأن افتراض مصلحة تعارضه جمع بين النقيضين، وتقديس للنظرة البشرية الضيقة والمحدودة وتقديم لها على حكم خالقها الذي شرع لها ما يصلحها ونهاها عما يضرها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة..... ولكن ما اعتقده

(١) ابن حنبل، لأبي زهرة ص ٣٢٢.

(٢) انظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين للطوفي ص ٢٣٤-٢٨٠، وانظر: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها ص ٢٥٦-٢٦٨، التسليم للنص الشرعي للعجلان ص ١٣٢-١٤٠، السنة التشريعية وغير التشريعية للمصراحي ص ١١٨-١٢٨.

العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له، إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة، لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيرا مما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى في الخمر والميسر ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْتَفِعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]، وكثيرا مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الرأي وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة نافعا وحقا وصوابا ولم يكن كذلك. بل كثير من الخارجين عن الإسلام من اليهود والنصارى والمشركين والصابئين والمجوس يحسب كثير منهم أن ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم في الدين والدنيا ومنفعة لهم، فقد ﴿ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٤]، وقد زين لهم سوء عملهم فأروه حسنا فإذا كان الإنسان يرى حسنا ما هو سيء كان استحسنانه واستصلاحه قد يكون من هذا الباب»^(١).

«فالتوسع في الاجتهاد المقاصدي دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية، يمكن أن يشكل منزلقاً خطيراً، ينتهي إلى التحلل من أحكام الشرع أو تعطيلها باسم المصالح والمقاصد، فتحاصر النصوص وتوقف الأحكام الشرعية باسم تحقيق المقاصد والغايات»^(٢).

* * * * *

(١) قاعدة في المعجزات والكرامات لشيخ الإسلام ابن تيمية ١١/٣٤٤-٣٤٥ ضمن مجموع

الفتاوى.

(٢) أثر العرف في فهم النصوص، للدكتورة رقية العلواني ص ٢٧٤.

المبحث الرابع

الطعن في الصحابة رضي الله عنهم

شكك الطاعنون في النصوص الشرعية في عدالة الصحابة رضي الله عنهم، وعملوا على نزع الثقة بهم، وتضخيم ما وقع من أخطائهم، والترويج لما أثير حولهم من شبهات ومطاعن، كل ذلك لأجل التوصل إلى تحطيم مكانتهم، والحد من منزلتهم، سعياً للتشكيك في صحة ما قالوه، وزعزعة الثقة فيما نقلوه.

يقول محمد أركون: «إن من الغريب أن نلاحظ أن الفكر الإسلامي قد بقى حتى اليوم يعيش على أفكار ابن حجر العسقلاني وأسلافه بخصوص موضوع الصحابة....»

إننا لا نستطيع أن نكتفي بمفهوم "العدالة" الذي بلوره المحدثون وإنما ينبغي إعادة تفحص كل الإسنادات، ليس فقط عن طريق تطبيق المنهجية الوضعية للمؤرخ الحديث الذي لا يهتم إلا بالمعطيات والأحداث التي يمكن تحديدها بدقة، ويرمي كل ما عداها في ساحة المزيج المعقد الغامض للخرافات والأساطير الشعبية. وإنما نريد على العكس، أن نبين كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة المضافة على سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة كانت قد دعمت حقيقة المعلومات التأسيسية المكونة لكل التراث الإسلامي بشكل أقوى مما فعلته المعطيات والأحداث التاريخية الواقعية التي حصلت بالفعل»^(١).

(١) تاريخية الفكر الإسلامي لأركون ص ١٣.

ويقول عبدالمجيد الشرفي: «فليس صحيحاً أن إسلام الذين عاصروا النبي أفضل من إسلام الأجيال الموالية.. وليس صحيحاً أن فترة الخلافة الراشدة أحسن الفترات التاريخية الإسلامية..»^(١).

ويقول عن الصحابة أيضاً: «لا سبيل إلى التماذي في تعديلهم تعديلاً مطلقاً على نحو ما يفعله عامة المسلمون منذ غلبة أهل الحديث على حياتهم الفكرية»^(٢).

ويشكك بسام الجمل في مكانة الصحابة رضي الله عنهم فيقول بعد أن أشار إلى أحاديث مناقب الصحابة: «ويبدو أن هذه الأحاديث ومثلها نسبت إلى الرسول في مرحلة زمن النبوة، خاصة بعد انتصار أهل السنة على خصومهم من الفرق المخالفة لهم، والجامع المشترك بين هذه الأحاديث هو أنها تمجد الأجيال الإسلامية الأولى، وتسند إليها خصالا ومناقب وفضائل، فأنتج ذلك كله صورة مثالية وحتى أسطورية عن تلك الأجيال....»^(٣).

ويقول محمد حمزة: «إن قضية الصحابة إشكالية مزدوجة فهي تطرح من ناحية مدى التزام الصحابة بنقل ما سردوه دون أدنى تحريف أو تغيير، وتطرح من ناحية ثانية الكيفية التي قوبلت بها مروياتهم، ونعني بذلك مدى تطبيق قواعد علم الجرح والتعديل على سيرتهم، وعلى الأخبار التي نقلوها، خصوصاً وقد أضيفت عليهم صفة العصمة، حتى غدا من يقدح فيهم في عداد الزنادقة»^(٤).

(١) مستقبل الإسلام في الغرب والشرق ص ٩٤.

(٢) المرجع السابق ص ٩٧.

(٣) الإسلام السني ص ٦٢، وانظر: إسلام الفقهاء ص ٥٩.

(٤) الحديث النبوي لمحمد حمزة ص ٩٠.

ويرى «أن التقديس الذي أضفي على الصحابة أمر متأخر في التاريخ الإسلامي، فالصحابة أنفسهم كانوا يضعون بعضهم موضع النقد»^(١).

وينقل في هذا السياق زعم محمود أبو رية أن القول بتعديل جميع أصحاب الرسول «هو السبب الأول فيما أصاب الإسلام من طعنات أعدائه، وضيق صدور علماء الدين ذلك أن عدالة جميع الصحابة تستلزم دون ريب الثقة بما يروون، مع ما تحمله مروياتهم من غث كان مبعث الضرر الذي أصاب المسلمين»^(٢) ثم يذكر بعض شبهاته التي سبق أن رد عليها العلماء.

وينتقص شاكر النابلسي قدر الصحابة عليهم السلام، ويرى أن العلمانيين أعلم منهم، كما في قوله: «ومن العلماء والمفكرين الذين يفوقون الصحابة علماً وثقافة، محمد أركون، وجورج طرايشي، ومحمد وعبدالمجيد الشرفي، وعزيز العظمة، والعفيف الأخضر، ورضوان السيد، وهاشم صالح وغيرهم، من العلماء والمفكرين الذين هاجروا إلى الغرب لكي يتاح لهم التفكير والإنتاج الثقافي الحر»^(٣).

وقال نضال الصالح: «الصحابة في نظر الخطاب الديني كلهم أجلاء لا يصح المساس بهم، أو نقد سلوكهم وتصرفاتهم..

لقد حول الخطاب الديني النصوص التراثية التي وصلتنا على ألسنة الصحابة والتابعين إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الأحوال عن النصوص القرآنية..

(١) إسلام المجددين ص ١٠١.

(٢) الحديث النبوي لمحمد حمزة ص ٩١.

(٣) تهافت الأصوليين للنابلسي ص ٥٧-٥٨.

إن إصرار الخطاب الديني على قدسية الصحابة والتابعين وتحسينهم من الخطأ إنما هو وهم ترفضه أحداث التاريخ المسجل في كتب التراث. وهذا أمر طبيعي، فالصحابه بشر جاءوا من أصول مختلفة، ودخلوا في الإسلام في فترات مختلفة..^(١)

وقال بعد أن أشار إلى ما حصل بين الصحابة رضي الله عنهم من فتن وحروب: «فلماذا بعد كل هذه الحقائق التاريخية يصبر الخطاب الديني على تعديل الصحابة كلهم إجمالاً وتفصيلاً؟ ولماذا يصبر على أن الخطأ والنسيان مستبعدان على راو صحابي أو تابع أو تابع التابع كأنما هم فوق البشر»^(٢).

وهذا الكلام يظهر مغالطته المكشوفة ومصادرته لحقيقة مذهب أهل السنة والجماعة في الصحابة رضي الله عنهم وموقفهم من مروياتهم.

فمن المعلوم أن أهل السنة لا يقولون بأن الصحابي فضلاً عن التابعي لا يخطئ ولا ينسى، ولا يقولون بأن قول كل فرد منهم واجتهاده مقبول بإطلاق ولو خالف قول عامتهم، وإنما يقولون بأن ما أجمعوا عليه حق، كما قال الإمام أبو حنيفة: «إذا اجتمع الصحابة على شيء سلمنا لهم»^(٣)، وما قاله الواحد منهم ولم يخالفه غيره أخذ به، وإذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في مسألة فإنه يؤخذ بالراجح من أقوالهم^(٤)، كما يقول أهل السنة بوجوب الأخذ بكل ما

(١) هموم مسلم ص ٣١.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٦.

(٣) الفصول في الأصول للجصاص ٣/٣٦١.

(٤) انظر: تفصيل الأقوال في ذلك في: إجمال الإصابة في أقوال الصحابة للعلائي - الكتاب

كاملاً -، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ١/١٧٩، المسودة في أصل الفقه لآل تيمية

٤٧٠/١ وغيرها.

نقلوه عن الرسول ﷺ، وأنه لا يعتمد أحد من الصحابة ﷺ الكذب على الرسول ﷺ، لا كما زعم أبو رية وأضرابه من إمكانية أن يزيد بعض الصحابة في الحديث سواء كان عمداً أو توهماً^(١).

وقد كان للصحابة ﷺ جهود كبيرة في نقل سنة النبي ﷺ والتحري في ضبط أحاديثه، (فقد رحل جابر بن عبد الله ﷺ مسيرة شهر إلى عبد الله بن أنيس في حديث واحد)^(٢).

وكان عمر ﷺ يتناوب هو وجار له النزول على رسول الله ﷺ، قال: (ينزل يوماً وأنزل يوماً، فإذا نزلت جثته بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، وإذا نزل فعل ذلك)^(٣). وهذا مما يدل على حرصهم على أخذ السنة ونقلها بكل دقة واحتياط وإتقان.

لقد ضاق أصحاب الاتجاهات المشبوهة بمكانة الصحابة ﷺ التي منحها الله تعالى لهم وذكرها في كتابه، وأكدها رسوله ﷺ ودان لها المسلمون جيلاً بعد جيل كما قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [التوبة ١٠٠].

وقال النبي ﷺ: (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)^(٤)، وفي الحديث الآخر: يقول الرسول ﷺ: (لا تسبوا أصحابي،

(١) انظر: الحديث النبوي لمحمد حمزة ص ٩٥.

(٢) رواه البخاري تعليقاً في كتاب العلم، باب الخروج في طلب العلم.

(٣) رواه البخاري برقم (٨٩).

(٤) رواه البخاري برقم (٣٦٥١)، ومسلم برقم (٢٥٣٥).

فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه^(١). وقالت عائشة رضي الله عنها لعروة ابن الزبير: (يا ابن أخي أمروا أن يستغفروا لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فسبوهم)^(٢). وغير ذلك من النصوص الكثيرة الدالة على القطع بعدالتهم، ونزاهتهم وتحريم سبهم وتنقصهم، مما لا يحتاج بعده إلى تعديل أحد من الخلق.

وقد أجمع سلف الأمة على عدالة الصحابة رضي الله عنهم، كما قال الحافظ ابن عبد البر: «قد كفيينا البحث عن أحوالهم لإجماع أهل الحق من المسلمين وهم أهل السنة والجماعة على أنهم كلهم عدول»^(٣).

وقال الحافظ ابن الصلاح: «ثم إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لابس الفتن منهم فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع، إحساناً للظن بهم، ونظراً إلى ما تمهد لهم من المآثر، وكأن الله - سبحانه وتعالى - أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة والله أعلم»^(٤).

والحق أن هؤلاء المشككين في عدالة الصحابة رضي الله عنهم وفي ضبطهم، إنما أرادوا الطعن فيما نقلوه لنا من الشرع، وهذه سيما الزنادقة كما قال أبو زرعة: «إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندنا حق، والقرآن حق، وإنما أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليطلبوا

(١) رواه البخاري برقم (٣٦٧٣)، ومسلم برقم (٢٥٤١).

(٢) رواه مسلم (٣٠٢٢).

(٣) الاستيعاب في معرفة الأصحاب ١٩/١.

(٤) مقدمة ابن الصلاح ص ٢٩٥.

الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة»^(١).

فالواجب إحسان الظن بالصحابة رضي الله عنهم، والثقة بما نقلوه، واتباع ما أجمع عليه المسلمون من عدالتهم ونزاهتهم، وعدم الالتفات إلى أكاذيب أهل الضلال والإلحاد، وتشكيكات أهل الانحراف وتلامذة الاستشراق.

* * * * *

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي ص ٤٩.

المبحث الخامس

الطعن في منهج السلف الصالح وفهمهم

السلف الصالح من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين ومن سار على نهجهم في القرون المفضلة ومن اقتفى آثارهم هم أرشد الناس رأيا، وأعمقهم فهما، وأقومهم طريقة ومنهجاً كيف وقد زكاهم الله تعالى ورسوله ﷺ لاسيما من شهدوا التنزيل وفهموا مقاصد الشارع، وسلموا من الأهواء الدخيلة، والآراء الغريبة.

ولقد حرص المنحرفون من أصحاب الدعوات الحديثة لإعادة قراءة التراث عموماً على التقليل من شأن السلف الصالح، والخط من مكانتهم، والتحريض على الخروج عن منهجهم، والإشادة بمن يسفه أقوالهم، ويشكك في مقاصدهم، كل ذلك يحصل في سياقات متنوعة، ومغالطات مكشوفة، ودعاوى كاذبة.

فهذا محمد عابد الجابري يزعم بأن العقل السلفي عقل مكبوح الجماع، لا ينتج العلم، يبحث في أسرار الكون، ولكن مع احترام الحقائق الثابتة، إنه عقل الماضي، بل العقل السياسي الذي ردع وكبح مسيرة نهضة الماضي التي شيدها عقل المعتزلة والفلاسفة والعلماء^(١)، ويقول: «إن المنهج السلفي - بالمعنى الواسع لكلمة سلفية - منهج انتقائي يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر وهو في الأعم الأغلب منهج خطابي يمجّد الماضي بمقدار ما يبيكي الحاضر. ومن هنا تظل الذات التي يريد تأكيدها هي ذات الماضي الذي يعاد

(١) انظر: التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد الجابري ص ١٦٨

بناؤه بانفعال، تحت ضغط ويلات الحاضر وانحرافاته...»^(١).

ونفس المعنى يكرره محمد طارق حيث يقول: «إن تقديس التجربة التاريخية للسلف يعني تقوقع الحاضر وأسرره في صفحات الماضي»^(٢).

ويرى «وجوب إسقاط حالة التقديس عن السلف الصالح، لتتوفر لنا حرية الحركة الفكرية - اجتهادنا ضمن ضوابط روح عقيدة أمتنا الاجتماعية - بما يتناسب مع المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تميز عصرنا وتشكل هويته التطورية»^(٣).

وينعي عبدالمجيد الشرفي على الذين يجدون السلف الصالح، ويرى أنهم يغضون الطرف عن نقائصهم، ويقرر بأن التمسك بمنهج السلف سبب للتقهقر المستمر، وتكميم الأفواه، وأن من أعظم سلبات المنهج السلفي منعه من تعددية التأويل، وفرضه اختياراً معيناً، وإحاطته للنص بضوابط تضمن وحدة الشعائر والأحكام والمعتقدات^(٤).

ويعيب محمد أركون على منهج السلف الداعي إلى الرجوع إلى الوحي والاكتفاء بالوقوف عنده، والوثوق بما صح نقله، دون الحاجة إلى المنهجيات الحديثة فيقول: «ينبغي أن نتجنب الوهم الأسطوري للإصلاحية السلفية التي نعتقد دائماً بأنها تستطيع الرجوع إلى نقطة الأصل والابتداء منها، أي الابتداء من اللحظة المؤسسة (لحظة الوحي لكلام الله الذي وضحته تعاليم النبي

(١) التراث والحداثة للجابري ص ٤٢.

(٢) أركان القومية العربية ص ١٧٧.

(٣) أركان القومية العربية ص ١٧٦.

(٤) انظر: لبنات ص ٤٠-٥٠.

وأعماله) ولأن فكر العلوم الاجتماعية، وعلوم الإنسان المتأثرة أكثر فأكثر بالعلوم الدقيقة تفضل طريقة التجريب والملاحظة المستعادة والمتحنة والمختفية باستمرار عن طريق المعرفة الإيجابية للتاريخ الأرضي الذي يدعي المؤمنون أنه محكوم لكلام الله حسبما فسرتة الأدلة»^(١).

ويزعم أركون بأن مذهب السلف الذي يعد داخلا ضمن ما سماه الظاهرة الإسلامية إنما كان يستدل بالقرآن الكريم لمجرد إضفاء القدسية على الآراء البشرية.

وفي هذا يقول أركون: «وأما الظاهرة الإسلامية فتهتم فقط بالجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية، لكي تستغله من أجل خلع التقديس والروحانية والتعالى والانطولوجيا والأسطورة والأدلة على كل التركيبات العقائدية، وكل القوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية وكل أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون (أي البشر)»^(٢).

ويعقد علي حرب مقارنة لإظهار تفوق القراءة المعاصرة على تفسير السلف للقرآن الذين فسروه في حدود إمكاناتهم المعرفية وبحسب ما أتاحتهم أدواتهم المنهجية، قال: «في حين نحن نستخدم اليوم المفاهيم التي تزودنا بها علومنا الحديثة التي تتداول بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي وهذا ما يفعله أركون بالتحديد»^(٣).

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢٢٠

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل لأركون ص ٢١٠-٢١١

(٣) نقد النص لعلي حرب ص ٧٨.

ومن أكثر المعاصرين دعوة إلى تهميش جهد الأسلاف السابقين جمال البنا الذي يرى أن تفاسير السلف تسيء أكثر مما تفيد^(١)، ويدعو إلى: «استبعاد التفاسير التي اعتمدتها الأجيال كأداة لفهم القرآن بينما كانت في الحقيقة حجابا بينهم وبين الاقتراب المباشر من القرآن....»^(٢).

ويرى أن فهم السلف للإسلام إنما كان فهما «في ضوء روح العصر الذي نشأوا فيه، وكان عصرا مغلقا مستبدا فحملت أحكامهم روحه، وانطمست المعاني الإنسانية والقيم الحضارية بتأثير ما زحف على المجتمع الإسلامي من ملك عضوض ومؤثرات غريبة عليه...»^(٣).

ويصل إلى نتيجة لخصها بقوله: «إن مرور ألف عام - حتى بدون التقدم المذهل الذي أوجدته ثورة المعرفة، والسباق الحثيث في الاستكشاف والبحث يجعل كل ما قدمه الأسلاف عاجزا عن استيعاب التقدم. إن هذا التقدم يجعل عقول الناس أكثر ذكاء، ويجعلها تتوصل إلى ما لم يتوصل إليه الآخرون، وتفهم من النصوص ما لا يمكن أن يفهمه الآخرون، ويصبح لديها القدرة على تكييف النصوص بما لا يخالف طبيعتها أو مقاصدها.

وأخيرا أجد أن من الضروري أن نعمل عقولنا، وأن لا نعتمد على ما قدمه الأسلاف حتى ولو كان ممتازا...»^(٤).

ويقول محمد شحرور: «فإذا سألتني سائل الآن: ألا يسعك ما وسع الصحابة في فهم الكتاب والقرآن؟ فجوابي بكل جرأة ويقين هو: كلا لا يسعني

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم لجمال البنا ص ١٢٩.

(٢) تثوير القرآن للبنا ص ٩٧.

(٣) الإسلام كما تقدمه دعوة إحياء التراث للبنا ص ٥، وانظر: تثوير القرآن ص ٩٨.

(٤) تجديد الإسلام للبنا ص ٢١٩.

ما وسعهم ؛ لأن أرضيتي العلمية تختلف عن أرضيتهم ومناهج البحث العلمي عندي تختلف عنهم. وأعيش في عصر مختلف تماماً عن عصرهم. والتحديات التي أواجهها تختلف عن تحدياتهم»^(١).

وينتقص قاسم شعيب أصحاب المنهج السلفي في سياق تصويره للسلفي الذي يبتهج : « بما يراه في مجتمعه من محاكاة للماضي في شكل الملابس ، وطول اللحية ، وطريقة الخطاب ، وكيفية التفكير ، متوهماً أن المجتمع بهذا الشكل يسير في الطريق الصحيح .. »^(٢).

ويقول : «... ولم تكن الحركات السلفية إلا أداة إضافية لتحرير صورة بشعة عن الإسلام ، وهو بلا شك برئ منها»^(٣).

وبعد أن قرر سامر إسلامبولي «أن على المجتمع أن يتفاعل مع القرآن بحسب معطياته واحتياجاته مراعيًا فيها العرف والزمان والمجتمع أكد على أمور منها :

- (١) فهم الآباء - السلف - ليس مقياساً لتقويم الأفكار.
- (٢) عدم القول بالمسألة سابقاً لا ينفي القول بها لاحقاً.
- (٣) استمرار تطبيق فهم معين عبر القرون لا يعني صحته.
- (٤) لا يشترط لأي باحث أو عالم أن يكون له سلف سبقه بالقول بما يقول»^(٤).

ويرى نضال الصالح أنه لا يصح «التعايش مع عقدة النقص القائلة بأن السلف خير من الخلف ، والاستسلام الإرادي للسقوط والانهيال التدريجي

(١) الكتاب والقرآن لشحورر ص ٥٦٧.

(٢) تحرير العقل الإسلامي ص ٧٩.

(٣) المرجع السابق ص ٨٤.

(٤) المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ص ٢٢.

باعتباره قدراً محتوماً فإن ذلك يدفع إلى تحجر العقل والفكر وقفل أبواب الدرس والاجتهاد ويؤدي إلى العزلة وعدم مواكبة العصر والتطور.

لقد آن الأوان للخروج من سياسة دفن الرؤوس في الرمال كالنعامة والكف عن إضفاء القداسة على روايات السلف...»^(١).

وقد حرص أولئك نفر على توجيه طعناتهم لمذهب السلف ودعائه، وعملوا على وصمه بما ينفر عنه من أوصاف التناقض والظلامية والتطرف وغير ذلك.. في سياق مغالطات ومصادرات تحاول أن تخفي الحقيقة، أو تلبسها بغيرها من الأباطيل.

يقول كمال عبد اللطيف: «وجهت وما زالت توجه انتقادات قوية للخطاب السلفي أبرزها لا تاريخية المنظور السلفي، وطابعه الفكري المحافظ، ثم ازدواجية الدعوة وتوفيقيتها وتناقضها، وكذلك طابعها النصي القطعي والإطلاقي، وأخيراً ظلاميتها وتطرفها وطوباويتها»^(٢).

ويعيب محمد عابد الجابري على ما يصفه بالسلفية الماضية وهي التي تدعو إلى «الرجوع إلى الماضي والتمسك به لذاته واعتبار سلوك السلف نموذجاً صالحاً لكل وقت ولكل مكان كما هو شأن التيار الحنبلي المتشدد المنسوب إلى ابن تيمية (مع تجاوز في كثير من الأحيان) وإلى ابن عبد الوهاب من بعده، وبالأخص أتباعه المتشددون الذين طبعوا مذهبهم على "الجمود على التقليد" فجعلوا السلفية مذهباً ماضوياً "حتى الأعماق"»^(٣).

(١) هموم مسلم لنضال الصالح ص ١٩٦

(٢) مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر لكمال عبد اللطيف ص ٣٦.

(٣) في نقد الحاجة إلى الإصلاح للجابري ص ٥٣.

ويصف أركون الفقهاء بالسذاجة لأنهم قد ربطوا السيادة الدينية بصفة المعصومية الخاصة بالصحابة^(١) أي لأنهم اعتمدوا على ما نقله الصحابة رضي الله عنهم ، وعلى ما فهموه من معاني النصوص الشرعية.

ويطعن الحمامي في اجتهادات فقهاء الإسلام ويزعم أنهم خالفوا مقاصد النصوص الشرعية ، وحاولوا أسلمة الأعراف القديمة عبر آلية تأويل النصوص ، أي أنهم يستخدمون النص لتبرير الأحكام ، وليس لاستنباط الأحكام ، وأن الشافعي هو الذي جعل السنة النبوية ملزمة الاتباع ، وأن العلماء احتكروا حق تأويل النصوص وفهمها^(٢).

وينتقد عبدالرحيم بوهاها الإسلاميين المنادين بالرجوع إلى كتب التراث الإسلامي والإفادة منها ، ويذكر أن قراءتهم التمجيدية تنطلق من مبدأ شمولية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان^(٣).

وينكر نصر حامد أبو زيد على الذين يرجحون مذهب السلف ويردون ما سواه من مذاهب أهل التأويلات المبتدعة فيقول مستعرضا مسألة الاستواء : «يقف حملة الشعار - سدة التراث - ضد أي تأويل عقلاني تراثي للآيات مكتفين بترديد القول التراثي "الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والحديث عنه بدعه" ، فما الذي يجعل من هذا القول التراثي مرجعية ضد قول تراثي آخر؟

وبعبارة أخرى ما الذي يجعل من عبارة ما تراثية "دينا" ومن أخرى تنتمي لنفس التراث "هرطقة"؟ يحتاج الأمر إلى إعادة قراءة التراث في سياقه التاريخي

(١) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون ص ١٧٢.

(٢) انظر: إسلام الفقهاء ص ١٠٣ ، ١٢١-١٢٨.

(٣) انظر: الإسلام الحركي ص ١١٧.

ومجال تداوله الحيوي، لقد حاول المتأخرون من العلماء بعد القرنين الرابع والخامس الهجريين وضع حدود فاصلة تميز بين "الرأي المقبول" و "الرأي المذموم" في مجال التأويل، وذلك ليضعوا اجتهادات المسلمين من غير فقهاء أهل السنة والجماعة داخل دائرة الرأي المذموم المحرم، بينما يصبح الوصف "رأي مقبول" لصالحهم.

وانتشرت في كتب المتأخرين خاصة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم التحذيرات من التفسيرات الضارة والتأويلات المنحرفة....»^(١).

ويشبه حمادي ذويب علماء الأصول ونحوهم من الضابطين لعملية التأويل برجال الكنيسة الذين يتكلمون باسم الله ويسبغون على آرائهم صفة القداسة^(٢).

يقول سامر إسلامبولي: «والمسلمون كغيرهم من الناس أصيبوا بهذا المرض السلفي "الآبائية" في فهم أمور دينهم وحياتهم الاجتماعية عندما اشترطوا وجوب تقييد فهم الكتاب والسنة بفهم الصحابة، فجمد عقلهم على ما هو عليه ولادة، «أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» [النحل: ١٧٨]، فكل من حولهم من الناس يسير إلى الأمام إلا هم يسرون إلى الوراء، وذلك واضح وجلي من خلال التقمص لشخصيات السلف»^(٣).

ويشنع نضال الصالح على من يجد السلف ومن ينادي بالتزام منهجهم وترك الخروج عنه فيقول: «ولذلك نجدهم يكررون الحديث عن السلف كأنما

(١) الخطاب والتأويل لنصر حامد أبو زيد ص ١٨١.

(٢) انظر: السنة بين الأصول والتاريخ ص ٣٠٥-٣٠٦.

(٣) تحرير العقل من النقل لسامر إسلامبولي ص ١٧٩-١٨٠.

التاريخ قد وقف عند مرحلة السلف، وتكفر - يعني الأمة - كل من يحاول فهم السلف ضمن مرحلتهم التاريخية، فالسلف وخاصة أهل القرون الثلاثة الأولى للهجرة، هم أهل العقل والفكر والفقه، وكأن كل الناس بعدهم تولد وتعيش وتموت بدون عقل وبدون فكر، وبدون فقه، وأصبح الفكر المعاصر هو فقط تكراراً لأقوال وأفعال السلف، وفكر السلف، ولقد اعتبرت كتب الفقه والتفاسير والاجتهادات السلفية على أنها الإسلام الوحيد، ويرفض الخطاب الديني المعاصر أي محاولة اجتهادية جديدة باعتبارها بدعة وخروجاً على الدين ... - إلى أن قال - ولقد أسفر كل ذلك عن تدشين منظومة فكرية سلفية مغلقة شاملة، ظلت تقدم نفسها عبر التاريخ على أنها الممثل الرسمي للإسلام فتحجر فكر الأمة، وجمعت عقول أبنائها، وبات الفكر الديني البشري هو الدين، وأصبح ممثلو الفكر الديني الممثلين الوحيدين للدين والناطقين الرسميين باسمه»^(١).

ويندد عمران سميح بالدعوة السلفية التي يصفها بأنها مذهبية مغلقة ويقول: «وحيث إن الدعوة السلفية المغلقة قائمة على دعوة المسلمين إلى الإسلام بقراءة مذهبية تاريخية معينة، أنتجها علماء المسلمين في القرون الأولى... ولأكثر من قرن مضى لا زالت الدعوات السلفية المغلقة تحاول إنهاض المسلمين من سباتهم الأخير دون جدوى علمية ولا عملية، مما يعني أن سؤال النهضة لا زال دون جواب...»

(١) هموم مسلم لنضال الصالح ص ١٢-١٣

لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

مما يستدعي التفكير في أزمة السلفية نفسها وعلاقة الإسلام بها، وما هي السلفية؟ وهل طالب القرآن والإسلام المسلمين والمؤمنين بالسلفية المغلقة العقيدية المذهبية؟ ...

.. وأما إذا كانت السلفية وظيفية معرفية، هي القراءة المذهبية التقليدية في مذهب واحد في العقيدة والفقه وكتبها وعلمائها، فهذا يعني أنها اتباع للماضي من الأقوال والسلوك، والانغلاق على كتبهم أصولاً وفروعاً، فهذه دعوة للتوقف عن القراءة العلمية الحرة، أي تعطيل للعبادة العلمية وتأدية للعبادة العملية فقط.

إن مقولة اتباع فهم السلف في عقائدهم وفقههم تعني أن الخلف عاطلون عن الفهم، وعاجزون عن تدبر القرآن وتأويله، أي أن المسلمين الأحياء دائماً عاجزون عن عبادة ربهم علمياً، وأن علاقتهم بالقرآن علاقة تلاوة فقط دون فهم ولا تدبر، وأن السلف لكل مذهب في القرون السابقة قد فهموا القرآن الفهم الذي لا يحتاج بعده إلى فهم ولا تدبر...^(١).

والحق أن ما تواطأ عليه أصحاب الخطاب العلماني الحديثي الداعين إلى إعادة قراءة النص الشرعي من تسفيه للمنهج السلفي، ووصفه بالانغلاق والتخلف والتشدد والظلامية والرجعية والجمود، ونحو ذلك من أوصاف التحقير والتنفير، إنما أرادوا بذلك إقصاء المنهج الضابط للفهم والاستدلال، والخروج عما أجمعت عليه الأمة الإسلامية من التفسيرات الصحيحة للنصوص الشرعية، والتسويق للتحريفات الحديثية، والديانة العلمانية المحاصرة للشريعة الإسلامية.

(١) المدخل العلمي والمعرفي لفهم القرآن الكريم لعمران سميح نزال ص ٢٣٢-٢٣٤ باختصار.

ومن المعلوم أن العلماء حينما يتحدثون عن المنهج السلفي، ويدعون إلى التمسك به، إنما يقصدون منهج عامة السلف في التلقي والاستدلال، وما نقل عنهم في العقائد والأحكام، ولا يدخل في ذلك ما تفرد به بعضهم من خطأ أو قول شاذ، فهم لا يدعون العصمة لكل فرد من السلف، وإنما العصمة كائنة فيما أجمعوا عليه؛ لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة.

كما أن الدعوة إلى التمسك بمنهج السلف، لا تعني إغلاق باب الاجتهاد والتحجير على الأفهام كما يزعم أولئك المفترون، وإنما يقصد بذلك حراسة حمى الشريعة من الأفهام الشاذة، والمناهج المنحرفة، والآراء العابثة. وفسح المجال للاجتهادات المنضبطة، والعقول السليمة التي تجمع بين استيعاب النصوص الشرعية، وامتلاك آليات الفهم الصحيحة.

والتأمل لهدف العلماء في تأكيدهم على التزام منهج السلف الصالح، واعتبار فهمهم للنصوص الشرعية، يدرك صحة أقوالهم، وعمق نظرهم.

فالصحابة رضي الله عنهم وهم أولى الناس بوصف السلف الصالح - قد شهدوا التنزيل، وعاصروا الرسول ﷺ، وأخذوا عنه، وهم العرب الأقحاح اللذين يفهمون أساليب العربية مع ما هم عليه من الإيمان وسلامة العقول والقلوب والحرص على تعليم الدين، فهم أعمق الناس علماً وأصحهم فهماً، ومن دلائل ذلك ما يلي:

- قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه : (والله الذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيمن أنزلت، ولو أعلم أحداً أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه)^(١).

(١) رواه البخاري رقم (٥٠٠٢).

- وعن أبي عبد الرحمن السلمي قال: (حدثنا الذين كانوا يقرؤونا القرآن، كعثمان بن عفان، وعبدالله بن مسعود، وغيرهما، أنهم كانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً)^(١).

والآثار عن الصحابة رضي الله عنهم في هذا كثيرة جداً، كلها تبين مدى حرصهم على تفهم معاني كتاب الله تعالى، ومعرفة أحكامه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وللصحابة فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمور من السنة، وأحوال الرسول لا يعرفها أكثر المتأخرين، فإنهم شهدوا الرسول والتتزل، وعايروا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله مما يستدلون به على مرادهم، ما لم يعرفه أكثر المتأخرين»^(٢).

- وقال عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: (من كان منكم مستتاً فليستن بمن قد مات، أولئك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، كانوا خير هذه الأمة، أبرها قلوباً وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه، ونقل دينه، فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم، فهم أصحاب محمد، كانوا على الهدى المستقيم)^(٣).

فالصحابة رضي الله عنهم كما قال فيهم الإمام الشافعي: «هم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به عليهم، وآراؤهم لنا أحمد، وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا. ومن أدركنا ممن نرضى، أو حكى لنا عنه بلدنا، صاروا

(١) رواه ابن أبي شيبة رقم (٩٩٧٨).

(٢) مجموع الفتاوى ١٩/٢٠٠.

(٣) حلية الأولياء ١/٣٠٥.



فيما لم يعلموا لرسول الله ﷺ فيه سنة إلى قولهم إن اجتمعوا، أو قول بعضهم إن تفرقوا، وهكذا نقول»^(١).

وقد ذكر ابن القيم أكثر من أربعين وجهاً على مسوغات تقديم أقول الصحابة رضي الله عنهم ومما قاله في الترجيح بأقوال الصحابة: «فإذا وجد فيها قولاً لأصحاب رسول الله ﷺ، ورضي الله عنهم الذين هم سادات الأمة، وقدوة الأئمة، وأعلم الناس بكتاب ربهم تعالى، وسنة نبيهم ﷺ، وقد شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل، ونسبة من بعدهم في العلم إليهم كنسبتهم إليهم في الفضل والدين، كان الظن والحالة هذه بأن الصواب في جهتهم والحق في جانبهم من أقوى الظنون، وهو أقوى من الظن المستفاد من كثير من الأقيسة، هذا ما لا يمتري فيه عاقل منصف، وكان الرأي الذي يوافق رأيهم هو الرأي السداد الذي لا رأي سواه»^(٢).

ومن بعدهم التابعون الذين تلقوا عن الصحابة العلم، وفهموا منهم معاني التنزيل، كما قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية منه، وأسأله عنها»^(٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن الرسول لما خاطبهم بالكتاب والسنة عرفهم ما أراد بتلك الألفاظ، وكانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم مما بلغوا حروفه»^(٤).

(١) إعلام الموقعين ٦٣/١.

(٢) المصدر السابق ١٨٦/٤-١٨٧.

(٣) رواه ابن جرير في تفسيره ٩٠/١.

(٤) مجموع الفتاوى ٣٥٣/١٧، وانظر: المرجع نفسه ٣٣٢/١٣-٣٣٣.

وقال: «نحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ، فمن خالف قولهم، وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جمعياً»^(١).

فأهل القرون المفضلة الذين ذكرهم النبي ﷺ بقوله: (خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)^(٢)، هم خير الناس، وأفضلهم في العلم والفهم، وهم أولى الناس بالاتباع.. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن خير قرون هذه الأمة - في الأعمال والأقوال والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة أن خيرها - القرن الأول، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ من غير وجه، وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة، من علم، وعمل، وإيمان، وعقل، ودين، وبيان، وعبادة، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل. هذا لا يدفعه إلا من كابر المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وأضله الله على علم»^(٣).

والمقصود أن الواجب اعتبار فهم السلف الصالح لنصوص الكتاب والسنة، والتزام منهجهم والبعد عن التأويلات التي تصادم أقوالهم، وتخرج الكلام عن مفهوم الخطاب، ومقتضى السياق؛ لأن هذا نوع من الزندقة والإلحاد. كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إن من فسر القرآن والحديث، وتأوله على

(١) مجموع الفتاوى ١٣/٣٦٢.

(٢) رواه البخاري برقم (٢٦٥٢).

(٣) مجموع الفتاوى ٤/١٥٨.

غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله ، ملحد في آيات الله ، محرف للكلم عن مواضعه ، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد ، وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام^(١).

(١) مجموع الفتاوى ٢٤٣/١٣ ، وانظر: في اعتبار فهم الصحابة والسلف: الإصابة في الاحتجاج بفهم الصحابة لحاي الحاي ، فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية للدكتور عبدالله الدميحي.

المبحث السادس

الدعوة لتجاوز تراث العلماء وتهميشه

يُقصد بالتراث الإسلامي في غالب السياقات ما ورثه المسلمون عن أسلافهم من علوم ومعارف ضابطة وشارحة ومفسرة ومستنبطة من النص الشرعي. وأما الخطاب العلماني والحداثي والماركسي فإنه كثيراً ما يدخل في مفهوم التراث القرآن الكريم والسنة النبوية. وفي الأعم يتم الحديث عن التراث في كلامهم بشكل هلامي يمكن أن يشمل النص الشرعي، وما كتب عنه من تفسيرات وشروح وآليات لفهمه وضبطه وتنقيته مما ألصق به. ويعد الموقف من التراث من أهم الإشكاليات التي واجهت دعاة الحداثة العربية، وذلك للتناقض الواضح بين كثيرٍ من رؤاهم النهضوية ومضامين المصادر التأسيسية^(١) وما سطره العلماء من اجتهادات وتفسيرات واستنباطات، وما أسسوه من ضوابط وقواعد ومناهج للتعامل مع النص الشرعي. وقد تنوع موقف أصحاب القراءات الحداثية من التراث بما يمكن أن نجمله في اتجاهين:

الأول: التصريح بالقطيعة معه.

والثاني: محاولة توظيف التراث واستخدامه وإعادة تفسيره.

أما الموقف المنادي بالقطيعة فقد تبناه بعض العلمانيين والحداثيين والماركسيين، كما نادى بذلك أيضاً نصارى العرب، وربطوا إمكانية التقدم والتمدن بتهميش التراث وإغفاله وتجاوزه، والقول بتاريخيته.

(١) انظر: المرايا المحدثبة للدكتور عبدالعزيز حموده ص ٤١.

ومن أبرز من تبنى موقف القطيعة مع التراث: لطفي السيد، وشبلي شميل، وسلامة موسى، وعبدالله العروي، وزكي نجيب محمود وغيرهم^(١). يقول سلامة موسى: «نحن أيضا يمكن أن نهض بقطيعة مع السلف، فلا نحترمه ولا نحتقره، بل ننظر إليه بصفته كونه يمثل طورا من أطوار الإنسانية قد عدونا كما يعدو الشاب طور الطفولة...»^(٢).

ويقول عبد الله العروي: «من الطبيعي ألا يتضح في الأذهان أن مسألة المنهج ليست مسألة شكلية، مسألة مراجع وإحالات ونقاش آراء بكيفية منتظمة.. الخ بل هي قبل كل شيء مسألة قطيعة مع مضمون التراث، لا يستطيع أحد أن يدعي أنه يدرس التراث دراسة علمية، موضوعية، إذا بقي هو - أعني الدارس - في مستوى ذلك التراث، لا بد له قبل كل شيء أن يعي ضرورة القطيعة وأن يقدم عليها»^(٣).

ويقول ولیم الشریف: «إن أي كلام عن العلمانية والإسلام في المجتمعات الإسلامية سيبقى يواجه مقاومة ضخمة حتى تحدث ثورة فكرية وقطيعة معرفية ونفسية في المنظومة الفكرية للخطابات الدينية...»^(٤).

(١) انظر: سلطة النص لعبد الهادي عبدالرحمن ص ٢٠٤، إشكالية التراث لأحمد سالم ص ١٠٣، الموقف المعاصر من المنهج السلفي للقوسي ص ٣٨٥.

(٢) الحداثة العربية لمحمد سعيد طالب ص ٢٥٠، وانظر: إلى موقف سلامة موسى الداعي إلى رفض التراث في "إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر" لأحمد محمد سالم ص ١٠٣.

(٣) نقد العقل أم عقل التوافق لكمال عبد اللطيف ص ١٢٩. وانظر: العرب والحداثة لكمال عبد اللطيف ص ٧٥.

(٤) المسيحية والإسلام والنقد العلماني لولیم الشریف ص ١٢٩.

ويصرح هاشم صالح بأن المشكلة الأساسية هي: «كيف يمكن تعزيل التراث من أوله إلى آخره لكيلا يظل عالة علينا، لكيلا يبقى عبئاً ثقيلاً على كاهلنا، لكيلا يعرقل إلى الأبد تقدمنا، انطلاقتنا، نهضتنا، فنحن سجناء أنفسنا، شئنا أم أينا. ما دمنا سجناء الماضي، فإننا لن نستطيع أن نتطلع إلى الأمام ونصنع المستقبل»^(١).

والواقع أن الدعوة إلى القطيعة مع التراث صراحةً لم تجد رواجاً بين كثير من المفكرين الحداثيين والعلمانيين لما فيها من مواجهة واضحة لا يتقبلها أكثر الناس. وأما الموقف الآخر فقد طالب بإعادة قراءة التراث عموماً في ضوء المناهج الحديثة التي يتم من خلالها مساءلته وتفكيكه وخلخلة مسلماته وزعزعة ثوابته واستنطاق المسكوت عنه واللامفكر فيه أو المنهي عن التفكير فيه ونحو ذلك مما يعود في النهاية إلى قطع الصلة بالتراث حقيقة بادعاء أن التمسك به يُعد عائقاً أمام النهضة والتحديث.

فأصحاب هذا الموقف يرون أهمية الاستفادة من التراث وإعادة إنتاجه على وفق الرؤى الحداثية العصرية، ولأنه لا يمكن إيقاف التيار الديني - حسب تعبيراتهم - إلا من خلال توظيف بعض المقولات الدينية التي يثق بها، واستخدام الآليات الحداثية في قراءة التراث عموماً، أي: نقل الصراع إلى الداخل لإظهار تهافت التراث، وعدم تناسقه، أو إمكانية قبوله للآراء التنويرية، والمبادئ العلمانية، والمفاهيم الحداثية والماركسية^(٢).

(١) مقدمة هاشم صالح لكتاب الهوامل والشوامل لأركون ص ١١.

(٢) انظر: الحداثيون العرب ص ٦٤، وسلطة النص ص ٢٦-٢٨، وانظر: دعوة تيزيني إلى إعادة النظر في التراث العربي الإسلامي وتقييمه وفق الرؤية الماركسية في الموقف المعاصر من المنهج السلفي للقوسي ص ٤٩٢.

لقد أدرك هذا الفريق أن المحرك الأعظم للمجتمعات هو ما يتعلق بعقيدتهم وشرع ربهم على وفق ما أجمعت عليه الأمة وتواطأ على نقله الراسخون في العلم، ولذا عمل هذا الفريق على محاولة سحب البساط من تحت أرجل الإسلاميين والعلماء الربانيين، فسوقوا تفسيرات جديدة للدين تتوافق مع أهواء الناس وشهواتهم، أو حسب تعبيراتهم تتوافق مع روح الإسلام والتطور الإنساني والواقع المتغير^(١).

وهذا المنهج وإن كان يؤول إلى تهميش التراث وقطع الصلة به إلا أن أصحابه لا يصرحون بهذه القطيعة بل يستخدمون عبارات التأويل وإعادة القراءة والتفسير.

يقول محمد أركون: «لا يكفي أن نعمل جرداً شاملاً للتراث، ثم نقف منذهلين ومفتونين أمام غناه، إنه لأكثر حيوية وأهمية أن نتساءل كيف نقرأه، أو كيف نعيد قراءته؟، إنه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ولم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة الكاملة، وبالمقابل فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في إنجاز الحداثة بشكل ابتكاري إذا ما استمرينا في الخلط ما بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي "الأسطوري" - إلى أن قال - : «إن المطالبة الملحة بتراث حي دائماً، وحاضر دائماً ليست ممكنة إلا بمساعدة فرضية أيديولوجية تجهل فعلاً مفهوم الانقطاع في التاريخ»^(٢).

ويقول حمادي ذويب: «يمكن نفي القداسة عن نصوص التراث وشخصياته وتأسيس علاقة جديدة لا تقوم على التقديس والامثال والطاعة العمياء، بل

(١) انظر: الحداثيون العرب ص ٦٧.

(٢) تاريخية الفكر العربي والإسلامي لأركون ص ٥٩-٦٠.

تبنني على النظر العقلي النقدي والتاريخي للنصوص ، وعلى الوعي بضرورة مقارنة منتجات التراث بأدواتنا المنهجية الحديثة على قاعدة مقتضياتنا التاريخية المعاصرة ومكتسبات العلوم الحديثة»^(١).

ويدعو علي حرب لنقد التراث وتفكيكه فيقول: «فالنقد ينبغي أن يتجه إلى تفكيك تلك الترسنة التراثية التي فقدت فاعليتها في الفكر والعمل ، ولهذا ينبغي للنقد أن يشمل كل شيء ، الأصول والفروع ، أنظمة المعارف ومنظومات العقائد ، الشروحات والتفاسير»^(٢).

ويرى قاسم شعيب - وهو مفكر شيعي - : «أن سبيل الحداثة يحتاج إلى تخليص المجتمع من جموده الفكري والعقدي من خلال استرجاع معطيات التراث ، لا من أجل ترسيخها ، ولكن من أجل نقدها من داخلها..»^(٣).

وفي هذا الاتجاه يقول الجابري : «ولكن تحقيق التراث لا يمكن أن يتم إلا بإلغائه أي بتجاوزه والتجاوز هنا لا يعني التخطي أو القفز من فوق بل الاحتفاظ والنفي ، وبعبارة أخرى إن تحقيق التراث يتطلب عدم التوقع فيه والوقوف عنده ، بل تطويره وتطويعه بالشكل الذي يسمح بتحقيقه على ضوء متطلبات العصر وظروفه»^(٤).

فاهتمام الجابري بالتراث ليس من أجل التراث ، بل من أجل الحداثة ، ويرى أنه ينبغي : «نقل الصراع إلى الداخل وإظهار تهافت التراث وعدم تناسقه ، وبالتالي فتح المجال أمام الحداثة لتصنع الفكر العربي من جديد»^(٥).

(١) السنة بين الأصول والتاريخ ص ٣٠٧.

(٢) الممنوع والممتنع ص ٢٢٣.

(٣) تحرير العقل الإسلامي ص ٧٩.

(٤) التراث والحداثة للجابري ص ١٠٥.

(٥) المسألة الثقافية ص ٢٢٧ ، وانظر : ص ٢٥٠ من المرجع نفسه.

ويرى الجابري أن التعامل مع التراث بموضوعية ومعقولية: «يجعلنا قادرين على أن ننوب نحن عنه في فهم العالم، بدل أن نتركه ينوب عنا، وبعبارة أخرى إننا بذلك نتحرر من سلطته علينا، ونمارس نحن سلطتنا عليه»^(١).

ويقول الجابري: «إن على الفكر العربي أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية "والليبرالية" في تراثه ويوظفها توظيفاً جديداً في الاتجاه نفسه الذي وظفت فيه أول مرة..

ومثل هذا التوظيف يتطلب أولاً وقبل كل شيء، تأسيسها داخل فكرنا، وذلك بربطها بالجوانب المماثلة لها أو القريبة منها في تراثنا... فالمفاهيم التي نستعيدها من تراثنا أو نقتبسها من الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر يجب أن نخضعها لعملية تبيئة جديدة، وذلك بالتعامل معها في تاريخيتها ونسبيتها، مع الانتباه إلى المقاصد المتوخاة منها وكيفية التبرير الإجرائي المستعمل لإدخالها في الوعي العام»^(٢).

ويقول حسن حنفي: «إن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وإن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع»^(٣).

ويجعل نصر حامد أبو زيد من أهم إنجازات خطاب التنوير نظريته الديناميكية للماضي والتراث حيث إنه «يفرق في التراث بين المعقول واللامعقول، والأهم من ذلك أنه يقف في صف المعقول على عكس الخطاب الديني السلفي الذي لا يكتفي بالوقوف في صف اللامعقول بل يعيد إنتاجه في ثقافتنا وواقعنا، هذا

(١) التراث والحداثة للجابري ص ٤٧.

(٢) في نقد الحاجة إلى الإصلاح للجابري ص ١١٥-١١٦.

(٣) العلمانيون والقرآن الكريم للطعان ص ٦٥١.

الانحياز للمعقول يمهّد الأرض لتأصيل "تاريخية التراث الديني" ومن شأن إدراك هذه التاريخيّة أن يؤدي في نهاية الشوط إلى طرح كل الأسئلة الممكنة، بلا خوف ولا تردد ولا تواطئية تبريرية، إنها ممارسة الحرية على مستوى الفكر والقول والفعل، والحرية التي اعتبرها التنويريون صرخة العصر وشارة إنسانه وشعوبه التي تسعى لقهر الضرورة على مستوى العلم بفهم قوانين الطبيعة والمجتمع والحرية كما تتجلى في تعبيره الجميل عن أحلامه وأشواقه، إن ممارسة هذه الحرية في نقد التراث تعد شرطاً ضرورياً في مشروع النهضة سعياً لتغيير بنية العقل من حالة الإذعان والتقبل السلبي إلى حال التساؤل وإنتاج المعرفة^(١).

ويقول محمد سعيد أبو طالب: «إن ما نبغيه من النقد العقلاني للتراث هو تدمير الغيبية الأسطورية واللاعقلانية والبنية اللا شعورية التي شكلتها عصور الركود والانحطاط، أي خلق عهد ثقافي عقلاني قادر على استقبال الثقافة الحديثة والثورات العلمية وترسيخها في العقل العربي، وترسيخ المناهج والطرق العلمية في البنية العقلانية الحديثة لإرسائها كنظام وفكر لا تشوهات فيه ولا ثغرات تجره إلى السقوط كلما سار في درب النهضة، وهذه عقلانية علمانية ديمقراطية وثورية هدفها تحطيم مرتكزات النظام الفكري السائد الذي تسيطر فيه الدوغمائية والأدرية والتقليد واللاعلمية واللاسيبية والمرجعيات التراثية التي تحكم في العقل والتفكير..»^(٢).

(١) الخطاب والتأويل لنصر حامد أبو زيد ص ٧٤-٧٥، وانظر: التراث وقضايا العصر لمحمود إسماعيل ص ٧٩.

(٢) الحداثة العربية لمحمد سعيد طالب ص ٢٧٤

لقد كان اهتمام الخطاب الماركسي بالتراث يهدف إلى سحب البساط ممن يصفونهم بالقوى الرجعية والظلامية التي تدعي امتلاك المعرفة بالتراث، وتعرقل تطور الفكر العربي نحو العصرية، ليثبتوا أن الماركسيين هم الحافظون للتراث، والأكثر أمانة واستيعاباً له^(١).

ويرى جمال البنا أن ما قدمه الأسلاف في التفسير والحديث والفقه يشتمل على ما يخالف القرآن ويتناقض معه، وعلى فرض سلامته الموضوعية، فإن مرور ألف عام على هذا التراث يجعله غير صالح للتعامل مع العصر الحالي، ويصرح بأن الرجوع إلى تفاسير العلماء السابقين^(٢) «كان من أكبر أسباب تخلف المسلمين؛ لأنها قدمت صورة مشوهة للقرآن الكريم»^(٣).

ويقول محمد حمزة: «إن المواقف الجديدة على قلتها تعمل على تجاوز النظرة التقديسية للتراث وتروم إعادة النظر في المسلمات التي رسخت في الضمير الديني، وهي تعبر بصدق عن تفاعل أصحابها مع المستجدات التي حصلت في العالم العربي والإسلامي منذ قرن ونصف على الأقل، إنها نقيض صارم للكتابات السلفية التمجيدية التي تروجها اليوم الهيئات الدينية والمؤسسات التعليمية المحافظة، والتي تهمش كل حس نقدي في تناول التراث وتظهره للقارئ المسلم نتاجاً فكرياً هداماً وهرطقات لا صلة لها بالعقيدة الدينية الصحيحة»^(٤).

(١) انظر: أزمة الخطاب التقدمي العربي، لتركبي الربيعو ص ٩٧.

(٢) انظر: تجديد الإسلام لجمال البنا ص ١٨٦-١٨٨، ٢١٩.

(٣) انظر: المرجع السابق ص ٢٣٢.

(٤) إسلام المجددين ص ١٥٥-١٥٦.

إن المتأمل لدعوات القطيعة مع التراث أو إعادة تفسيره برؤية حداثة علمانية يشعر بما يعانيه أولئك من الانهزامية العميقة والاستلاب والتبعية والمناكفة للدين وأحكامه، ويستطيع التوصل إلى القواسم المشتركة التي جعلتهم يحاكون ما حصل من ثورات على الكنيسة والدين من قبل بعض الفلاسفة والمفكرين النصارى، الذين نادوا بالعلمانية، وإعادة تفسير الكتاب المقدس، والثورة على رجال الدين وجميع الموروثات الدينية وإقصائها ومحاصرتها.. «بدءاً من توماس أكويناس الذي عكف على تخليص الرؤية النصرانية الأوروبية من تناقضاتها الداخلية، ثم تبعه آخرون ثاروا ضد سلطة الكنيسة وتعسفها في تفسير نصوص الإنجيل من أمثال كالفين السويسري ومارتن لوتر الألماني، وشدد الأخيران على التساوي بين المسيحيين وحقهم في النظر، قساوسة وعامة، في نصوص المسيحية المقدسة وتفسيرها، ورفضاً لفكرة وساطة الكنيسة، وعصمة الخبر الأعظم..

والعلمانية نفسها تعود بجذورها إلى أفكار لوثر وكالفن فهي في أصولها جهد يهدف إلى منع الكنيسة من التحكم بالمجتمع المدني وفرض تفسيراتها على أفهام الناس»^(١).

وقد دعا بعض الكتاب إلى الاستفادة صراحة من جهود النصارى في تعديل دينهم ليتوافق مع الحداثة، كما قال هاشم صالح مترجم كتب محمد أركون: «اللاهوت المسيحي الحديث مهم جداً، وينبغي على كل مسلم الإطلاع عليه لمعرفة كيف قام الفكر المسيحي بمجهود كبير على نفسه لكي يتصالح مع الحداثة والمتغيرات المستجدة فاللاهوتيون الطليعيون في الغرب هم الذين يتحدثون الآن

(١) انظر: المثقف والنهضة، لؤي صافي ص ١٠٦-١٠٧

عن لاهوت، ما بعد الحداثة، في حين أن المسلمين لا يزالون يتخبطون في لاهوت ما قبل الحداثة؛ أي لاهوت العصور الوسطى»^(١).

ويبشر عبد الرزاق عيد بلحظة تنوير إصلاحي إسلامي بدأه الشيخ محمد عبده وتبعه آخرون كعلي عبد الرزاق في مصر وعبد المجيد الزهراوي في سوريا وغيرهما فيقول: «وهي لحظة تنويرية تكشف قدرة زمن ناهض في بدايات القرن العشرين في العالم العربي والإسلامي كان ترهص بما يشبه اللوثرية البروتستانتية التي تعلن خلاص الإنسان بنفسه، إذ لا تملك الكنيسة سلطة الخلاص هذه أو العفو والغفران الإلهي، فالجميع قادر على قراءة الإنجيل وعلى تفسيره...»^(٢).

ويقول: «إن الدور الإصلاحي الذي لعبه مارتن لوثر في تاريخ المسيحيين غربيا سيقوم به الإمام محمد عبده في تاريخ الإسلام شرقيا لاحقا في دعوته إلى إسقاط السلطة الدينية»^(٣)، ويصل إلى استنتاج «إن قيم أوروبا هي القيم الحضارية المثلى لعصرنا وأن المسلمين إذا أرادوا أن يستعيدوا إسلامهم في صورته الزاهية كما كانت في الماضي، فليس باستحضار هذا الماضي من خلال الثروة الفقهية الهائلة.. بل إن استعادة ماضي الحضارة الإسلامية ينبغي استقراؤه على ضوء مثال أوروبا اليوم، بمثابتها الحامل لفضائل الحضارة العالمية بما فيها الإسلامية، وبما تمثله من مدنية وقيم ومثل، أي أن مستقبل استعادة الإسلام ليس في ماضيه الفقهي، بل في حاضر أوروبا الأنوار والتقدم»^(٤).

(١) تعليق هاشم صالح على كتاب أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص ٤٩

(٢) سدنة هياكل الوهم لعبد الرزاق عيد ص ٥.

(٣) المرجع السابق ص ١٥ وانظر: استراتيجيا التجديد لمحمد عادل شريح ص ١٤٣-١٤٤

ضمن خطاب التجديد الإسلامي.

(٤) المرجع السابق ص ٢٤٧.

ويرى فؤاد زكريا أن الموقف العلماني من التراث يتمثل في الحفاظ عليه وتجاوزه، أي نقده والنظر إليه في ضوء تاريخيته^(١).

ويقول الطاهر لبيب التونسي: «إن المقصود في نهاية الأمر بما يسمى "تنويراً" في العالم العربي والإسلامي هو هذا الفكر التنويري الأوروبي المجزأ والمختزل الذي تلقاه وأوله وغير أحيانا من مضمونه ومقاصده الفكر الإصلاحي والنهضوي. وإذا كان لنا أن نلخص ونكشف الصعوبات الأساسية التي كان لا يزال يواجهها تنوير عربي حقيقي فإننا لا نجد غير القطيعة ماثلة أمامنا كمفهوم ورؤية»^(٢).

ويدعو عبدالمجيد الشرفي إلى ضرورة التخلص من النظرة الوثوقية بالتراث، وأن نعيد النظر فيه وننقده^(٣).

لا جرم أنه وجد في التراث المنسوب للإسلام والمسلمين آراء شاذة، وعقائد منحرفة، واجتهادات فاسدة، ومواقف غريبة، وكتابات غالية متطرفة، وفرق ضالة..، وهذا كله مما يجب تعريته، والتحذير منه، ونبذه، وقطيعة..

غير أن أصحاب الخطابات العلمانية والماركسية الداعية للقطيعة مع التراث، أو إعادة تفسيره، لا يقصدون بخطاباتهم تلك المواقف والآراء الشاذة والغريبة والخاطئة تحديداً، - والتي قد يتبنونها أحيانا ويشيدون بها - وإنما يستهدفون عموم ما ورثه المسلمون من علوم متعلقة بمصدر دينهم، من تفاسير للقرآن الكريم، ودواوين للسنة النبوية وشروحها، وما سطره علماء الإسلام من

(١) انظر: العقل والدين لأحمد محمد سالم ص ٣٤٢-٣٤٣.

(٢) تعليق ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر ص ١٥٩.

(٣) انظر: لبنات، للشرفي ص ١٢٤.

اجتهادات فقهية، وضوابط علمية ومنهجية في قواعد التوثيق للنقول والروايات، وآليات الفهم والاستنباط، وفي علوم الحديث وأصول الفقه ونحو ذلك.

إن كل هذه المحاولات التي يقوم بها الخطاب العلماني والماركسي لإقصاء التراث وتجاوزه بأي أسلوب ممكن، إنما تصب في الجهود الرامية لإبعاد الإسلام عن الحياة وتحنيطه، تمهيداً لدفنه، إنها خطوات الشيطان المتدرجة والمتسارعة التي يقوم بها أهل الباطل لهدم التراث بدعوى إعادة قراءته وفهمه..

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فهذا شأن كل من أراد أن يظهر خلاف ما عليه أمة من الأمم من الحق، إنما يأتيهم بالأسهل الأقرب إلى موافقتهم، فإن شياطين الإنس والجن لا يأتون ابتداء ينقضون الأصول العظيمة الظاهرة، فإنهم لا يتمكنون. ومما عليه العلماء أن مبدأ "الرفض" كان من الزنادقة المنافقين، ومبدأ "التجهم" كان من الزنادقة المنافقين...»

إن دعاة الباطل المخالفين لما جاءت به الرسل يتدرجون من الأسهل والأقرب إلى موافقة الناس إلى أن ينتهوا إلى هدم الدين^(١).

وإن الناظر في كتابات هؤلاء المغرورين من فلول الماركسية ودعاة الحداثة والعلمانية، ليعجب من هذا الهجوم العنيف على ما ورثه لنا علماء الأمة من علوم غزيرة، واجتهادات بديعة، ومناهج دقيقة، في سائر العلوم الشرعية.

والعجيب أن يأتي هذا الهجوم الطاعن في التراث، الداعي إلى تجاوز التراث وتهميشه، سواء بالقطيعة معه، أو الدعوة إلى إعادة إنتاجه برؤية حداثية. يأتي من أناس عرف عنهم تتبع شواذ الأقوال الفقهية وأحياؤها، والإشادة بمنهج

(١) بيان تلبس الجهمية ٥١١/٣-٥١٥ باختصار.

الفرق الضالة، والشخصيات المنحرفة، والجرأة على التشكيك في مسلمات الشريعة.

فهل يظن أولئك أن فهمهم لكتاب الله تعالى خير من فهم سلف الأمة، وهل يعتقدون أن آراءهم ستكون أحسن من اجتهادات علماء الأمة الفقهية، وأعمق من مناهجهم الأصولية، وأدق من مصطلحاتهم وشروطهم الحديثية.

لقد أدرك هؤلاء المريبون أن من أعظم العوائق أمام مشروعهم، هي تلك الجهود الضخمة التي بذلها علماء الإسلام لنقل الآثار السلفية السليمة من الشوائب، الصافية من الأهواء، وما سطره من قواعد وضوابط تبنى عليها مناهج الاستنباط وآليات الفهم الصحيحة، ولذلك اجتهد أصحاب الخطابات العلمانية وأضرابهم في التقليل من شأن تلك الجهود، والتشكيك في صلاحيتها ودقتها، ودعوا إلى تجاوزها، ليمهد لهم الطريق في محاولاتهم علمنة الإسلام، وتجاوز أحكامه، وتحريف نصوصه، حتى يصير اسماً بلا معنى، وديناً بلا أسس ولا تشريعات، ولا مبادئ ولا اختصاصات.

المبحث السابع

إسقاط مرجعية العلماء الراسخين

أدرك الخطاب العلماني والحداثي أن إسقاط مكانة العلماء من أهم الوسائل المعينة في تحقيق ما يهدفون إليه من العبث بالنصوص الشرعية، وتحريف معانيها بدعوى إعادة قراءتها، فنادوا بإفساح المجال لعوام الناس في الاجتهاد بتفسير النصوص، واستخراج معانيها وتنزيلها على الوقائع المختلفة، وجعلوا هذا الاجتهاد حقاً لكل أحد ما دام يعرف اللغة العربية. وليس للعلماء خصوصية بزيادة فهم أو تمكن من آليات الاجتهاد، وصاروا ينادون بعدم اعتبار أقوال العلماء الراسخين من السلف الصالحين ومن سار على هديهم، ويشبهون مكانتهم ومرجعيتهم بالقساوسة والرهبان والكهنوت النصراني، ويتهمونهم في نياتهم ومنهجهم ويزعمون أنهم يُسَخِّرون العلم والاستدلالات تقرباً للسلطين، وتشبهاً بالمناصب والمنافع الدنيوية، ويصفونهم بـ"عبدة" النصوص وكهنة النصوص والغوغاء، وعارضي السلع الدينية^(١).

فهذا محمد أركون يغمز العلماء ويذكر أنهم: «قد تحفظوا كثيراً على التدخل في الأمور السياسية كنوع من الحذر والاحتياط من أجل الاحتفاظ بامتيازاتهم.

وأما من جهة ثانية فإنهم كانوا قد برروا وسوغوا الطاعة والخضوع لكل أنواع السلطات المتعاقبة...»^(٢).

(١) انظر: العلمانيون العرب ص ٣١٩-٣٢١.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ١٧٩.

ويتهم أركون علماء الإسلام بالتلاعب بالخطاب القرآني وحجب الناس عن تفهمه والصدور عنه^(١).

ويقول: «ونلاحظ أن المشرفين على تسيير شؤون الأرثوذكسيات الإسلامية الدوغمائية الانغلاقية السلفية يضاعفون من لعناتهم وهجوهم الصاعق على الغرب وحدثاته وحضارته، ويسجنون المؤمنين في أغلال طقوسية شعائرية تبجيلية بالية»^(٢).

ويقول محمد طارق: «فقد بدأ علماء الإسلام التابعون للسلطة في ترويج ما يحمي السلطة ويحمي طبقتهم الكهنوتية، ويكرس الواقع تحت مزاعم: إمام عادل خير من مطر وابل، وإمام غشوم خير من فتنة تدوم...»^(٣).

ويقول: «إن فقهاء الإسلام أصبحوا فقهاء السلطان يبررون له قراراته، ويصدرون له فتاويه، يزينون بها أعماله دون خشية لله أو رعاية لمصالح الأمة، وقنعوا بأن يكونوا فقهاء الخيض والنفاس وتركوا عظام الأمور ومصير الأمة في أيدي الحكام المستبدين...»^(٤).

ويدعو إلى عدم احترام السلف وعدم الأخذ بأقوالهم فيقول: «إن تقديس التجربة التاريخية للسلف، يعني تقوقع الحاضر وأسرره في صفحات الماضي»^(٥).

(١) انظر: نحو نقد العقل الإسلامي لأركون ص ١٥٨-١٥٩، وص ٢٣٨-٢٣٩.

(٢) نحو نقد العقل الإسلامي ص ٢٩٩.

(٣) أركان القومية لمحمد طارق قائديه ص ٨٦.

(٤) المرجع السابق ص ٨٧-٨٨.

(٥) المرجع السابق ص ١٧٧ وانظر: الإسلام الحركي ص ١١٧.

ويقول بسام الجمل ساخراً من اعتماد أهل السنة على النقل: «ولا شك في أن انتصار المحدثين من أهل السنة كرس نهائياً سيادة النقل على العقل في الثقافة الإسلامية، وانعكست آثار هذا الموقف على مختلف المعارف الإسلامية من شيوع التفاسير القرآنية بالمأثور وتكاثر مجاميع الحديث النبوي من صحاح ومسانيد وسنن، وبذلك أشاعت هذه الأرثوذكسية فهما وحيدا للعقيدة الإسلامية وكفرت مخالفها في المذاهب. وفضلا عن ذلك تكونت على التدرج مقالة "السلف الصالح" ولا عجب أن يكون أحمد بن حنبل خاتمة هذا السلف»^(١).

كما وجه محمد حمزة سهامه لعلماء الأمة الذين يصفهم أحيانا بالمؤسسة الدينية داعياً إلى إسقاطهم وعدم اعتبار مكانتهم، ويرى أنهم «عقبة كأداء أمام كل محاولة لإعادة قراءة النص وفهمه وكل جهد لتجديد الفكر الديني». ويقول: «إن العلماء في تاريخ الإسلام كانوا بمثابة المتصرفين في شؤون المقدس إذ اتخذوا لأنفسهم حق التحديث باسم الله واحتكروا سلطة التحليل والتحرير وتسطير الاعتقاد المستقيم، ومثلوا مؤسسة احتكرت تاريخياً المشروعية العليا ومارست سلطة وعملاً تاريخياً باسم المتعالي المقدس»^(٢).

ويقرر بأن المسلم الحديث لم يقبل بالمكانة التي منحها السابقون لعلمائهم، وأن كل من هو مؤهل لتأويل النص وقراءته هو عالم له أهلية الفهم والتدبر والتأويل^(٣).

(١) الإسلام السني ص ٣٨.

(٢) إسلام المجددين ص ١٢١.

(٣) انظر: المرجع السابق ص ١٢١-١٢٤، وانظر: ١٥٩-١٥٣.

ويسخر عبد الرزاق عيد العلماني من السلفية فيقول: «هكذا ختم الله على قلوبنا على يد شيخ الإسلام ابن تيمية الذي سيتوفى قبل ولادة ابن خلدون بأربع سنوات ليكتمل ثلاثي السنة المؤسسين (الأشعري - الغزالي - ابن تيمية) حيث المباهاة بالاتباع والزهو بالسلفية...»^(١).

ويقرر بأن «كل مسلم يجيد العربية وقواعدها وأساليب بيانها قادر على تفسير القرآن من دون العودة إلى مؤسسة فقهية تفسيرية تحتكر المعرفة، وتستأثر بالمعنى»^(٢).

ويقول منتقياً العلماء: «وإذا كان العلماء ورثة الأنبياء كما يزكي الفقهاء أنفسهم الذين طالما يدعون أنهم لا يزكون مع الله أحداً، فليس من حقهم حصر العلم في القرآن والسنة بمثابته علماً مشيخياً..»^(٣).

ومثل ذلك قول مختار الفجاري: «ورغم أن العلماء لا ينقطعون عن التبجح بالنقص والتقصير والخطأ، فإننا في مستوى تركيبتهم الذهنية اللاواعية لا نجد إلا الصلف والغرور..»^(٤).

ويدعو نصر حامد أبوزيد العلماء المسلمين للاقتداء بعلماء النصارى الذين يصفهم بالمستنيرين فيقول: «وليت علمائنا يتعملون من الموقف المستنير لبعض رجال الكنيسة»^(٥).

(١) سدة هياكل الوهم ص ٧.

(٢) المرجع السابق ص ٥.

(٣) المرجع السابق ص ١٩.

(٤) نقد العقل الإسلامي للفجاري ص ٣٨.

(٥) نقد الخطاب الديني ص ٢٥.

ويزعم عبدالمجيد الشرفي أن الفقهاء فئة تهدف إلى رعاية مصالحها والتروؤس على العامة، والحظوة عند السلطان، وأنهم مارسوا الوصاية حتى جعلوا الناس يعدلون عن التعامل مع النص القرآني وتدبره^(١).

ويقول عبد المجيد الشرفي منكراً اعتبار آراء العلماء: «متى كان إنتاج فئة من العلماء معبراً عما في قرارة نفوس المسلمين جميعاً؟ هل شاركوا الله في علم يجافي الصدور؟ ومن أدراهم أن المسلمين لن يتبنوا في المستقبل فهما أعمق وأفضل من فهم لم يسد في النهاية إلا أقل من أربعة عشر قرناً وهي فترة قصيرة في عمر الإنسانية الطويل»^(٢).

ويقول: «وليس صحيحاً أن أئمة المذاهب الفقهية التي كتب لها البقاء كانوا أعلم من غيرهم أو أقدر على الاجتهاد المطلق والاستنباط والوفاء لمقتضيات الدين..»^(٣).

ويرى عبدالمجيد الشرفي أنه لا بد أن تعرض قضايا العقيدة باستخدام مكتسبات العلوم الحديثة ومعايير البحث المعاصرة، وأن الدفاع عنها «لم يعد مجدياً بترديد ما جاء على ألسنة القدماء، واعتباره أفقاً لا يمكن تجاوزه، بل لا بد من نقده بكل جرأة وثقة نفس، بنفس الجرأة والثقة اللتين تنقد بهما المعارف الحديثة»^(٤).

ويقول أيضاً: «إن الإسلام لن يخسر شيئاً حين يتخلص من ذهنية التحليل والتحریم ومن أحكام الفقهاء..»^(٥).

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي ص ١٥١-١٥٣.

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي ص ٩٣.

(٣) مستقبل الإسلام في الغرب والشرق ص ٩٥.

(٤) المرجع السابق ص ٣٨.

(٥) المرجع السابق ص ٧١.

ومن أكثر الخط على علماء الأمة وبالع في انتقاصهم جمال البنا كما في قوله: «ليس من الصحيح دائماً أن المتخصصين هم أفضل من يعرض موضوعات تخصصهم أو يلم بأطرافها، ذلك لأنهم رغم إحصامهم للتفاصيل وتعمقهم في الجزئيات والفروع يتسمون عادة بضيق الأفق والجمود، ويفقدون الأصالة والابتكار والسعة والمرونة»^(١).

ويرى أن حصر الفقه في المتخصصين: «سيؤدي إلى إيجاد كنيسة إسلامية وإكليروس إسلامي، وقسس يكون لهم وحدهم حق الحديث والبحث والنشر...»^(٢).

ويقول أيضاً: «وما ظل المسلمون يستلهمون إحصامهم من فقهاءهم فلن يكون هناك تقدم...»^(٣).

ويزعم نادر حمادي أن الفقهاء سعوا إلى تسييج النص بوضعهم الضوابط الأصولية للتعامل مع النص، الذي أصبح: «أداة لتبرير الأحكام أكثر من كونه مصدراً لاستنباط الأحكام، بمعنى أن الحكم موجود في الواقع، ولكن الفقيه يبحث له عن مستند نصي لإكسابه سمة متعالية، وإضفاء شرعية عليه فيغدو فاعلاً اجتماعياً. ملزماً... وهذا طبيعي باعتبار أن النص القرآني كغيره من النصوص الدينية قابل لعدد غير محدود من التأويلات»^(٤).

لقد أصبح فقهاء الإسلام فئة مستهدفة من قبل الخطابات العلمانية والماركسية وغيرهم من الساعين لتجاوز نصوص الإسلام وشرائعه، فطعنوا في

(١) تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين ص ١٧٤.

(٢) المرجع السابق ص ١٧٥.

(٣) الحجاب ص ٧٨ وانظر: الخطاب والتأويل لنصر أبو زيد ١٩٧.

(٤) إسلام الفقهاء للحمامي ص ١٢٢-١٢٣.

فهم الفقهاء وجهودهم ، بل وفي ديانتهم وصدقهم ، ودعوا إلى تجاوزهم ومصادرة تراثهم ، وشبهوهم بالقساوسة المتسلطين.

ومن ذلك قول مصطفى بو هندي : «إن وساطة العلماء هذه تجعل لهم حق الوصاية على الناس ، وحق منع من هب ودب من التعامل المباشر مع النص القرآني ، وليس من بأس بعد ذلك أن يقرأ القرآن للبركة والثواب دون التدبر والتفكير والتوجيه العلمي والعمل في مجالات الحياة المختلفة...»

وهو أمر في غاية الخطورة ، يجعل الناس من دون أن يشعروا - يتخذون من أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله.

هذا وإن فكرة الشروط وتوافرها في العلماء لتضفي عليهم هالة موهومة من القداسة والتبجيل مما يرفعهم عن المحاسبة والنقد والانتقاد...»^(١).

وينتقد نضال الصالح الدعوة إلى منهج السلف الصالح لاسيما القرون المفضلة والسير على آثارهم فيقول : «وكان الناس بعدهم تولد وتعيش وتموت بدون عقل وبدون فكر وبدون فقه ، وأصبح الفكر المعاصر هو فقط تكراراً لأقوال وأفعال السلف وفكر السلف...»^(٢).

ويقول : «لقد تحول رجال الدين إلى طبقة من الكهنوت تدعي امتلاك الحقيقة الإلهية ، والحقيقة المطلقة عن الإسلام الواحد الوحيد ، وهي جاهزة دائما لتجهيل الخصوم وتكفيرهم إذا لزم الأمر ، ولا تقبل من الخلاف في الرأي إلا ما كان في الجزئيات البسيطة»^(٣).

(١) التأثير المسيحي في تفسير القرآن ص ٢٢.

(٢) هموم مسلم ص ١٢.

(٣) هموم مسلم ص ١٧ ، والمأزق في الفكر الديني ص ١٧٧-١٧٨.

ويجيز نضال الصالح لنفسه باعتباره مسلماً عربياً لديه قدرة عقلية ودرجة من العلم إعطاءها القدرة على الفحص والتمحيص والتساؤل والتشكك والبحث عن العلل والحلول ... ويقرر بأن هذا ليس فريداً أو غريباً فكثير من رجال الفكر الديني سواء من السلف أو الخلف لم يكونوا أصلاً من أهل الاختصاص، فمنهم من كان حرفياً أو طبيباً أو مهندساً أو غيره^(١).

وقد خاض نضال الصالح في معاني النصوص الشرعية بجرأة عجيبة، ووقع في جهالات كثيرة وطروحات غريبة، وآراء شاذة.

إن هذا الصنف من الناس يعيش ثقافة مشوشة وأزمات مستوردة، فهم قرأوا في التاريخ الأوروبي صراع المفكرين ضد سلطة الكنيسة وقساوستها وما قام به أمثال توماس أكويناس وكالفين ومارتن لوتر من ثورات لتخليص دينهم من بعض الأمور التي أدخلت فيه، ومن تعسف الكنيسة ورجالاتها في تفسيرهم لنصوص كتابهم المقدس، وادعائهم احتكار الحقيقة، ووقوفهم ضد كثير من الحقائق العلمية، مما سبب الثورة عليهم وظهور ما سمي بحركة الإصلاح الديني، التي كان من مبادئها الدعوة إلى تساوي الناس في النظر في النصوص المقدسة عندهم وتفسيرها^(٢). لقد جعل كثير من دعاة إعادة قراءة النص الشرعي مقام علماء الإسلام الداعين إلى ضبط عملية الاستنباط والاجتهاد والفهم للنص الشرعي على وفق أسس سليمة تضمن أهلية القارئ للنص والمجتهد للخروج برؤية مطردة صحيحة متناسقة مع قواعد الشرع ومقاصده ودلائله، جعلوا ذلك مثل ما يقوم به القساوسة من محاولة احتكار الحقيقة، ومصادرة

(١) انظر: هموم مسلم ص ٦-٧.

(٢) انظر: جذور أزمة المثقف في الوطن العربي ص ١٠٦.

الآراء الصحيحة وتفردهم بتفسير معاني كتابهم المقدس، والدفاع عن التناقضات الظاهرة فيه.

ولهذا نادوا بتهميش مكانة العلماء، وجعلوا حق الاجتهاد متاحا لكل أحد ما دام يفهم الخطاب بحجة ألا كهنوتية في الإسلام، ولا سلطة دينية تمنع أحداً من تفسير النصوص بحسب ما يفهمه كل شخص، وأنه ليس هناك حقيقة مطلقة ولا مرجعية معيارية يعرف بها الحق من الباطل، بل الحقيقة نسبية ومتغيرة، والنص يحتمل جميع الأفهام، وكل القراءات.

ومن عجائب تلك الشرذمة التي قزمت جهود العلماء واتهمت نواياهم، وسخرت من أفهامهم، ووصفتهم بسدنة التراث وعبيد النصوص والمتكلسين والإكليروس وغير ذلك، أنا نجدهم يقفون منبهرين مشدوهين خاضعين متصنمين أمام مخرجات العقول الأوروبية ومناهج البحث الغربية، وقد نادى العفيف الأخضر بمفهوم جديد للراسخين في العلم فقال: «أما الراسخون في العلم اليوم فهم أحصائيو تاريخ الأديان المقارن، والسسيولوجيا الدينية، وعلم النفس، والهرمنيوطيقا (علم التأويل)، والأنثروبولوجيا، والألسنية، وطبعاً النحو والبلاغة»^(١).

وعلى هذا فلا اعتبار عنده للعالم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ولا لعلم أصول الفقه، ولا مصطلح الحديث ولا علوم القرآن، ولا غير ذلك من العلوم الشرعية.

يقول هاشم صالح: «ينبغي علينا أن ننزع المشروعية عن طبقة العلماء التقليديين الذين يحتكرون تفسير القرآن، أي كبار الفقهاء ورجال الدين

الإسلامي، فالمجتهدون الجدد في الإسلام من أمثال عبد المجيد الشرفي وسواه ينبغي عليهم أن يحطموا الجدار الكهنوتي، جدار الكلام الرسمي المأذون عن الدين..»^(١).

والحق أن كلامهم اشتمل على تلبيسات ومغالطات كثيرة، وقياسات فاسدة يمكن الرد عليها بما يلي:

(١) إن الاجتهاد في فهم كل نص لا يستطيعه كل أحد، وليس مجرد فهم لغة الخطاب كافياً في تأهل الشخص لذلك، بل إن هناك أموراً يجب توفرها فيمن يتصدر للاجتهاد، منها: إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها من كتاب وسنة وإجماع، واستصحاب وقياس.. ومعرفته بالناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمنطوق والمفهوم، والمحكم والمتشابه، وكذا معرفته بما يصلح للاحتجاج من الأحاديث، إضافة إلى القدر اللازم لفهم الكلام من النحو واللغة^(٢).

فدعوى أولئك القوم أن مجرد معرفة لغة الخطاب كافية للاجتهاد أمر باطل عقلاً وشرعاً، ولذا نراهم وقعوا في تناقضات وافتراءات، وتكلموا في أمور يدرك صغار طلبة العلم فسادها ومصادمتها للدلائل الشرعية.

(٢) إن الله تعالى أمر عامة الناس أن يرجعوا إلى أهل العلم ويسألوا أهل الذكر عما لا يعلمونه، كما قال تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، فلم يجعل الله تعالى مراتب الناس متساوية، ولا قدراتهم متحدة. والزعم بأن من حق كل أحد أن يجتهد في فهم النص، ولو لم يتأهل لذلك يهد

(١) الإسلام والانغلاق اللاهوتي ص ٣١٤.

(٢) انظر: مذكرة في أصول الفقه ص ٣١١-٣١٢، المستصفى للغزالي ٢/٣٥٠-٣٥٤.

لترؤس أهل الجهل ودعاة الهوى ، وهذا من أسباب الضلال والهلاك ، كما في حديث عبدالله ابن عمر رضي الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ، ينتزعه من العباد ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً ، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا)^(١).

(٣) إن هناك فروقاً بين واقع الكهنوت النصراني ومقام العالم في الإسلام ، فالكنيسة وكهانها وقساوستها منعوا الناس من تفسير كتابهم المقدس ، واحتكروا فهمه ، وناهضوا الحقائق العلمية المخالفة لمضامين كتبهم وتعاليمهم ، ووقفوا حجر عثرة أمام التقدم العلمي ، ونصبوا أنفسهم وسطاء بين الله وخلقهم في عبادات الناس وتوبتهم ، إضافة لما يبتزونه من أموال باسم الدين ، وما يمارسونه من رذيلة داخل أديرتهم مع تظاهرهم بالرهبة ، وغير ذلك من الأمور التي جعلت الناس يلفظونهم ويتنكرون للدين الذي يتدثرون به.

أما في الإسلام فإن العلم الشرعي ليس حكراً على أحد ، بل هو متاح لكل الناس ، ومرغب فيه ، وقد رفع الله تعالى درجات أهله كما قال عز وجل : ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة : ١١] ، وليس في الكتاب والسنة علم مكتوم ، ولا تعاليم سرية ، ولا رموز ولا ألغاز ولا تناقضات ، ولا يوجد في مضامين الكتاب والسنة ما يناقض العقول الصحيحة ولا الحقائق العلمية.

وإذا كان العالم الشرعي في الإسلام له مكانته حيث إنه يحمل ميراث النبوة ، فليس لديه علم إلهي مخصوص لا يعلمه أحد ، ولم يمنح أي حق في أن يكون

(١) رواه البخاري برقم (١٠٠) ، ومسلم برقم (٦٧٩٦).

واسطة بين الله تعالى وخلقه في عباداتهم وتوباتهم، والعالم في الإسلام لا يتبوأ مكانته الشرعية بمقتضى نسبه، ولا بحصوله على منصب ورثه، وإنما بما اكتسبه من العلم الراسخ، وما عنده من العمل والخشية لله تعالى التي تمنعه من قول الباطل أو السكوت عن الحق كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]، والإسلام كما يعطي العالم مكانته، ويجعل له حقوقاً، فإنه يحمله مسؤوليات ويطلبه بواجبات هذه المكانة، والتي من أهمها تبليغ الدين وعدم كتمان الحق، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَأَهْدَىٰ مِنْ بَيِّنَتِهِ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّائِعُونَ﴾ [١] إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ [البقرة: ١٥٩-١٦٠].

(٤) إن الإسلام كما أمر العلماء بتبليغ الدين وتعليمه للناس، فإنه حرم على الجاهل والعامّة أن يتكلموا في دين الله، وأن يحرموا ويحللوا بغير علم، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، والآيات في ذلك كثيرة.

فلا يعتد بخلاف العوام وأشباههم في المسائل الشرعية؛ لأن الاجتهاد في تلك المسائل من اختصاص علماء الشرع الذين أحاطوا بنصوص الشريعة،

واستوعبوا آليات فهمها والاستنباط منها، يقول ابن قدامة رحمته الله: «ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم، كأهل الكلام واللغة والنحو ودقائق الحساب فهو كالعامي لا يعتد بخلافه، فإن كل أحد عامي بالنسبة إلى ما لم يحصل علمه وإن حصل علماً سواه»^(١).

ويقول ابن عبد البر عن الفلاسفة: «لا يعدون عند الجميع في جميع الأمصار في طبقات العلماء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه، ويتفاضلون في الإتيان والميز والفهم»^(٢).

فالإسلام كما يفسح مجال الاجتهاد لأهله، ويجعل المجتهد مأجوراً ومعذوراً إن أخطأ، فإنه يؤثم من يخوض في دين الله بلا علم، ويمنع من يتكلم في الشرع بلا بصيرة، ويذم من يجتهد بلا تأهل؛ لأن من يتكلم في دين الله بلا علم يفسد على الناس أديانهم، وضرره أكثر من المتطبيب الذي يفسد على الناس أبدانهم.. (٥) إن وجود علماء السوء والضلال لا يمنع من وجود العلماء الصادقين الراسخين، فلا يصح التشويش بعلماء السوء على مكانة العلماء الراسخين المخلصين الذين أمر الله تعالى بسؤالهم ورد الأمور إليهم، كما قال تعالى: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» [النساء: ٨٣].

وإذا كان الإسلام يعلي مكانة العلماء ويوجه الناس إلى سؤالهم والصدور عنهم، فإن ذلك لا يعني عصمة كل واحد منهم عن الخطأ، وإنما العصمة في إجماعهم؛ لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، وأما أفرادهم فقد يخطئ الواحد منهم فلا يتابع على خطئه، فكل من قال قولاً يخالف الكتاب والسنة فقلوه

(١) روضة الناظر ص ١٢٠.

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٩٤٢/٢.

مردود عليه، ومنطق الجميع: «كل يؤخذ من قوله ويرد إلا رسول الله ﷺ»، وليس في الإسلام عالم يوجب على الناس اتباع كل أقواله واجتهاداته، ومن المعلوم أن هناك فرقاً بين اجتهاد العالم الذي قد يصيب ويخطئ، ومنطوق النص الشرعي الصريح، الذي يجب اتباعه لعدم إمكان ورود الخطأ والهوى عليه.

كما أن حفظ مكانة العلماء، والإشادة بجهودهم، واحترام آرائهم لا يعني بحال إغلاق باب الاجتهاد والتوقف عن استنباط أحكام النوازل كما لا يلغي قيمة العقل في فهم النص وتنزيله على الواقع، فالواجب الاستفادة من اجتهادات العلماء، وتوظيف أقوالهم في فهم النصوص الشرعية، وعدم التنكر أو الاستكبار عما خلفوه لنا من مخزون عظيم في بيان معاني نصوص الكتاب والسنة، وما استنبطوه من أحكام فقهية.

والمقصود أن تلك القراءات المعاصرة المنحرفة جرأت كثيراً من الكتاب على انتهاك مكانة العلماء والخط من قدرهم واتهام نياتهم، والحث على عدم اتباعهم، بغية التمهيد لانتهاك حرمة الشرع، والعبث بنصوصه، وتحريف دلائله.

الفصل السادس:

استهداف النص القرآني في الفكر العربي المعاصر

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التشكيك في ثبوت النص القرآني وسلامته
تدوينه.

المبحث الثاني: القول بتاريخية مضامين النص القرآني.

المبحث الأول

التشكيك في حفظ النص القرآني وسلامة تدوينه

رغم أن حفظ النص القرآني وقطعية ثبوته من الأمور المسلمة عند عموم المسلمين الذين يؤمنون أن الله تعالى قد تكفل بحفظه كما قال عز وجل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، إلا أن الملاحدة والزائعين قد اجتهدوا في تتبع المتشابه للتشكيك في صحة ثبوت النص القرآني. والزعم بوجود أخطاء في تدوينه ودخول الزيادة والنقص عليه، وجعلوا من أسباب ذلك الخلافات السياسية والطائفية، منادين في هذا السياق بضرورة مراجعة ما جعله المسلمون من المسلمات في دينهم وتراثهم من القول بقطعية النص القرآني وتواتره وحفظه من التغيير والتبديل والزيادة والنقصان.

يقول طه عبد الرحمن في معرض كلامه عن منهج أولئك: «يصبح النص القرآني نصاً غير مكتمل؛ إذ إنه لا يرفع احتمال وجود نقص فيه يتمثل في حذف كلام منسوب إلى المصدر الإلهي عند التدوين أو عند وضع المصاحف كما أنه لا يرفع احتمال وجود زيادة فيه تتمثل في إضافة كلام منسوب إلى مصدر غير إلهي، كلام قد يخدم مصلحة هذه الفئة أو تلك، مقويا مركزها أو مشرعاً سلطتها»^(١).

وينقل في هذا الصدد عن طيب تيزيني قوله: «فإننا في الاختراق الحالي نواجه المسألة من حيث هي مسألة حول تمامية المتن القرآني، وكما هو مبين فإن إجماعاً على هذه التمامية يغدو، والحال كذلك، أمراً خارج المصادقية التاريخية التوثيقية»^(٢).

(١) روح الحداثة ص ١٨١.

(٢) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة طيب تيزيني ص ٤٠٥، وأيضاً انظر: ص ٦٥،

ويعد محمد أركون من أبرز المعاصرين المشككين في تدوين القرآن الكريم والوثوق بنصه ، وقد عرض لذلك في عدد من كتبه وبأساليب ملتوية ومتنوعة مشتملة على كثير من الأغاليط والجهالة ، فهو يفرق بين ما يعبر عنه بالحالة الشفهية ، ويطلق عليها «الخطاب النبوي» ، وهي التي - بزعمه - ضاعت إلى الأبد ، وبين حالة الكتابة للنص الذي كان له تاريخ شفهي قبل أن يسجل كتابة ، هذا النص الذي ينعته أركون بـ"النص الرسمي المغلق" أي المصحف وهو ما يسميه أحيانا بالمصحف العثماني أو المدونة الرسمية^(١).

ويقول أركون : «بما أن بعض المواد أو الوثائق الأساسية والضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة ، فإنه ينبغي علينا أن نعترف بأن أية إعادة قراءة لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية»^(٢).

ويقرر أركون بأنه : «في أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي إلى التراث الكتابي تضيع أشياء ، أو تحور أشياء ، أو تضاف بعض الأشياء ؛ لأن كل ذلك يعتمد على الذاكرة البشرية ، وهي ليست معصومة إلا في نظر المؤمنين التقليديين الذين يصدقون كل شيء»^(٣).

وعن روح الحداثة ص ١٨١.

(١) انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص ١٣٤-١٣٥ ، والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص ٣٨.

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون ص ١٠٦.

(٣) قضايا في نقد العقل الديني ص ٢٣٢ ، وانظر: الهوامل والشوامل لأركون ص ١٤٧.

ولقد عمل أركون على نزع القداسة عن القرآن الكريم حتى أنه لا يسميه بهذا الاسم لأن كلمة "قرآن" كما يذكر «مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، ومن ثم فلا يمكن استخدامها مصطلحاً فعالاً من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي»^(١).

ويبلغ به الزيغ والإسفاف إلى الطعن في نظم القرآن ومحتواه فيقول: «فإن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، ووفرة إيجاءاته الأسطورية، والتاريخية، والجغرافية، والدينية، وكذلك بتكراره، وانعدام ترابطه..»^(٢).

ويقول أركون: «ينبغي أولاً إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً، هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا، سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر.

المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضاً محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثنائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخراً. يفيدنا في ذلك سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند وزيدية اليمن أو علوية المغرب يوجد هناك في تلك المكتبات القصية وثنائق نائمة متمنعة، مقفل عليها بالرتاج، الشيء

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص ١٩٩-٢٠٠.

(٢) القرآن الكريم والقراءة الحداثية ص ٥٤.

الوحيد الذي يعزينا في عدم إمكانية الوصول إليها الآن هو معرفتنا بأنها محروسة جيداً.

هكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص الذي يتبعه فيما بعد وكما حدث للأناجيل والتوراة إعادة قراءة سيميائية ألسنية للنص القرآني.

إن المنهج الألسني رغم غلاظته وثقل أسلوبه يمكنه أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص. علاقة منغرس منذ الطفولة. عندها نستطيع إقامة علائق طبيعية تمكننا من دراستها والتأمل فيها بحرية. إن قراءة كهذه للقرآن تبدى اليوم عملاً شديداً الأهمية، ولكن للأسف فإنه ينقصنا العدد الكافي من العمال الباحثين^(١).

ويقرر بأن «القرآن ليس إلا نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفواردة الغزيرة، كالتوراة والأناجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية»^(٢).

هكذا يكشف أركون عن ضرورة نقد النص القرآني كما نقدت التوراة والإنجيل، ويحرض على الخروج على ما يعتقده المسلمون من وثوق بهذا النص.

ويحاول أركون تطبيق هذا المنهج التشكيكي في قراءته لبعض الآيات والسور مستفيداً من دراسات المستشرقين بهذا الخصوص.

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢٩٠-٢٩١، وانظر: القرآن من التفسير الموروث إلى

تحليل الخطاب الديني ص ٣٨.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص ٣٥-٣٦.

ومن ذلك ما ذكره في قراءته لسورة الكهف حيث تكلم عن قصة الكهف فقال: «وكما نقل إلينا، يبدو أن نص الحكاية هذه قد تعرض لتحويرات أو لتغييرات، كان رجيس بلاشير قد كشف بوضوح بواسطة التنضيد الطباعي عن نسختين متوازيتين للآيات من ٩ إلى ١٦ أيضا إلى ذلك أن الآية ٢٥ تجد مكانتها بالأحرى بعد الآية ١١ لولا أنها تنتهي بالقافية "عا" هذا في حين أن مجمل الحكاية تشتمل على آيات مقفاة بـ "دا" وقد كشفوا في هذه الآية ذاتها عن شذوذ لغوي هو كلمة "سنين" الواردة بعد عبارة "ثلاث مئة" بدلا من سنة: «وَلْيُثَوِّا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا»، وهذا ما يجعلنا "نفترض العديد من الفرضيات حول شروط أو ظروف تثبيت النص" كما يقول بلاشير^(١).

ويتساءل هاشم صالح -ريبب أركون ومترجم كتبه - قائلاً: «إلى متى سيظل المسلمون يقمعون بالعنف والقوة والتهديد والتكفير كل من تسول له نفسه أن يطبق نفس المنهج التاريخي النقدي على القرآن؟.. لقد ابتدأت الشكوك تظهر حول أطروحة الكتاب الهابط من السماء بقضه وقضيضه، ابتدأت تنتشر في أوساط المثقفين المسلمين أكثر مما يريد أن يعترف به الإسلام الرسمي»^(٢).

وقد سار البشير المشري على نفس منهج أركون التشكيكي في القرآن الكريم، واقتبس شبهاته^(٣).

(١) القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص ١٤٨.

(٢) الإسلام والانغلاق اللاهوتي ص ٧٦.

(٣) انظر: كتابه الموروث وأثره في التشريع الإسلامي ص ١٦-١٩.

ومن أسهم في التشكيك في حفظ القرآن الكريم الجابري فقد قال في كتابه مدخل إلى القرآن الكريم: «ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه، زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين»^(١).

ويقول نادر حمامي: «فالقرآن يمثل الرسالة الشفوية، أما المصحف فيمثل النص المكتوب الذي جمع بعد وفاة النبي ﷺ فخضع تبعاً لذلك لظروف تاريخية وسياسية بالغة التعقيد، كما أن أخبار التدوين تحوم حولها الكثير من نقاط الاستفهام...»^(٢).

ويستعرض نضال الصالح هذه القضية مثيراً مسألة كون ألفاظ القرآن من صياغة النبي ﷺ^(٣) وزاعماً بأن سبب عدم أمر النبي ﷺ بجمع القرآن الكريم في حياته؛ أنه: «أراد أن يترك للمسلمين رسالة بأن النص القرآني ليس قالبا متحجراً يجب التوقع داخل حرفيته، وإنما هو نص مرن يستطيع أن يغير منظوقه مع تغير الأحداث والوقائع وحسب ظروف معيشة الناس وأحوالهم...»

وإن إصرار الفكر الديني على إبقاء النص القرآني نصاً متحجراً، ما هو إلا محاولة لتسييسه لمصالح السلطة الدينية وحليفاتها الدنيوية الكليانية المتسلطة»^(٤).

ويقرر نضال متابعة لأركون بأن القرآن الكريم حالما نطق به النبي ﷺ أصبح نصاً بشرياً أرضياً خاضعاً لقوانين اللغة التي نطق بها.

(١) مدخل إلى القرآن الكريم ص ٢١٠.

(٢) إسلام الفقهاء ص ٥٢-٥٣.

(٣) انظر: المأزق في الفكر الديني ص ١٦-١٧.

(٤) المرجع السابق ص ٤٠-٤١.

ويضيف قائلاً: «كما أنه بصفته تلك ومهما كان الحرص شديداً من قبل البشر على الالتزام بحرفية نصه، فإن إمكانية الوقوع في الخطأ أثناء النسخ والجمع واردة، ولا ضير في ذلك على النص إذا ما فتحنا عقولنا عليه وأخرجناه من القالب المتحجر الذي وضعه علماء الفكر الديني فيه.

إن قراءة أمينة وغير متحيزة لبعض نصوصه ترينا أن أخطاء لغوية قد وقعت أثناء النسخ والجمع، هذه الأخطاء بشرية، وليس بالأمر الصحي أبداً أن نحاول الالتفاف عليها أو تبريرها بكل الوسائل تحت مقولة أن النص إلهي والله لا يخطئ. الله لم يخطئ ولكن الذين أخطئوا هم البشر الذين قاموا بكتابته ونسخه وتسجيله»^(١).

ثم بدأ يستعرض بعض الآيات التي يرى وقوع أخطاء لغوية فيها، وهي في الحقيقة تكشف عن جهله وهواه.

وممن شكك في حفظ القرآن الكريم المستشار المصري محمد العشماوي، حيث زعم أن في القرآن الكريم تحريفات وأخطاء لغوية ونحوية موظفاً في هذا السياق مسألة تعدد الأحرف والقراءات، وكتابة المصحف، ومحتجاً ببعض الروايات غير الثابتة، ومستشهداً بكلمات يرى أن رسمها يخالف لقواعد اللغة والنحو...، في أمور أجاب عنها العلماء، وبينوا وجهها الصحيح، وردوا فيها على شبه الملاحدة وأهل الأهواء^(٢).

ونجد هذا المنهج التشكيكي ظاهراً أيضاً عند عبد المجيد الشرفي، الذي تابع أركون على فكرة أن القرآن لا يطلق إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول

(١) انظر: المأزق في الفكر الديني ص ٥١.

(٢) انظر: افتراءات العشماوي للدكتور أحمد الجنابي ص ٦٩-٨٢.

إلى صحابته، أما ما دُوِّن وكتب بعد ذلك فلا يسمى قرآنًا، وإنما هو مدونة بقرار سياسي لا يشملها الحفظ الذي وعد الله تعالى به^(١). وقد عمل الشرقي على ترسيخ هذا المنهج التشكيكي في النص القرآني بين أتباعه وتلاميذه، ومن ذلك قول بسام الجمل: «واعتقد أغلب علماء القرآن السنيين أن ما جمع من القرآن هو الوحي برمته لم يضع منه شيء ولم يزد فيه بأي حال من الأحوال، وهذا الموقف تناقضه أخبار أخرى مضمنة في المصادر السنية نفسها "مثل قول عائشة رضي الله عنها في سورة الأحزاب" ويستدعي ذلك كله إعادة النظر في حقيقة الوحي وتاريخ المصحف.

ولعلنا لا نخطئ السبيل حيث نقول أن جمع القرآن لم ينجز في ضوء ضوابط معرفية ومنهجية دقيقة...»^(٢).

ويرى نصر حامد أبوزيد أن القرآن «لم ينج من آثار عمليات المحو والإثبات»^(٣)، وأن القول بأن الله تعالى هو الحافظ لكتابه يعد مضاداً للإسلام ذاته^(٤).

ويقرر بأن النصوص الدينية نصوص «بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها»^(٥).

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص ٤٩-٥٢.

(٢) الإسلام السني ص ٨٤ وانظر: إشارة بلقيس الرزقي إلى جمع القرآن وتدوينه في "الإسلام في المدينة ص ٨".

(٣) انظر: الخطاب والتأويل لأبي زيد ص ١٣٦.

(٤) انظر: النص السلطة الحقيقية لأبي زيد ص ٧٠.

(٥) نقد الخطاب الديني ص ٢٠٩.

ويقول نصر حامد أبوزيد: «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً»^(١).

وفي سبيل أنسنة القرآن الكريم وقطع صلته بقائله وهو الله تعالى، سعى نصر حامد أبوزيد إلى نزع صيغ القداسة عن القرآن الكريم، وذلك بعدم وصفه بصفة "الكريم، المبين، الحكيم، العظيم" ونحو ذلك، وسمى الآيات بالعلامات، وقال بالتعلق النصي في القرآن الكريم، أي: أنه نص مشكل من معتقدات، وثقافات وأدبيات أخرى كالتوراة والإنجيل والشعر الجاهلي^(٢).

وهناك أسماء أخرى أسهمت في هذا الاتجاه التشكيكي في حفظ القرآن الكريم، وادعت عدم سلامته من التحريف والتزوير والأخطاء^(٣).

الرد على دعوى تحريف القرآن:

من المعلوم أن ما أثاره هؤلاء من تشكيكات في حفظ كتاب الله تعالى لا يمكن أن يقبلها مسلم، وهي في جملتها موروثه عن الزنادقة وغلاة الرافضة وبعض

(١) نقد الخطاب الديني ص ١٠٦.

(٢) انظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر للريسوني ص ٢٧٠-٢٧٢، وانظر:

مفهوم النص لأبي زيد ص ٣٨.

(٣) من تلك الأسماء: طه حسين، ومصطفى مندور، وسيد القمني، والصادق النيهوم،

ومحمد شحرور، وحسن حنفي، ورشيد الخيون، وفتحي القاسمي، ونائلة السليني،

وخالد السعيداني، ورمضان بن رمضان، وكامل النجار.. وغيرهم.

انظر: العلمانيون والقرآن الكريم للطعان ص ٧٩٦-٧٩٧، قراءة منهجية للإسلام لكامل

النجار ص ١٠٩-١١٥

المستشرقين، ولعلنا نلخص الرد عليهم فيما أثاروه من تشكيكات في حفظ القرآن الكريم بما يلي:

أولاً: أن الله تبارك وتعالى قد أنزل كتابه، وتعهد بحفظه من الزيادة والنقص والتحريف والتبديل والتغيير، وهذا الحفظ شامل لحفظه قبل نزوله، وأثناء نزوله، وبعد نزوله، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿١٦﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ [الواقعة: ٧٧-٧٨]، وقال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ﴿١٧﴾ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١-٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ ﴿١٨﴾ [الإسراء: ١٠٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب لا على المصاحف كما في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (إن ربي قال لي: أن قم في قريش فأنذرهم، فقلت: أي رب إذا يثلغوا رأسي - أي: يشدخوا - فقال: إني مبتليك ومبتل بك، ومنزل عليك كتاباً لا يغسله الماء تقرأه نائماً ويقظاناً، فابعث جنداً، أبعث مثليهم وقاتل بمن أطاعك من عصاك، وأنفق أنفق عليك)^(١). فأخبر أن كتابه لا يحتاج في حفظه إلى صحيفة تغسل بالماء، بل يقرأه في كل حال، كما في نعت أمته: "أناجيلهم في صدورهم"، بخلاف أهل الكتاب الذين لا يحفظونه إلا في الكتب، ولا يقرأونه كله إلا نظراً لا عن ظهر قلب»^(٢).

وإذا كان هذا القرآن محفوظاً بحفظ الله له فلا يجوز أن يقال بتحريفه ولا بافتراء شيء منه كما قال عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ

(١) رواه مسلم، بنحوه برقم (٧٢٠٧).

(٢) مجموع الفتاوى ٤٠٠/١٣.

اللَّهُ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿يونس: ٣٧﴾، وقال تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢].

ولو صح افتراض وقوع التحريف فيه وعدم الوثوق بنقله لما جاز التحدي به، ولا وقع الإعجاز به ولا كان مهيمناً على غيره، ولا لزم التحاكم إليه، ولا كان هدى ولا موعظة ولا مرجعاً للمؤمنين.. وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، أي: إلى كتاب الله عز وجل وإلى سنة رسوله ﷺ ووصفه تعالى بأنه: ﴿يَتَّبِعُنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وغير ذلك من الآيات الدالة على حفظ هذا الكتاب وحراسته ووقوع التحدي به ووجوب الرجوع إليه والعمل والاهتداء به^(١).

أفيري أولئك المنحرفون الزاعمون وقوع التحريف في كتاب الله تعالى أن هذا القرآن الذي جاء في الآيات الحديث عن حفظه والتحدي به ووجوب التحاكم إليه والاهتداء به، أنه قرآن آخر لا زال محفوظاً عند الله تعالى غير الذي بأيدي

(١) انظر: الانتصار للقرآن للباقلاني ١/٥٣-٥٥، المصاحف المنسوبة للصحابة رضي الله عنهم.

المسلمين، أم أنه قرآن ذهب وانتهى بموت الرسول ﷺ، وأن هذا المكتوب الذي بين أيدينا شيء آخر.

إن هذه الافتراضات تحمل تكديماً للنصوص القطعية المتضمنة إطلاق القول بالحفظ لهذا القرآن والتحدي به والتحاكم إليه، دون قصر ذلك على زمان ولا مكان، ولا حال. والتشكيك بحفظ القرآن يلزم عليه التكذيب بهذه الآيات السابقة، والارتباب بالإسلام كله ثم الطعن في مصدره الأول.

لقد فات هؤلاء المرتابين والمريين، ونسوا وتناسوا أن تشكيكهم في كتابة المصحف، وطعنهم فيه وتفريقهم بين الشفوي والكتابي، لا يحقق لهم ما أرادوا من زعزعة ثقة الناس بنقل هذا القرآن؛ لأن المسلمين قد حفظوا هذا القرآن في صدورهم، ونقلوه بالأسانيد المتواترة عن الرسول ﷺ جيلاً بعد جيل، بلا زيادة ولا نقصان، وهذا أمر مقطوع به وثابت في عقائد المسلمين، ووجود المشككين والملحدين والممتريين في هذا القرآن لا يغير شيئاً من الحقيقة.. وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَتَصْفِيَّ إِلَيْهِ أَفِيدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلَيَرَّضُوهُ وَلَيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُّقْتَرِفُونَ﴾ أَفَغَيْرَ اللَّهِ ابْتِغَى حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿١١٣﴾ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٣-١١٥].

ثانياً: أن من الباطل الطعن فيما فعله عثمان بن عفان رضي الله عنه من جمع الناس على مصحف واحد "المصحف الإمام" وإحراقه ما عداه؛ لأن ذلك الفعل مما حمد له، وأجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم، وقد حكى إجماعهم غير واحد من أهل العلم، كأبي عبيد (٢٢٤هـ)، وابن جرير (٣١٠هـ)، والآجري

(٣٦٠هـ)، والأزهري (٣٧٠هـ)، والخطابي (٣٨٨هـ)، والباقلاني (٤٠٣هـ)، ومكي بن أبي طالب (٤٣٧هـ)، والبيهقي (٤٥٨هـ)، وابن عبد البر (٤٦٣هـ)، وابن تيمية (٧٢٨هـ)، وابن القيم (٧٥١هـ)، وابن كثير (٧٧٤هـ)، وابن الجزري (٨٣٣هـ)، وغيرهم^(١).

فما فعله ﷺ كان دافعة الإسهام في حفظ القرآن والشفقة والرأفة بالمسلمين لئلا يقع بينهم نزاع وشقاق وفتنة في الدين واختلاف في هذا القرآن.

وقد نقل الزركشي عن الحارث المحاسبى ثناءه على ما فعله عثمان رضي الله عنه من جمع الناس على قراءة واحدة، قال: «ولقد وفق لأمر عظيم، ورفع الاختلاف، وجمع الكلمة، وأراح الأمة، وأما تعلق الروافض بأن عثمان أحرق المصاحف فإنه جهل منهم وعمى، فإن هذا من فضائله وعلمه، فإنه أصلح، ولمّ الشعث، وكان ذلك واجباً عليه، ولو تركه لعصى، لما فيه من التضييع، وحاشاه من ذلك»^(٢).

ثالثاً: أن ما ذكره المشككون في حفظ القرآن من شبه في هذا المجال كلها قد أجاب عنها العلماء السابقون.

وبالنظر في شبه هؤلاء المشككين في حفظ القرآن الكريم يعلم أن عامتها ترجع إلى ما ذكره العلماء، - وخاصة السيوطي في الإتيقان - من آثار في نسخ بعض الآيات، فجعلوا ما نسخت تلاوته ورفعت دليلاً على وقوع النقص الذي يتعارض مع حفظ الله تعالى لكتابه.

(١) انظر: المصاحف المنسوبة للصحابة رضي الله عنهم ص ٣٤٥-٣٥٢.

(٢) البرهان للزركشي ص ٢٣٩-٢٤٠.

ويمكن الإجابة عن أشهر ما ذكره من شبه في ذلك بما يلي :

(١) ما جاء عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : (لقد نزلت آية الرجم ، ورضاعة الكبير عشراً ، ولقد كان في صحيفة تحت سريري ، فلما مات رسول الله ، وتشاغلنا بموته دخل داجن فأكلها)^(١).

فهذا الخبر ضعفه جماعة من أهل العلم ، بل قال الجوزقاني : «هذا حديث باطل»^(٢) ، وقال ابن حزم : «إن حديث الداجن إفك وكذب وفرية»^(٣) ، وقال القرطبي : إنه «من تأليف الملاحدة والروافض»^(٤).

كما شكك في صحة هذا الخبر الباقلاني ، وقرر بأنه على فرض ثبوته يكون من المنسوخ ، كما يدل على ذلك جعل تلك الصحيفة تحت السرير وهو دليل «على قلة الحفظ له والاحتراز والاعتناء بحياطته ؛ لأن عاداتهم في الثابت الباقي الرسم صيانتهم وجمعه وحراسته دون طرحه في الظهور تحت الأسرة والرجل ، وبحيث لا يؤمن عليه ، فأما إذا نسخ وسقط فرضه جاز ترك حفظه والاعتناء به ، وجعل ما يكتب فيه ظهوراً ينتفع به ، ويشبتون فيها ما يريدون ، وقولها : (فدخل داجن الحي فأكله) لا يدل على أنه لم يكن عند أحد غيرها لم يأكله من عنده شيء»^(٥).

فعلى فرض صحة الأثر لا حجة فيه على عدم حفظ القرآن ، بل هو دليل على أنها من المنسوخ ، إذ غير المنسوخ قد تكفل الله تعالى بحفظه ولا يمكن أن

(١) رواه ابن ماجه ١٩٤٤ ، وغيره .

(٢) الأباطيل والمناكير حديث : (٥٤١) ١٨٤/٢ .

(٣) الإحكام ٧٨/٤ .

(٤) تفسير القرطبي ، مقدمة تفسيره لسورة الأحزاب .

(٥) الانتصار للقرآن ٤٠٩/١ .

تكون آيات غير منسوخة لا يحفظها أحد من الصحابة، ولا توجد إلا في صحيفة مأكولة. وقد علق ابن حزم على ذلك وبين أن تلك الآيات ليست مما يثبت في القرآن، وقال: «لا يختلف مسلمان في أن الله تعالى افترض التبليغ على رسوله ﷺ، وأنه عليه الصلاة والسلام قد بلغ كما أمر. قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، ...فصح أن الآيات التي ذهبت لو أمر رسول الله ﷺ بتبليغها لبلغها، ولو بلغها لحفظت، ولو حفظت ما ضرها موته، كما لم يضر موته عليه السلام كل ما بلغ فقط من القرآن، وإن كان عليه السلام لم يبلغ، أو بلغه فأنسيه هو والناس، أو لم ينسوه لكن لم يأمر عليه السلام أن يكتب في القرآن فهو منسوخ بيقين من عند الله تعالى، لا يحل أن يضاف إلى القرآن»^(١).

(٢) أثر عائشة رضي الله عنها قالت: (كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمان النبي ﷺ مئتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على ما هو الآن)^(٢). وهذا لا يصح؛ لأن في سنده ابن لهيعة وهو ضعيف.

وعلى فرض ثبوته فإنه محمول على نسخ ما زاد عما في المصحف من سورة الأحزاب تلاوة وحكماً ما عدا آية الرجم، فإنها نسخت تلاوتها وبقي حكمها كما في الصحيحين وغيرهما من كتب السنة، قال البيهقي: «آية الرجم حكمها ثابت وتلاوتها منسوخة، وهذا مما لا أعلم فيه خلافاً»^(٣).

(١) المحلى كتاب الحدود ١٢/١٧٧-١٧٨.

(٢) رواه أبو عبيد في فضائل القرآن ١/٣٢٠.

(٣) السنن الكبرى ٨/٣٧٦، وانظر: الإتيان في علوم القرآن مع تحقيق مركز الدراسات القرآنية

(٣) ما جاء عن زر بن حبیش قال : قال لي أبي بن كعب : (كأين تعد سورة الأحزاب ؟ قلت : اثنتين وسبعين آية ، أو ثلاثاً وسبعين آية ، قال : إن كانت لتعدل سورة البقرة. وإن كنا لنقرأ فيها آية الرجم. قلت : وما آية الرجم ؟ قال : «إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم»^(١).

وقد ضعف هذا الأثر قوم وصححه آخرون وقال فيه ابن كثير : «وهذا إسناد حسن وهو يقتضي أنه قد كان فيها قرآن ثم نسخ لفظه وحكمه أيضاً»^(٢).

(٤) قول حذيفة رضي الله عنه في سورة براءة : (ما تقرؤون ربعها)^(٣). وهذا محمول عند علماء الأمة على ما كانت عليه قبل النسخ.

وهكذا في بقية ما استدل به هؤلاء المشككون لا يخرج عن كونه غير صحيح أو أنه من قبيل المنسوخ تلاوته ، وليس فيه دليل على نقص القرآن أو عدم حفظه. والله أعلم.

(٥) ما جاء (من تمسك عبدالله بن مسعود رضي الله عنه بقراءته وكرهته لتحريق عثمان رضي الله عنه المصاحف المخالفة للمصحف الذي جمعه)^(٤).

فهذا راجع إلى قناعته بتمسكه بقراءته التي أخذها عن رسول الله ﷺ ، ولكنه رجع بعد ذلك إلى قراءة الجماعة التي جمعهم عليها عثمان رضي الله عنه ، والدليل على ذلك أن قراءة حمزة وعاصم والكسائي موافقة لما عليه جماعة المسلمين ، وهي قراءة ترجع إلى عبدالله بن مسعود رضي الله عنه .

(١) رواه أحمد برقم (٢١٢٠٧) ، وأبو عبيد في فضائل القرآن ١٤٦/٢ - ١٤٧ ، والحاكم ٤١٥/٢ ، وصححه ووافقه الذهبي.

(٢) تفسير ابن كثير ، تفسير أول سورة الأحزاب.

(٣) رواه الحاكم ٣٣١/٢ ، وصححه ووافقه الذهبي.

(٤) رواه مسلم برقم (٦٣٣٢).

٦) وأما كتابته البسملة في أول سورة التوبة فلا يصح عنه.

٧) وأما عدم كتابته الفاتحة في مصحفه فلا يثبت ، وعلى فرض صحته فإنه لم ير كتابتها في المصحف ، لأن الفاتحة سورة قصيرة ولا يجوز لأحد من المسلمين ترك تعلمها وحفظها ؛ لأنها ركن في الصلاة تبدأ بها القراءة ، ولهذا جاء عنه أنه قال : (لو كتبتها لكتبتها في كل سورة) ، وكتابة القرآن إنما كانت خشية نسيانه أو الزيادة فيه أو النقص ، وهو يرى أن هذا الأمر مأمون بالنسبة لسورة الفاتحة التي يحفظها كل مسلم.

٨) وأما ما جاء من إنكاره كون المعوذتين من القرآن ، فقد ذكر عدد من العلماء أن ذلك لا يصح عنه ، ومن قال بذلك : ابن حزم والنووي والرازي والقاضي عياض وغيرهم^(١).

قال القاضي الباقلاني : «أما دعوى من ادعى أن عبد الله بن مسعود أنكر أن تكون المعوذتان قرآناً منزلاً من عند الله تعالى وجحد ذلك فإنها دعوى تدل على جهل من ظن صحتها وغباوته وشدة بعده عن التحصيل ، وعلى بُهت من عرف حال المعوذتين وحال عبد الله وسائر الصحابة ؛ لأن كل عاقل سليم الحس يعلم أن عبد الله لم يجحد المعوذتين ولا أنكرهما ، ولا دفع أن يكون النبي ﷺ تلاهما على الأمة ، وخبر أنهما منزلتان من عند الله تعالى»^(٢).

وقال : «إن هذه الأخبار مكذوبة على عبد الله بن مسعود ولا أصل لها ، أو محمولة متأولة على ما قلنا دون الجحود والإنكار منه لكونهما قرآناً ، وأنه لا خلاف بين سلف الأمة في كون المعوذتين قرآناً منزلاً وكلاماً لله تعالى»^(٣).

(١) انظر : المصاحف المنسوبة للصحابة ﷺ ص ٣٨٦-٣٩٢.

(٢) الانتصار للقرآن ١/٣٠١.

(٣) المرجع السابق ١/٣٣٠.

ومن العلماء من وجه ما جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه تجاه المعوذتين بما يلي :
 (أ) أنه لم يكتبهما في مصحفه لشهرتهما واستفاضتهما بين الناس فلم يكتبهما كما لم يكتب الفاتحة ؛ لأنه يرى أن الكتابة هي لما يخاف نسيانه أو تحريفه.. وفرق بين عدم الكتابة وإنكار كونهما من القرآن ، فهو رضي الله عنه لم يكتبهما ولكنه لم ينكر كونهما من القرآن.

(ب) اعتقاده أنهما عوذتان أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يتعوذ بهما.

(ج) أنه كان لا يثبت إلا ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإثباته وكتبه ، ولم يجده كتب ذلك ولا سمع أمره به ، أو لم يتواتر عنده ، ولهذا لم يكتبهما.
 قال الحافظ بن كثير : «إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه ، فلعله لم يسمعهما من النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يتواتر عنده ، ثم لعله قد رجع عن قوله ذلك إلى قول الجماعة ، فإن الصحابة رضي الله عنهم كتبوها في المصاحف الأئمة ، ونفذوها إلى سائر الآفاق كذلك ، والله الحمد والمنة»^(١).

وقد يكون السبب في ذلك عدم شهوده رضي الله عنه العرضة الأخيرة للقرآن. والمقصود أن المعوذتين من القرآن الكريم بإجماع المسلمين بنقلهم المتواتر وحفظهم لهما مع سائر سور القرآن جيلاً بعد جيل ، وأن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قد رجع عن رأيه واجتهاده في عدم كتابتهما في المصحف كما يدل على ذلك النقل المتواتر عنه في قراءة عاصم وحزمة والكسائي وخلف والبخاري التي تنتهي إليه وفيها إثبات المعوذتين في موضعهما الذي يقرأه المسلمون^(٢).

(١) تفسير ابن كثير لسورة الفلق.

(٢) انظر : المصاحف المنسوبة للصحابة رضي الله عنهم ص ٣٨٩-٣٩٧.

رابعاً: أن ما أثاره هؤلاء المشككون في كتاب الله من شبه إنما هم فيها مقلدون وعالة على سلفهم من الروافض والمشرقين والفلاسفة الأوروبيين، فالروافض يعتقدون وقوع التحريف في القرآن والنقص منه، وهذا أمر مشهور في كثير من كتبهم، حتى ألف أحدهم كتاباً سماه "فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب"^(١).

والمستشرقون شككوا في سلامة جمعه وكتابه وتتبعوا التشابه من الآثار، كما استفادوا من شبه الرافضة في ذلك، ويعد كتاب "تاريخ القرآن" للمستشرق "نولدكه" من أشهر الكتب التي يرجع إليها المشككون في حفظ القرآن من العلمانيين وأضرابهم لاسيما محمد أركون الذي أكثر من النقل عنه.

وأما الزعم بأن المحفوظ هو المعنى دون اللفظ فهذا في الحقيقة امتداد لما طرحه بعض الفلاسفة الأوروبيين، ومن ذلك ما قرره اسبينوزا في رسالته في اللاهوت والسياسة وهو يتكلم عن كتابهم المقدس من أن الحفظ للكلام الإلهي هو حفظ لمعناه دون لفظه وفي هذا يقول: «إن المعنى الذي من أجله وحده يسمى النص إلهياً، وصل إلينا دون تشويه وإن كانت الكلمات التي استخدمت أولاً للتعبير عنه قد تغيرت مرات كثيرة...»^(٢).

فالخطاب العلماني أراد أن يطبق ما قاله اسبينوزا وأشباهه في كتابهم المقدس على القرآن الكريم، فجاء التفريق عندهم: «بين الوحي الشفاهي والوحي الكتابي، بين القرآن والمصحف بين الخطاب والكتاب، فالأول هو الوحي الكامل المبرأ عن عبث البشر، والثاني هو الكتاب البشري الذي يتداوله الناس

(١) انظر: الشيعة وتحريف القرآن لمحمد مال ص ٥٧.

(٢) رسالة في اللاهوت والسياسة ص ٣٣٥.

بأيديهم، القرآن لا يحرف، أما المصحف فلم يسلم من ذلك - بنظر الخطاب العلماني -.. فالقرآن هو الرسالة الشفوية أما المصحف فهو المدونة التي وصلتنا، والحفظ لجوهر القرآن وليس للمصحف؛ لأن البلاغ الشفهي الأول ضاع وإلى الأبد»^(١).

ومن المستشرقين الذين رددوا هذه الفرية "شوالي" و"برتزل" و"شاخ" و"جولد سيهر" و"دافيد بيرل" و"بلاشير"، وهذا الأخير هو الذي زعم أنه لم يحفظ القرآن من الصحابة إلا قليل، وأن كتبة الوحي لم يكونوا على ثقة بما كتبوا من القرآن، وأن أبابكر لم يجمع القرآن إلا لشعوره بالنقص أمام أصحاب المصاحف، وعثمان جمعه بدافع الشعور الاستقرائي المكي، وكلمات القرآن متداخلة، والقرآن الذي بين أيدينا اليوم لم يصل كاملاً. وقد تلقف هذه الشبهة عدد من أصحاب الخطابات العلمانية والماركسية^(٢).

فهم في الحقيقة يجترون شبهاً أثارها غيرهم، ودحضها علماء الأمة وحماة الدين، وقد قالت عائشة رضي الله عنها: تلا رسول الله ﷺ هذا الآية: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ إلى قوله: ﴿أُولَئِكَ الْأَلْبَسَ﴾ آل عمران: ٤٧، قالت: قال رسول الله ﷺ: (فإذا رأيت الذين

(١) العلمانيون والقرآن الكريم، للطعان ص ٨٠٨.

(٢) راجع مقالات تيزيني في النص القرآني ص ٥٩، ونائلة السليني في تاريخية التفسير ص ٥٠، وعبد المجيد الشرفي في الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص ٥٠، والمختار بن عبد لاوي في الإسلام المعاصر ص ٣٧، وما بعدها تجد كل ما كتبوا نقلاً عن المستشرق الفرنسي "بلاشير" في كتابه مدخل إلى القرآن و"جولد زيهير" في بحثه مذاهب التفسير الإسلامي، وغيرها. ينظر: النص القرآني تاريخه عند بلاشار تحليلاً ونقداً، لسالم الأطرش ص ١٢٤، عن القراءات المعاصرة للشلفي ص ٨٠-٨١.

يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمي الله فاحذروهم»^(١).

خامساً: أن هؤلاء المرتابين أرادوا أن ينقدوا القرآن الكريم كما تم نقد التوراة والإنجيل، وزعموا أن التحريف يمكن أن يقع في القرآن كما وقع في التوراة والإنجيل، ولم يلتفتوا إلى الفروق بينها، والتي من أهمها أن الله تعالى تكفل بحفظ هذا القرآن بينما وكل حفظ التوراة إلى أهلها كما قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ تَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّسُولُونَ وَالْأَحْبَابُ بِمَا اسْتَخَفُّوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ [المائدة: ٤٤]، قال الإمام الشنقيطي: «إنهم لم يمثلوا الأمر ولم يحفظوا ما استحفظوه، بل حرفوه وبدلوه عمداً كقوله: ﴿خُذِرُوا أَلَكِلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦]»، إلى أن قال: «إن الله استحفظهم التوراة واستودعهم إياها، فخانوا الأمانة ولم يحفظوها، بل ضيعوها عمداً، والقرآن العظيم لم يكل الله حفظه إلى أحد حتى يمكنه تضييعه، بل تولى حفظه جل وعلا بنفسه الكريمة المقدسة كما أوضحه بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢]، إلى غير ذلك من الآيات»^(٢).

وقال الإمام القرطبي: «أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حفظه بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف الأطفال الأصاغر فضلاً عن القراء الأكابر»^(٣).

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، سورة آل عمران ١٦٦/٥، ومسلم في كتاب العلم رقم (١).

(٢) أضواء البيان ١٢٠/٢-١٢١.

(٣) الموافقات للشاطبي، ٥٩/٢.

سادساً: أن كثيراً من الأمثلة التي ذكروها على وقوع التحريف والأخطاء في القرآن الكريم إنما تعود إلى تعدد القراءة في الآية، وهذه القراءات منها ما هو صحيح متواتر، ومنها ما هو شاذ مطرح لا يصح الاحتجاج به على وقوع التحريف في القرآن أو قراءته بالمعنى، وقد ذكر العلماء أكثر من عشرين قاعدة لنقد القراءات وتمييز القراءة الصحيحة من غيرها، وهذه القواعد متفرعة عن مخالفة أركان القراءات المتواترة التي هي: صحة السند، وموافقة الرسم العثماني، وموافقة اللغة العربية.

وأما ما احتجوا به من شبهة وجود ألفاظ مخالفة للغة والنحو، فقد أجاب عنها العلماء، وبينوا وجهها في اللغة العربية، كما أكد العلماء على أن القراءة المتواترة لا بد أن تكون صحيحة لغة، وأن كل ما صح قراءة صح لغة ولا عكس^(١).

* * * * *

(١) انظر: قواعد نقد القراءات القرآنية للسيسي ١٦٢-١٨٥، ٥٧١-٥٨٥.

المبحث الثاني

القول بتاريخية مضامين النص القرآني

لقد احتلت قضية القول بتاريخية النص القرآني مساحة كبيرة في كتابات الداعين لإعادة قراءة النص القرآني وتأويله وعبروا عنها بأساليب متنوعة. والمقصود بالتاريخية هنا جعل معاني الآيات القرآنية ومضامينها تعبر عن واقع معين ومرحلة تاريخية ماضية ومنتهية، فأحكامه نسبية، وليست أحكاماً مطلقة صالحة لكل زمان ومكان.

يقول علي حرب: «التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير، أي: قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف»^(١).

فالتاريخية تتبنى النسبية، وتقرر بأن كل حقيقة تتطور مع التاريخ^(٢)، وأن الحقيقة ترتبط بلحظتها التاريخية.

ولهذا نرى أن المتبنين للتاريخية من العلمانيين والماركسيين ونحوهم يسخرون من مقولة: «إن القرآن صالح لكل زمان ومكان»، ويرون أن هذا القول: هوس ميتافيزيقي، أو وهم كبير، أو صيغة مصادرة إطلاقية، أو جمود^(٣).

إن التاريخية - بحسب أركون - تعني «أن كل شيء يتغير أو يتطور مع التاريخ، أو مع مرور الزمن ولا شيء ثابتاً، أو معطى بشكل جاهز مرة واحدة

(١) نقد النص لعلّي حرب ص ٦٥.

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم للطعان ص ٢٩٣.

(٣) المرجع السابق ص ٣٤٤.

وإلى الأبد كما يتوهم المؤمن التقليدي»^(١).

ويعد محمد أركون من أبرز المنادين بتاريخية مضامين النص القرآني، وفي هذا يقول: «أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحدودة»^(٢). ويقول: «كل ما أسعى إليه هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآني، قراءة تمتنع من الآن فصاعداً عن أية عملية إسقاط أيديولوجية على هذا النص»^(٣).

ويتحدث أركون عن قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحَرَّمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...﴾ الآية [التوبة: ٥] فيقول: «نستطيع أن نفهم بسهولة لماذا أن هذه الآية تخرج المسلمين المؤمنين بالمفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينية، وحرية الرأي الشخصي في التفحص الحر، والتفكير الحر. ولهذا السبب فهم يحاولون الالتفاف عليها، والتقليص من أهميتها، وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر سلمية، وأكثر ملائمة لتدبيج المقالات التبجيلية عن حقوق الإنسان طبقاً للقرآن.

على العكس من ذلك نجد أن المناضلين الإسلاميين الذين يعملون من أجل الاستعادة الكلية والنهائية لنظام إسلامي متطابق مع الإسلام الأولي يستندون على سورة التوبة كلها من أجل فرض الجهاد داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها، ولا يشعرون تجاهها بأي حرج.

(١) نحو نقد العقل الإسلامي ص ٣٤٧.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية لأركون ص ٢١٢.

(٣) المرجع السابق ص ٢١٣.

هكذا نجد أن هؤلاء وأولئك يسقطون على القرآن الهموم والأفكار والهيجانات السياسية الخاصة بالتاريخ الحالي والمجتمعات الحالية.

إنهم جميعاً ينكرون تاريخية النص القرآني وتاريخية عصرنا الراهن، أو يشوهون بواسطة الحركة نفسها من القراءة (أي التفسير) والممارسة التاريخية كل الشروط الواقعية والموضوعية لدمج الحقيقة في أزمنة متنوعة ومتغيرة^(١).

هكذا يقرر أركان تاريخية النص القرآني ملغياً دلالات النص المطلقة، وأحكامه التشريعية، وجاعلاً في ذلك رداً على طائفتين من المسلمين:

طائفة تتخرج من معارضة بعض النصوص لواقعهم وما يريدونه، وطائفة تريد تطبيق النصوص في زمانهم كما فهمت وطبقت وقت تنزيلها.

ويوضح علي حرب حقيقة مشروع أركون في هذا المجال بقوله: «إن رهان أركون الأساسي فيما يبذله من جهود فكرية متواصلة هو "إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي" بكل مراحل وأطواره وبمختلف نصوصه وخطاباته، بما في ذلك النص القرآني نفسه، من هنا المكانة التي يوليها أركون للتاريخية في تفسير كل فترة الوحي والممارسة النبوية»^(٢).

ويتابع على حرب فيقول: «لا يقف ناقد العقل الإسلامي واللوغوس القرآني موقف الإعجاب من ظاهرة الوحي، وأعجوبة التنزيل، بل يقوم بعمل الحفر والتفكيك، فيكشف عن المحجوب، ويتكلم عن ما هو مسكوت

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ٩٣ وانظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص ١٤٦،

٢٠٦ وتاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ١٦، ١٧، والقرآن من التفسير الموروث إلى

تحليل الخطاب الديني ص ١٤-١٥ كلها لمحمد أركون.

(٢) نقد النص لعلبي حرب ص ٦٥.

عنه، ويقرأ القرآن من خلال تاريخيته، موظفاً أحدث أدوات التحليل والتفكيك»^(١).

ويقول هشام جعيط إن «أهم شيء أتى به العلم الحديث بخصوص القرآن هو تورخته، وبأيدينا محاولة أساسية في هذا الشأن هي محاولة نولده في تاريخ القرآن، وقد استعادها بلاشير وحسنها» وبعد أن استعرض ترتيبات نولده وبلاشير التاريخية للصور الملكية قال: «إن هذه التورخة للقرآن تعين كثيراً على فهم تطور المعاني التي أتت بها الدعوة، وكذلك على فهم تطور فعاليات الدعوة ذاتها في مكة...»^(٢).

ويرى محمد حمزة: «أن القول بتاريخية النص القرآني وتاريخية فهم هذا النص هما قطب الرحى في نظرية التجديد التي يتبناها الفكر النقدي الجديد»^(٣). ويقول واثق غازي: «إن مفهوم النص الديني متغير من زمن إلى آخر، فالنص الذي يحمل مفهوماً في زمن ظهوره أصبح له مفهوم آخر بعد عشرات أو مئات السنين.. إن مفهوم النص الديني متغير من مكان لآخر... إن فهم النص الواحد يختلف تبعاً لاختلاف العادات الاجتماعية والتقاليد والأعراف السائدة...»^(٤).

ويشيد عبدالمجيد الشرفي بالتأويلات المعاصرة للنص القرآني التي «تبتعد في مقتضياتها الأصولية عن التأويل السائد وترى بالخصوص أن الأحكام الواردة

(١) المرجع السابق ص ٦٦.

(٢) تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط ص ١٨٥، ١٩٤.

(٣) إسلام المجددين ص ٥٦.

(٤) الدين واحتكار الحقيقة لوائح غازي ص ٣١.

في القرآن ليست ملزمة في جميع الظروف، وإنما هي أحكام نزلت لحل مشكلات معينة زمن النبوة»^(١).

ويقول هاشم صالح: «لقد آن الأوان للكشف عن تاريخية النص القرآني وإنزاله من تعاليه الفوقي إلى الواقع الأرضي المحسوس، آن الأوان للكشف عن علاقته بظروف محددة تماماً في شبه الجزيرة العربية وفي القرن السابع الميلادي»^(٢). «إن المسلمين المؤمنين يخطئون إذ يرفضون كلياً تطبيق المنهج التاريخي على القرآن، فهذا الشيء سوف يحصل عاجلاً أو آجلاً طال الزمن أو قصر»^(٣).

ويقول شحرور: «إننا في القرن العشرين قادرون على تحويل القرآن من مطلق إلى نسبي»^(٤).

ويحاول نصر حامد أبو زيد في عدد من كتاباته جعل دلالة النصوص القرآنية تاريخية، واختزال أحكامها وتشريعاتها في سياقها التاريخي وظرفها الاجتماعي مقررًا: «أن الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، ولا يصح إخضاع الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور»^(٥).

ويرى نصر أبو زيد أن: «من أهم الجوانب التي يتم تجاهلها في إشكالية النص الديني - ولعلها من أخطرها على الإطلاق - البعد التاريخي لهذه النصوص ... فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص

(١) الإسلام والحداثة للشرفي ص ١٠٣.

(٢) الإسلام والانغلاق اللاهوتي، ص ٢٤٨، وانظر: ص ١٤٨، ٣٥٠.

(٣) المرجع السابق ص ٧٥.

(٤) الكتاب والقرآن لشحرور ص ٥٦٧.

(٥) مفهوم النص ١٢١

من خلال منطوقها وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص»^(١).

ويقول: «يتفق الخطاب الديني على أن النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان، لكن لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظاهرة، ولذلك يقصرها على النصوص التشريعية، دون نصوص العقائد أو القصص. وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يؤسس الخطاب الديني لمقولة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ويعارض إلى حد التكفير الاجتهاد في مجال العقائد أو القصص الديني».

إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها «تأسست» منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بمجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم»^(٢).

«وفي مجال تاريخية الظاهرة الثقافية الفكرية الإبداعية وتاريخية الفكر الديني بصفة خاصة، استطاع خطاب التنوير كما سبقت الإشارة أن يرفع غطاء القداسة عن الخطاب الديني القديم والحديث على السواء. واستطاع أن يضع بذور التعامل مع التراث بكافة جوانبه بوصفه تاريخية متطورة، والأهم من ذلك بوصفه قائما على التعدد والصراع بين تياراته واتجاهاته»^(٣).

(١) نقد الخطاب الديني ص ٨٧-٨٨.

(٢) المرجع السابق ص ٨٩ وانظر: ص ٩٩.

(٣) المرجع السابق ص ١٩٩.

ويقول أيضاً: «وفي تقديرنا أن العودة للسياق الاجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النص على ضوءها، يمكن أن يمثل دليلاً هادياً، لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج.. وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص - البنية التي تتضمن مستوى المسكوت عنه - فرما قادتنا هذه القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، كانت تصف واقعاً أكثر مما تضع تشريعاً»^(١).

ويرى نصر حامد أبوزيد: «أن التحاكم إلى النصوص الشرعية يرتد بالمجتمع إلى الخلف»^(٢).

ويضرب أمثلة للدلالات التي أسقطها التطور التاريخي، والتي ينبغي أن تعتبر من قبيل الشواهد التاريخية ومنها مسألة أخذ الجزية والنصوص الخاصة بالسحر والحسد والجَنّ والشياطين^(٣).

وممن نادى بتاريخية النصوص القرآنية وحاول البرهنة على ذلك نضال الصالح فقد قال: «إذا أردنا أن نستنكر الفكر الإرهابي للغلاة والمتطرفين فعلينا أيضاً أن نعترف بأن النصوص القرآنية وأحكامها مقرونة بتاريخيتها والواقع الذي خاطبته، وهي قد تغيرت بتغير الظروف والوقائع، وإذا كانت النصوص والأحكام في القرآن قد تبدلت في أقل من ربع قرن، فإنه من الأولى أن نقبل بحكمة التبديل بعد مرور أربعة عشر قرناً أو يزيد على ظهور هذه النصوص»^(٤).

(١) النص، السلطة، الحقيقة، لنصر أبوزيد ص ١٣٩.

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني ص ١٠٥.

(٣) انظر: المصدر السابق ص ٢١٦-٢١٩.

(٤) المأزق في الفكر الديني ص ١٢١ وانظر: ص ٤٠-٤١، ١٨٩، ٢٠٥ وانظر: أيضاً هموم مسلم ص ١٦٦.

ويرى محمد الشرفي: «أهمية إدماج عامل الزمن في تأويل القرآن فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين لكنها إذا أصبحت بمرور الزمان وتغير الأوضاع غير ملائمة، ينبغي أن نتمكن من تغييرها»، ويستشهد في سياق كلامه بالنسخ الذي حصل في فترة زمن الوحي القصيرة لتغير الظروف، وأنه أخرى أن يحدث في زمان أطول بكثير تغير في الأحكام، فنهاية الوحي لم توقف سير التاريخ^(١).

ويقرر بأن «الآيات التي اعتبرت تشريعاً ليست سوى توصيات مرتبطة بالظروف، فينبغي أن يتغير فهمنا لها بتغير الظروف. ولقد آن الأوان لوضع حد للجدل العقيم حول ما تفيد تلك الآيات المزعومة بأنها تشريعية، ولفصل القانون عن الدين فصلاً واضحاً ونهائياً»^(٢).

ويقول النويهي: «الأحكام القرآنية التي كانت في عهد الرسول من بابي الفرض والحرام، ليس من الضروري أن تبقى كذلك، بل يجوز لنا - ويجب علينا - أن ننقلها إلى بابي النذب والكراهة، أو باب المباح، ما دما في هذا كله لا نخالف الغايات التي رفع القرآن منارها»^(٣).

وهذا يقرب من رأي عبدالمعال الصعيدي الذي يرى أن «الأمر في الحدود الإسلامية للنذب لا للوجوب، وأنها تاريخية لا تقتضي التكرار»^(٤).

ويرى محمد شحرور أنه لا بد من إعادة قراءة آيات الأحكام طبقاً للسيرورة التاريخية، والصيرورة الاجتماعية الإنسانية، وأن الواقع المتغير هو صاحب الحق

(١) انظر: الإسلام والحرية ص ١٤٠.

(٢) الإسلام والحرية ص ١٥٠.

(٣) نحو ثورة في الفكر الديني ص ١٥٣.

(٤) العلمانية من منظور مختلف لعزیز العظمة ص ٢٤١.

الوحيد في إظهار مصداقية كلام الله^(١)، ويفسر الحنيفية^(٢) بالتغير فيقول: «الإسلام دين الفطرة، وهو دين الحنيفية المتغيرة حسب الزمان والمكان وحسب الأحوال الاجتماعية والاقتصادية»^(٣).

ويقرر نيازي عز الدين بأن «الشرع يتغير بحسب تغير العصر وظروف الناس»^(٤).

ويقول محمد حمزة: «إن النصوص المقدسة تشترك مع النصوص كافة في سمة واحدة وهي خضوعها جميعاً في واقع الأمر للتاريخ، ولعل أهم ما يميز الفكر الحديث هو نزاع التعالي عن النصوص الدينية وإخضاعها لسنن القراءة شأنها في ذلك شأن بقية النصوص»^(٥).

ويقول أيضاً: «إن القول بتاريخية النص القرآني، وتاريخية فهم هذا النص هما قطب الرحى في نظرية التجديد التي يتبناها الفكر النقدي الجديد»^(٦).

ونجد شاكر النابلسي بعد أن قرر بأن علاقة الإنسان بالإنسان تحكمها الدساتير الأرضية الوضعية، وأنها مبنية على أساس المصلحة والعلاقات المادية المتبادلة. يقول: «وليس على أساس التقسيم الذي ورد في النصوص المقدسة،

(١) انظر: الإسلام الأصل والصورة لمحمد شحرورو ص ٢٣٠-٢٣١.

(٢) من المعلوم أن الحنيفية هي ملة إبراهيم عليه السلام وتعني التوحيد، والحنف هو الميل من الشرك إلى التوحيد، فهو ميل إلى الدين الصحيح، وليس ميلاً عن الدين ولا انحرافاً عن الشرع المنزل كما يحاول شحرور أن يقرره.

(٣) الكتاب والقرآن ص ٥٧٥، فالحنف عنده هو الميل عن الشرع المعيق لمسيرة التقدم.

(٤) انظر: إله واحد ودين واحد لنيازي عز الدين ص ٣٦٣-٣٦٧.

(٥) الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث ص ٣٣٤.

(٦) إسلام المجددين ص ٥٦.

والذي تم في سياق تاريخي وقت نزول النص المقدس ، وأصبح هذا السياق في عداد الماضي»^(١).

من هذا العرض نتبين خطورة هذه الدعوى لما تحمله من اختزال شمولية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان ودوام أحكام تشريعاته ، فتجعله مجرد أحكام وشرائع تحكي واقعا تاريخيا منتهيا لا يمكن تطبيقه على الواقع الحاضر. ويذكر رضوان جودت زيادة بأنه قد : «حاول كثير من الباحثين الماركسيين تأكيد النزعة التاريخية في النص القرآني بغية نفي صلاحيته الزمانية والعصرية ، معتمدين في ذلك على دراسة السياق التاريخي والبيئي والاجتماعي الذي نشأ فيه النص القرآني ، محاولين دائما فصل إعادته إلى بيئته الاجتماعية»^(٢).

ويرى أحمد سالم بأن «دراسة فؤاد زكريا عن اسبينوزا لها دور بارز في موقفه من تاريخية النصوص الدينية ، ونقده لتطبيق الشريعة ، هذا بالإضافة إلى موقع فؤاد زكريا البارز ضمن الخطاب العلماني الذي يؤكد تاريخية الشريعة والنصوص الدينية ، والقول بأن القرآن هو مجرد خطاب أخلاقي في حين أن تنظيم شئون الدنيا هو ملك لنا ، ولنا الحق أن نسيرها كيفما نشاء ، وفقاً لأي نظام نريده ، ويتفق مع طبيعة حياتنا»^(٣).

لقد تواطأ الخطاب الماركسي والعلماني والحداثي على القول بتاريخية النصوص الشرعية ، ورأوا أن ذلك من أفضل الوسائل للالتفاف على النصوص وتحييطها وإقصائها ، دون حاجة إلى التصريح بمعاداتها ومناكفتها وإبطالها.

(١) الليبراليون الجدد ص ٦٥

(٢) سؤال التجديد ص ٢٧٢.

(٣) العقل والدين لأحمد سالم ص ٣٣٥.

إن من الواجب اعتقاده ما يتميز به الخطاب الشرعي من خاصية العموم والإطلاق زمانا ومكانا وأشخاصا، وما انطوى عليه القرآن الكريم من المبادئ والأسس والنظم التشريعية المنعوتة بالثبات والبداهة والضرورة والوضوح الذاتي والديمومة والخلود والعالمية، فهو نص معصوم مقدس، وهذه الخاصية لا توجد في أي نص قانوني ولا خطاب سياسي أو أدبي أو تاريخي^(١).

وقد دلت النصوص الشرعية على أن شريعة الإسلام باقية ودائمة وثابتة ومحفوظة من الزيادة والنقصان ومن التبديل والتغيير، وأنه لا يعتريها - بعد موت النبي ﷺ - نسخ ولا إبطال لشيء من أحكامها في أي زمان أو مكان، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، فلا تبديل لألفاظه، ولا تغيير لمعانيه، وقال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ۝ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبْدِلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۝ وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٥-١١٧]، قال القرطبي على قول الله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبْدِلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾: «ودلت الآية على وجوب اتباع دلالات القرآن؛ لأنه حق ولا يمكن تبديله بما يناقضه؛ لأنه من عند حكيم لا يخفى عليه شيء من الأمور كلها»^(٢).

وذكر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا مُبْدِلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ أربعة وجوه:

الأول: أن ما يليقه المشركون من الشبه والإشكالات لا تأثير لها في دلائل

(١) انظر: البعد المصدري لفقه النصوص للدكتور صالح قادر الزكي ص ٥٤-٥٥.

(٢) تفسير القرطبي ٦٤/٧.

هذا الدين الباقية التي لا تقبل التبديل البتة لكونها ظاهرة باقية جلية قوية لا تزول بسبب ترهات الكفار وشبهات أولئك الجهال.

الثاني: أن كلام الله تعالى وشرعه مصون عن التحريف والتغيير، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

الثالث: أن كلام الله مصون عن التناقض كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

الرابع: أن أحكام الله لا تقبل التبديل والزوال؛ لأنها أزلية، والأزلي لا يزول^(١).

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦]، وقال تعالى: ﴿يَتَأَيُّمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة: ٨٧]، وقال تعالى: ﴿اتَّخِذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَنَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا ۚ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١].

وفي الحديث: عن عدي بن حاتم قال: أتيت النبي ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب فقال: (يا عدي اطرح عنك هذا الوثن)، وسمعتة يقرأ في سورة براءة: ﴿اتَّخِذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَنَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾، قال: (أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه)^(٢).

(١) انظر: تفسير الرازي ١٣/١٢٦.

(٢) رواه الترمذي رقم (٣٠٩٥)، وقال: «حديث حسن».

فهذه النصوص كلها تدل على أنه ليس لأحد أن يغير أحكام الله ولا أن يبدل في شرعه بدعوى تغير الزمان والمكان.

فشريعة الإسلام خاتمة وثابتة وعامة لجميع الناس في كل الأزمان والأماكن كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال تعالى: ﴿قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، ومن مقتضى ختم الرسالة وعموها أن تكون تلك الرسالة محفوظة وثابتة ومتعالية عن أن تحصر في زمان أو مكان معين، وأن تكون تامة لا نقص فيها، ولا استدراك عليها كما قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وقد ذكر الشاطبي جملة من الآيات الدالة على إحكام التنزيل وحفظه ثم قال: «والحفظ دائم إلى قيام الساعة، فهذه الجملة تدل على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغير والتبدل»^(١).

وذكر الشاطبي أن من خصائص الشريعة الإسلامية: «الثبوت من غير زوال، فلذلك لا تجد فيها بعد كماليها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً، لا يرتفع، وما كان شرطاً فهو أبداً شرط، وما كان واجباً فهو واجب أبداً، أو مندوباً فمندوب، وهكذا جميع الأحكام، فلا زوال

(١) الموافقات للشاطبي ٥٩/٢.

لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية، لكانت أحكامها كذلك»^(١).

وقد حاول أولئك المنحرفون القائلون بتاريخية النصوص الشرعية، توظيف مقولة العلماء: بتغيير بعض الأحكام بحسب تغير الزمان والمكان، وجعلوا هذه حجة لما يسوقون له من إمكانية تجاوز بعض أحكام الشريعة الإسلامية التي لم تعد - بحسب رأيهم - صالحة ولا متصالحة مع مفاهيم المدنية الحديثة.

والحق أن المقصود بمقولة أو قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، الأحكام التي جعل الشارع مناطها مرتبطاً بالعرف والعادة المتغيرة كصيغ العقود، ومقدار النفقة، ونحو ذلك مما تتغير فيه الفتوى والحكم بحسب عرف الزمان والمكان وعاداتهما، ولا يدخل في ذلك الأحكام الشرعية المطلقة كقضايا الاعتقاد والحدود المقدرة والفرائض والمحرمات ونحو ذلك مما صرحت به النصوص الشرعية وأجمعت عليه الأمة.

وقد ذكر الإمام ابن القيم أن الأحكام نوعان:

«النوع الأول: لا يتغير عن حالة واحد هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهد يخالف ما وُضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له، زماناً، ومكاناً، وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة»^(٢).

(١) الموافقات للشاطبي ١/١٠٩-١١٠.

(٢) إغائة اللهفان ١/٣٦٥.

والمقصود أن القول بتاريخية مضامين النصوص الشرعية أمر مخالف للأدلة الشرعية القاضية بثبات الأحكام وتعاليلها على الزمان والمكان^(١).

ولقد أحسن الدكتور طه عبد الرحمن في نقد القول بتاريخية مضامين النصوص الشرعية التي لم تكتف بالقول بتاريخية آيات الحدود والمعاملات، بل عممت هذه الدعوى حتى على آيات العقيدة والعبادات عموماً، وبين بأن هذه العمليات المنهجية التاريخية تجعل القرآن نصاً تاريخياً مثله مثل أي نص تاريخي آخر. وتترتب على هذه المماثلة التاريخية بين النص القرآني والنصوص التاريخية النتائج التالية:

«[١] إبطال المسلمة القائلة بأن القرآن فيه بيان كل شيء.

يرى أهل هذه القراءة الحداثية أنه علاوة على كون عدد آيات الأحكام ضئيلاً جداً بالمقارنة بغيرها، فإن كثيراً منها جاء خاصاً أو مقيداً، إذ ارتبط بأشخاص أو بمجوات أو بأحوال أو بظروف يؤدي ذهابها إلى إسقاط العمل به، أما الأحكام التي يستنبطها الفقهاء من النص القرآني فلما كانت اجتهادات بشرية مضافة إلى ما جاء فيه فقد دلت على أن النص القرآني لا يتضمن تمام التشريع الإسلامي، وأما الآية التي يستشهد بها عادة بهذا الصدد وهي: «أَلَمْ تَكْمَلْ لَكُمْ دِينَكُمْ» فلا تدل عند الحداثيين على تمام التشريع وإنما تدل على تمام التنزيل.

[٢] إنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها.

[٣] حصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية الخاصة.

(١) انظر: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحيية، لعبد الجليل ضمرة ص ٧٣-٩٦.

[٤] الدعوة إلى تحديث الدين: تدعو الحاجة عند هؤلاء القراء إلى أن نستخلص من النص القرآني تدينا ينسجم مع فلسفة الحداثة، ولا ينسجم معها إلا تدين لا تكون فيه قسرية تحد من حرية الأفراد، ولا شعائرية طاغية تضيق على سلوكياتهم، ولا أسطورية غابرة لا تطيقها عقولهم...»^(١).

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن المتزعمين للتاريخية قد وظفوا قضيتين لخدمة مشروعاتهم وهما:

[١] أسباب النزول.

[٢] النسخ.

وفيما يلي بيان موجز لذلك.

أولاً: أسباب النزول:

أما أسباب النزول، فقد تنكر دعاة التاريخية لقاعدة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، ورأوا أن كل آية نزلت لسبب معين فإن حكمها لا يصح تعميمه على غير سببه من الحوادث المماثلة له.

ومن ذلك أن نصر حامد أبوزيد يرى أن التمسك بتلك القاعدة: «من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الديني، إن أخطر هذه النتائج للتمسك "بعموم اللفظ" مع إهدار "خصوص السبب" أنه يؤدي إلى إهدار حكمة التدرج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام... إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها»^(٢).

وقصر أحكام نصوص القرآن على الوقائع الخاصة بأسباب نزولها وعدم اعتبار عموم ألفاظها قال به عدد من أصحاب الخطاب العلماني والماركسي مثل

(١) روح الحداثة ص ١٨٦-١٨٨ باختصار.

(٢) مفهوم النص ص ١٠٤.

محمد سعيد العشماوي وطيب تيزيني وعبدالمجيد الشرفي وغيرهم^(١).
ومن المعلوم مخالفة هذا لما اتفق عليه علماء الإسلام من الأخذ بعموم ألفاظ
الشرع وعدم قصرها على أسباب نزولها المعينة، إلا إذا قام دليل أو قرينة على
قصر الآية على سبب نزولها.

يقول الإمام ابن قدامة: «إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط
عمومه.. والحجة في لفظ الشارع لا في السبب، فيجب اعتباره نفسه لا في
خصوصه.. وأكثر أحكام الشارع نزلت على أسباب..»^(٢).

ويكفي أن نضرب لذلك مثلاً بآية اللعان التي نزلت في حادثة معينة مختصة
بقذف هلال بن أمية لزوجته^(٣)، فكان حكمها عاماً في كل حادثة مماثلة، ولم
يقصرها أحد من المسلمين على سببها المعين^(٤).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فليس شيء من الآيات مختصاً بالسبب المعين
الذي نزل فيه باتفاق المسلمين»^(٥).

وقال القرافي: «ولو كانت العمومات تختص بأسبابها لاختصت آية اللعان،
وآية الظهار، وآية السرقة بأسبابها، وهو خلاف الإجماع»^(٦).

(١) ينظر: معالم الإسلام ص ١٦٠، والإسلام السياسي ص ٤٣، الإسلام والعصر تحديات
وآفاق ص ١٠٤، وتحديث الفكر الإسلامي للشرفي ص ١٠، وحاكمية الله وسلطان الفقيه
لـعبدالغني عماد ص ١٠٥-١٠٧، إسلام الفقهاء ص ١٢٥، سقوط الغلو العلماني لمحمد
عمارة ص ٢٣٣-٢٣٥، الموقف المعاصر من المنهج السلفي للقوسي ص ٢٤٩-٢٥١، ٢٦٦.

(٢) روضة الناظر ص ٢٠٥ باختصار، وانظر: البرهان للزركشي ١/٣٢.

(٣) رواه البخاري (٤٧٤٧).

(٤) انظر: عدداً من الأمثلة في عدم قصر الحكم على خصوص سبب نزله، في سقوط الغلو
العلماني لمحمد عمارة ص ٢٣٦-٢٤٤.

(٥) مجموع الفتاوى ١٩/١٤.

(٦) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٢١٦.

ويقول الدكتور قطب الريسوني: «إن قصر الآيات على أسبابها الخاصة، وربطها بظروف بيئتها ومكانها وسياقاتها المختلفة، يفضي إلى تحييط الآيات وزينها في متحف "التاريخية" ووآد نبض معاصرتها المتجددة في زمان ومكان، ذلك أنها - في منظور نصر وشيعته - لا تصلح إلا للبيئة التي نزلت فيها، والمتلقي المخاطب بها، والطور الطفولي للعقلية العربية، وبهذا تنهار مسلمة "صلاحية الهدي القرآني لكل زمان ومكان"، ويحتاج أهل العصور المتقدمة إلى تشريعات جديدة تدارج الطور الراقي للعقل..»^(١).

ويقول الدكتور محمد عمارة: «إن القول بربط الأحكام التشريعية القرآنية بأسباب نزولها، وقصرها على من نزلت فيهم يعني "تاريخية المضمون" ونسخ "المفهوم" في هذه الآيات وبقاء اللفظ دون وظيفة، اللهم إلا التلاوة التعبدية، الأمر الذي تتساوى فيه النصوص القرآنية عندئذ مع النصوص الميتة الدارسة»^(٢).

ثم إن أكثر الآيات لم يرتبط نزولها بسبب معين^(٣)، فمحاولة العلمانيين وأضرابهم إقصاء العمل بالشرعية بحجة أن لكل آية سبب نزول وأن حكم الآيات مربوط بأسباب نزولها، إن هذا «طمس للحقائق التاريخية ونقض لمعطيات العمل الاستقرائي، وتضليل للعقل، والاجتهاد والبحث العلمي»^(٤).

(١) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ص ٢٨٨.

(٢) سقوط الغلو العلماني ص ٢٤٧.

(٣) قام الدكتور محمد عمارة بعمل استقرائي لما ورد من أسباب النزول من روايات صحيحة وواهية فوجدها لا تتعدى نسبة ١٤٪ من آيات القرآن، انظر: سقوط الغلو العلماني لعمارة ص ٢٥٤-٢٦٢.

(٤) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر للريسوني ص ٢٤٤.

ثانياً: النسخ:

وأما قضية النسخ فقد أخذت حيزاً من كتابات المنحرفين الداعين إلى إعادة قراءة النص الشرعي، وبتتبع آرائهم في ذلك يتضح أن القاسم المشترك بين كثير منهم هو إنكار نسخ التلاوة وتغيير مفهوم نسخ الحكم. ونظرتهم للنسخ هي في الحقيقة انعكاس لقولهم بتاريخية مفهوم النصوص، وتغير الأحكام بحسب تغير الواقع، وهذا المفهوم للنسخ - عندهم - وتغير الأحكام غير مرتبط بالوحي بل هو عملية مستمرة بعد موت النبي ﷺ.

فهذا جمال البنا يرى أن: «قضية النسخ كلها قضية ضالة مضلة»^(١)، ويرى أن أمر النسخ ليس أمر آيات قرآنية تنسخ آيات قرآنية أخرى، ولكنه أمر آيات قرآنية تنسخ آيات سبقتها من الكتب الأخرى كالتوراة والإنجيل^(٢).

ويقرر نصر حامد أبو زيد بأن وظيفة النسخ هي التسهيل والتيسير والتدرج في التشريع، وتبديل الآيات «هو تبديل الأحكام لا تغيير النصوص بإلغاء القديم بآخر جديد لفظاً وحكماً، وأن فهم معنى النسخ بأنه الإزالة التامة للنص متناقض مع كلمة التيسير والتدرج في التشريع»^(٣).

ويقول نافيا نسخ التلاوة ورفع الحكم مطلقاً: «لا شك أن بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعد أمراً ضرورياً، وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى»^(٤). ويرى بأن علم "الناسخ

(١) الإسلام وحرية الفكر لجمال البنا ص ١٤٣

(٢) انظر: المرجع السابق ص ١٧

(٣) مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد ص ١٢٣

(٤) المرجع السابق ص ١٢٢

والمنسوخ" من أهم العلوم ذات الصلة بمفهوم تاريخية النصوص^(١).

ولقد تجرأ طائفة من أولئك الكتاب إلى القول بإمكانية استمرار النسخ وتبدل الأحكام حتى بعد اكتمال الوحي وموت النبي صلى الله عليه وسلم، ورأوا بأن الواقع المتغير ينسخ بعض الأحكام.

يقول بسام الجمل: «إن فلسفة النسخ ينبغي أن تقوم في تقديرنا على منطق التحول المراعي لرهانات الرسالة المحمدية الضمنية والصريحة، وهي رهانات لا تتقيد البتة بحرفية الأحكام القرآنية، فهي ابنة بيئتها التي نزلت فيها "شبه الجزيرة العربية" ونتاج زمانها (القرن السابع للميلاد) إذ ينبغي البحث عما وراء الأحكام من دلالات ومقاصد معبرة عن حقيقة الرسالة المتجذرة في واقعها التاريخي والمتجاوزة له في الآن نفسه من خلال تفاعل المسلمين معها تفاعلاً مبدعاً أساسه المحاوره والانفتاح على كل ضروب القراءة والتأويل»^(٢).

ويقول يحيى محمد: «النسخ بما هو عملية تبدل للحكم لا يسعه أن يتوقف بحال فإذا قارنا الظروف المحدودة لمرحلة الخطاب المتمثلة بتلك السنوات القصيرة مع الظروف الهائلة المستجدة التي ظهرت خلال أكثر من أربعة عشر قرناً، تبين لنا أن عملية النسخ لا يمكن لها أن تتوقف بحال ما دامت هناك أحداث جديدة وظروف وتطورات متصاعدة.

فالنسخ يعيد ذاته في آفاق مفتوحة لا تعرف السدود والانغلاق. - إلى أن قال - كلما كانت تغيرات الأحداث والظروف هائلة كلما كان ضغط الحاجة للعمل بالنسخ والتشريع كبيراً أيضاً»^(٣).

(١) انظر: نقد الخطاب الديني ص ٢١٠.

(٢) الإسلام السني لبسام الجمل ص ١٠٠-١٠١.

(٣) جدلية الخطاب والواقع ليحيى محمد ص ١٦٤-١٦٥.

ويقول الطاهر الحداد: «ونحو عشرين سنة من حياة النبي ﷺ في تأسيس الإسلام كفت، بل أوجبت نسخ نصوص وأحكام بأحكام، اعتباراً لهذه السنة الأزلية، فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بلا انقطاع ونحن لا نتبدل ولا نتغير»^(١).

وذكر نحو هذا الكلام محمد الشرفي وقال: «فإذا ما حدث هذا في فترة زمنية قصيرة فمن الأخرى أن يحدث في زمان أطول بكثير، أي القرون الأربعة عشر الفاصلة بيننا وبين وفاة الرسول، فنهاية الوحي لم توقف سير التاريخ»^(٢).

فهم يرون أن تغير الواقع يوجب تغييراً أو تبديلاً للأحكام الشرعية والذي يعبر عن المفهوم الصحيح للنسخ حسب رأيهم، وأنه لا يصح جعل أحكام ثابتة في مواجهة واقع متغير.

يقول نصر أبو زيد: «إن الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، ولا يصح إخضاع الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور»^(٣).

ويقرر حسن خليل بأن الواقع ينسخ الشرع، وفي ذلك يقول: «لقد نسخ الأمر الواقع لروح العصر وظروفه نصوصاً إسلامياً... ونحن نرى أن روح العصور القادمة سوف تتغير، وسوف تنسخ معها أحكاماً إسلامية أخرى.

وإذا عدنا إلى قواعد الفقه الإسلامي في النسخ والمنسوخ، لوجدنا أن روح العصر، والعلاقات الدولية المعاصرة، تقتضي من الفقهاء أن يقرروا بجواز نسخ أحكام ظللوها بالقدسية، وكفروا من يجرؤ على نسخها.

(١) امرأتنا في الشريعة والمجتمع ص ٢٥.

(٢) الإسلام والحرية ص ١٤٠، وانظر: الإسلام والحدثة لعبدالمجيد الشرفي ص ١٠٣-١٠٧.

(٣) مفهوم النص ص ١٢١.

فإذا رضخ الفقهاء للأمر الواقع، وعدوا أن أحكام حرية الاعتقاد والجزية والغنيمة، أصبحت بلا جدوى بعد أن ألغتها موثيق العلاقات الدولية وشرائعها، أفلا نحسب أن في هذا الاعتراف نسخاً لعدد من أحكام شرائع الإسلام؟.

بل هو نسخ، سواء كان هذا النسخ إرادياً أو إرغامياً، وإذا جاز نسخ حكم واحد من الأحكام الإسلامية القطعية، يجوز نسخ كل حكم يثبت العصر ابتعاده عن تأمين مصالح الإنسان.

لم يقتصر تطبيق أحكام النسخ والمنسوخ على حياة الرسول فقط، بل هي قواعد دائمة وثابتة، وهي تعني إمكانية تغيير الشرائع أو تجديدها كلما اقتضت ظروف المجتمعات ذلك، سواء حصل النسخ والتغيير في حياة الرسول أم بعد مماته.

إن أسلوب النسخ جاء لا لكي يضع أحكاماً ثابتة لأعمال هي من المتغيرات، بل ليدل على أن الشريعة ليست ثابتة، بل وضعت لتحاكي ظروف البشر ومصالحهم، فإذا أصبح الحكم لا يلبي مصلحة البشر في زمان ما، أو مكان ما، فلا خوف من تعديله بأحسن منه^(١).

والحق أن إخضاع النسخ للواقع، والقول بإمكانية نسخ أحكام الشريعة بحسب ما تتطلبه ظروف الناس ومصالحهم، إن هذا نوع من الإلحاد والعبث بدين الله، وجعل الأهواء حاكمة على الشرع، والأحداث والظروف والمصالح والشهوات هي الشرع الذي يجب أن تخضع الآيات لها، وتنسخ مدلولاتها لأجلها.

(١) مفاهيم إسلامية بمنظار قومي معاصر، لحسن خليل غريب ص ٥٥-٥٦ باختصار.

كما أن في ذلك اتهاماً للرب تعالى بالقصور في تشريعه، وعدم إحاطته بمتغير الزمان، وحاجة بني الإنسان، والله تعالى يقول: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

وقد أجمع المسلمون على جواز النسخ كما قال تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، فقالوا بنسخ القرآن بالقرآن، واختلفوا في نسخ القرآن بالسنة النبوية، ولم يقل أحد من علماء الإسلام بحصول نسخ بعد انقطاع الوحي بوفاة النبي ﷺ^(١)، كما لم يقولوا بجواز نسخ القرآن بالواقع، ولا بادعاء النسخ بمجرد الاجتهاد، بل جعلوا دليل القول بالنسخ راجعاً إلى النقل الصحيح عن الشارع، أو بخبر عمن شهد التنزيل من الصحابة رضي الله عنهم، أو بمعرفة المتقدم من المتأخر عند وجود تعارض بين نصين وعدم إمكان الجمع بينهما.

وقد نقل السيوطي عن ابن الحصار قوله: «وإنما يرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله ﷺ أو عن صحابي يقول: آية كذا نسخت آية كذا» قال: «وقد يحكم به عند وجود التعارض المقطوع به مع علم التاريخ، ليعرف المتقدم والمتأخر»، قال: «ولا يعتمد في النسخ قول عوام المفسرين، بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح ولا معارضة بينة؛ لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرر في عهده ﷺ، فالمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد»^(٢).

(١) انظر: المستصفى للغزالي ١/٩٩-١٠١.

(٢) الإتيان للسيوطي ٤/١٤٥٤.

وبهذا ندرك مدى خطورة وفساد ما تواطأ عليه العلمانيون والماركسيون والحداثيون من القول بإمكانية نسخ الشرع بالواقع بغية محاصرة أحكام الشريعة، وانتهاك حرمتها.

موقفهم من الوحي:

ومن المهم قبل أن ننهي الكلام عن موقف هؤلاء الحداثيين والماركسيين والعلمانيين ونحوهم من القرآن وأحكامه، أن نشير إلى موقفهم من الوحي أساساً، وحي الله تعالى إلى أنبيائه، كما قال الله تعالى: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِلِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ» [الشورى: ١١٥]، وهذا القرآن الكريم هو من وحي الله تعالى الذي تكلم الله تعالى به وأنزله على رسوله محمد ﷺ، كما قال عز وجل: «وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ» [١] وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذْكُرُونَ» [٢] تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ» [٣] وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ» [٤] لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ» [٥] ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» [٦] فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ» [الحاقة: ٤١-٤٧]، وقال تعالى: «أَمْ يَقُولُونَ نَقُولُهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ» [٧] فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» [الطور: ١٣٤-١٣٣].

إن المتأمل لكتابات هؤلاء المناكفين للدين، من أصحاب القراءات المعاصرة ليجد أنهم لا يؤمنون بوحي الله تعالى الذي أنزله على رسوله، وإنما يرون الوحي راجعاً إلى الحيز الإنساني الوضعي، فهو نابع من ذات الإنسان، وهو هجوم مباغت داخل الضمير، يبدأ من اللا شعور ثم يتحول إلى واقعة شعورية، والجنون يمكن أن يعد أصلاً للوحي، والنبوة مطبوعة بشيء من العصاب، «إنه حالة استثنائية يغيب فيها الوعي، وتتعطّل الملكات، ليبرز المخزون المدفون في

أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي ﷺ على دفعها ولا تتحكم فيها إراداته»^(١)، فلا يصح - عندهم - الإيمان بنزول الوحي لأنه «لا يمكن للعلم الوضعي العقلاني أن يقول بحقيقة تجلّي كائن ميتافيزيقي حقيقة موضوعية؛ لأن عليه أن يعتبر أنه موجود فعلاً، وأنه بالضرورة يشاهد من الكل أو يسمع من الكل»^(٢)، وإنما ارتبطت ظاهرة النبوة في أساسها الوجودي والمعرفي بما هو شائع في البيئة العربية من الكهانة والعرافة، كما ارتبطت ظاهرة الوحي بالثقافة الشائعة من إمكان اتصال البشر بعوالم الملائكة والشياطين^(٣).

«إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص»^(٤).

«فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض، كما أنه - أي هذا المعنى - قابل للتأويل داخل إطار الميثاق، أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله»^(٥).

والوحي عند أصحاب هذه الخطابات ليس شريعة إلهية، وإنما هو نصائح ومقترحات نابعة من تجربة الإنسان وخواطره ومشاعره، المتأثرة بواقعه، ولهذا

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي ص ٤١.

(٢) الوحي والقرآن والنبوة لجعيط ص ٩٧.

(٣) انظر: مفهوم النص لأبي زيد ص ٣٨-٣٩.

(٤) المرجع السابق ص ٢٤.

(٥) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص ٨٥.

يمكن أن تتغير مضامين هذا الوحي ، وأن تبقى نصوصه مفتوحة إلى ما لانهاية له من المعاني التي ينتجها واقع القارئ وبيئته وثقافته وحاجته وشعوره.

والحقيقة إن مقولات أولئك ما هي إلا تكرار لرؤى المستشرقين عن مفهوم الوحي التي تعد انعكاساً للفلسفة المادية الوضعية التي كرسها فلاسفة النهضة الأوروبيون ، منذ ديكارت وسبينوزا إلى فيورباخ وماركس ، ثم فلسفة الحداثة المعاصرة ، وهذه كلها امتداد لمذهب الفلاسفة المتقدمين في النبوة والوحي ، وهذه المقولات والمعاني تضاهي ما وصف به المشركون رسول الله ﷺ بكونه شاعر أو كاهن أو مجنون أو ساحر ، وما وصفوا به القرآن المنزل بكونه من اختراع الرسول ﷺ ، أو أنه أساطير الأولين وغير ذلك من الأوصاف^(١).

ومن المعلوم القطعي في عقيدة المسلمين أن النبوة والرسالة اصطفاء واجتباء كما قال الله تعالى : ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج : ٧٥] ، فلا يمكن شخصاً أن يكتسبها بنفسه ، بل هي منة ربانية ، كما قال تعالى عن رسله : ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۖ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَنِ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [إبراهيم : ١١].

والوحي - بمختلف أنواعه - لا ينزل إلا بأمر الله تعالى ومشيتته ، فليس هو مجرد مشاعر وأحاسيس وقوى باطنة يستدعيها الإنسان متى ما أراد ، فضلاً عن أن يكون ضرباً من الجنون أو الهلوسة كما يزعمون ، وقد قال الله سبحانه

(١) انظر : العلمانيون والقرآن الكريم للطعان ص ٦٢٤-٦٤٣ ، موقف الفكر الحداثي العربي من

أصول الاستدلال في الإسلام للقرني ص ٢٤٣-٣٣٢.

وتعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ١-٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥].

والقرآن الكريم هو من وحي الله تعالى، وهو كلام الله تعالى، حروفه ومعانيه، منزل غير مخلوق، تكفل الله بحفظه، وأعجز البشر ببيانه حتى أربك المكذبين، من أرباب الفصاحة والبلاغة، وحاولوا التنفير عنه بمختلف الأوصاف، كما قال تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَتْ أَحْلَمٌ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِعَايَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾ [الأنبياء: ٥]، وقد رد الله تعالى عليهم، كما بين كذب مقولتهم التي ما زالت تردد حتى الآن بعبارات متنوعة، فقال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسْطِطِعُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝٦ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الفرقان: ٥-٦]، وقال تعالى: ﴿طه ۝١ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ ۝٢ إِلَّا تَذَكُّرٌ لِّمَن يَخْشَىٰ ۝٣ تَزِيلًا لِّمَن هَلَكَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ ۝٤ أَلَعَلَّ ۝٥ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ١-٥].

* * * * *

الفصل السابع:

استهداف السنة النبوية في الفكر العربي المعاصر

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التشكيك في ثبوت السنة النبوية
وتدوينها.

المبحث الثاني: نفي كون السنة النبوية مصدراً للتشريع.

المبحث الثالث: القول بتاريخية مضامين نصوص السنة
النبوية.

المبحث الأول

التشكيك في ثبوت السنة النبوية وتدوينها

وجه أهل الزيغ والزندقة من العلمانيين والليبراليين والحداثيين وغيرهم سهامهم إلى السنة النبوية للتشكيك في ثبوتها، ونزع الثقة عنها، وخاضوا في هذا الميدان بجهل وهوى مستفيدين من شبهاة أهل الأهواء ومن المستشرقين وتلاميذهم.

ونجد المنحرفين من أصحاب القراءات المعاصرة العاملين على تجاوز النصوص الشرعية وأحكامها تارة يشككون في مشروعية أصل تدوين السنة النبوية واعتمادها، وتارة يشككون في موثوقية ضبط الرواة لها باعتبار تأخر تدوينها، وتارة يطعنون في معايير أئمة الحديث وشروطهم لقبول الرواية والرواة، وتارة يجعل الحوادث السياسية والاجتماعية هي المؤثرة في التدوين وتوجيه الأحاديث... الخ، وتارة يخلخل الثقة فيما توارثه المسلمون وتواتر لديهم من مرويات صحيحة بزعم مخالفتها للعقل أو لظاهر القرآن أو مصادمتها لمعايير العلم ومناهج البحث الحديثة.

والمقصود أن كثيراً من أصحاب هذا الاتجاه قد أجلبوا بخيلهم ورجلهم للطعن في السنة والتشكيك فيها، زاعمين أن المصدر الوحيد الذي يمكن الرجوع إليه هو القرآن الذي لم يسلم هو كذلك من اعتراضاتهم وتشكيكاتهم، كما سبق عرض بعض مواقفهم منه.

وفيما يلي بيان لبعض أقوالهم التي تكشف عن حقيقة نواياهم وأغراضهم تجاه السنة النبوية.

ومن أبرز أهل الأهواء المشككين في السنة النبوية فرقة الرافضة؛ حيث إنهم لا يخفون طعنهم في السنة النبوية التي تلقاها الأمة بالقبول، والتي من أشهر

مدوناتها صحيح الإمام البخاري وصحيح الإمام مسلم ، وهذا في الحقيقة راجع إلى مخالفتهم لأهل السنة في كثير من أصول الدين ، وإلى طعنهم في نقلة السنة النبوية من الصحابة رضي الله عنهم . ومن كتب الرافضة المعاصرة الطاعنة في السنة النبوية "أضواء على الصحيحين" لمؤلفه محمد صادق النجمي الذي طعن فيه بجملة من أحاديث الصحيحين بحجة ضعف رجالها ومخالفتها للأدلة العقلية والدينية بحسب مذهبه ^(١) .

وقريب من هذا تكذيب "يحيى محمد" بعدد من أحاديث الصحيحين بزعم مخالفتها للقرآن ، وتعارضها فيما بينها ، ومعارضتها للعلم والواقع واشتمالها على الخرافة وتشبيه الله تعالى بخلقه ، وفي هذا يقول : «هكذا نجد في الصحيحين روايات متعارضة ، وبعضها يعارض القرآن ، كما أن بعضاً آخر يخالف الواقع العلمي والحسي ، أو يتصف بالخرافة الظاهرة وبالإساءة إلى الأنبياء . وكذا أن فيها صوراً من تشبيه الخالق وتجسيمه ، وهي في جميع الأحوال لا يعقل أن تكون صادرة عن النبي الأكرم صلوات الله وسلامه عليه» ^(٢) .

ويعد محمد أركون من أبرز تلامذة المستشرقين من العلمانيين المشككين في تدوين السنة النبوية ، وفي هذا يقول : «لا يوجد في الحالة الراهنة للأمور أية مشروعية روحية أو أي معيار موضوعي أو أي مؤلف ضخم يتيح لنا أن نحدد بشكل معصوم الإسلام الصحيح...»

لقد تعرض الحديث النبوي لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية لـ "كتب الحديث" المدعوة بالصحيحة.

(١) انظر : كتابه المذكور ص ٩١ .

(٢) مشكلة الحديث ، ليحيى محمد ص ١٧٦-١٧٧ .

لقد حدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب لغوية وأدبية وتيولوجية وتاريخية، سوف يكون مفيدا أكثر لو أننا نذهب في التحليل والتحري إلى أبعد من ذلك لكي يشمل الاحتياجات التي أثّرت بخصوص تشكيل النص القرآني^(١)

ويقول محمد عابد الجابري بعد أن ذكر جملة من الأحاديث الصحيحة كحديث: (بدأ الإسلام غريبا، وسيعود غريبا كما بدأ)^(٢)، وحديث: (خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)^(٣).

قال: «ومن السهل أن يشكك الإنسان في صحة مثل هذه الأحاديث التي تشتمل فيها بوضوح رائحة السياسة. وبالنسبة إلي شخصيا إن مثل هذه الأحاديث يجب وضعها بين قوسين، أعني تجنب أخذها بعين الاعتبار؛ لأن القرآن لا يشهد لها بالصحة، فالاتجاه القرآني غير، واتجاهها غير، ومع ذلك فثمة حقيقة لا ينبغي إغفالها وهي أن هذه الأحاديث تعبر عن حالة الإحباط التي أصابت المسلمين بعدما عانوه من "الفتنة الكبرى" وما شاهده منها وما سمعوه عنها...»^(٤).

ويقرر في موطن آخر بأن صحة مضمون النص الشرعي مشروطة بمطابقته لقوانين الطبيعة وظواهر الاجتماع^(٥).

(١) تاريخية الفكر الإسلامي ص ١٤٦، وانظر: كتابه الهوامل والشوامل ص ١٦٨-١٦٩.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان برقم: ٢٣٢.

(٣) رواه البخاري في كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور برقم: ٢٦٥١، ومسلم

في كتاب فضائل الصحابة برقم: ٢١٠.

(٤) في نقد الحاجة إلى الإصلاح للجابري ص ٢٥-٢٦.

(٥) انظر: حوار الشرق والغرب ص ٦٩.

ونجد إدريس هاني يسخر من جهود العلماء في تقييد علم الجرح والتعديل الذي يبنى عليه معرفة صحة السند وعلمه ، «ويرى أن المعيار الصحيح لمعرفة الصحيح من السنة النبوية هو عرضه على القرآن حيث يتم نقد المتن من خلال مدى موافقته للقرآن ، وهو في هذا السياق يقرر عدم رفض أي رواية لأجل سندها حتى ولو جاءت عن مسيلمة الكذاب»^(١).

ويشكك جمال البنا في دقة توثيق السنة النبوية قائلا : «فلو قال قائل إن أسلوب التناقل الشفهي طوال مائة عام قبل التدوين أسلوب لا يتوفر فيه التوثيق والتحرير والإشهاد الذي تثبت به الحقوق ، وبالتالي فلا يعول عليه ، لكان له سند قوي لا من طبائع الأمور ، ولكن أيضا من موجبات القرآن الذي اشترط التوثيق والشهود لإثبات الحق ، ولعله كان يستطيع أن يستشهد بالأحاديث المتواترة .. والتي يعتبرونها مؤكدة ويلحقونها بالقرآن.

هذه الأحاديث تكاد معظمها تكون مؤتفكات وأساطير فبعضها عن شق صدر الرسول ، وعن معجزاته وعن المهدي وعن الدجال .. الخ»^(٢).
ويقول : «والحقيقة أن المحدثين كانوا أسرى الإسناد الذي ملك قلوبهم وغيب عقولهم فأصبحوا تبعاء له ، وفي ضوء ذلك نفهم قبول المحدثين لأحاديث لا ريب فيها أنها دست على النبي لأنها تمسه ، ومع ذلك دافع عنها المحدثون دفاعا حارا .. فتقبلوا أن يسحر الرسول حتى لا يدري ما يقول»^(٣).

(١) انظر: الإسلام والحداثة لإدريس هاني ص ٢٢١-٢٢٤.

(٢) الإسلام كما تقدمه دعوة الإحياء الإسلامي لجمال البنا ص ٨٢ ، وانظر: الإسلام والحرية للشرفي ص ١٠٤-١٠٦.

(٣) الإسلام والحرية للشرفي ، ص ٨٩.

ونجد هذا التشكيك في التدوين عند عبد المجيد الشرفي حيث قال عندما ذكر عدد الأحاديث التي رواها الإمام أحمد في مسنده: «ألا تكفي هذه الأرقام وحدها للشك في صحة ما ينسب إلى النبي، وكلها روايات آحاد؟ فلقد تفاقم الوضع إلى حد لا ينفع فيه مجرد التحري الذي قام به البخاري ومسلم وغيرهما من أصحاب المجاميع في القرن الثالث الهجري»^(١).

وكذلك نجد نفس هذه الشبه الاستشراقية يلوكها ويردها نصر حامد أبوزيد الذي يرى أن الأحاديث النبوية تثير إشكاليات من حيث تأخر تدوينها، وتناقضها الشفاهي، وكثرة الوضع، ومعايير علماء الحديث في تصحيح الأحاديث التي كانت محكومة «بأطر معرفية زمانية نسبية محدودة، لا ترقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية»، ثم يتهم علماء الحديث بالتعصب وبعدم اتساع أفقهم العقلي، وأنهم أقرب إلى الوعاز في تصور الحقيقة، ويضرب لذلك مثلاً باستبعادهم أصحاب المقالات البدعية^(٢).

ويقول بسام الجمل: «إن قبول الأحاديث الصحيحة على علاقتها لدى أهل السنة يحوج الدارس المعاصر إلى إعادة النظر في هذا الموقف استناداً إلى ثلاث اعتبارات مهمة هي:

أولاً: عدم اكتراث علماء الحديث السنين بأهمية الفارق الزمني بين تلفظ الرسول بالأقوال المنسوبة إليه - على افتراض أنه تلفظ بها فعلاً - وتدوينها في آخر القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة. ويناhez هذا الفارق قرناً من

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي ص ١٥٩-١٦٠

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني لأبي زيد ص ١٠٠-١٠٤.

الزمان. ولا شك في أن قلب الأحاديث بين الرواة وسفرها بين الأمصار لا يضمن لها الصحة بإطلاق...

ثانياً: اعتقاد علماء أهل السنة أن الأحاديث وصلتهم على هيأتها الأصلية مثلما تلفظ بها الرسول أول مرة..

ثالثاً: تضخم عدد الأحاديث النبوية بشكل لافت للانتباه كلما تأخرنا في الزمان. وهذا ما يستدعي البحث المعمق في دواعي هذا التضخم الضمنية والصريحة...^(١).

ويستعرض المدعو "حسن الصباغ" في كتابه "صحيح البخاري رؤية معاصرة في بعض نصوصه" عدداً من أحاديث البخاري مشككاً فيها، وناقياً صحة نسبتها للرسول ﷺ حتى ولو كان السند صحيحاً، وفي الجانب الآخر يخطئ النبي ﷺ في بعض أقواله وفي هذا يقول: «لا بد من دراسة هذه الأصول في ضوء التقدم العظيم في مختلف العلوم الإنسانية والتقنية والعلمية، ثم تحييد ذلك وترك كل ما أدى إلى تمزيق وتفريق وانحطاط وتخلف هذه الأمة حتى لو كان النص صحيح السند، فالنبي قبل كل شيء هو بشر وإنسان» ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]، وبالتالي يمكن أن يعتريه كل ما يعتري الإنسان من خطأ، ونسيان وتعب ومحدودية^(٢).

وبالنظر فيما سطره الصباغ في كتابه المذكور يدرك القارئ غرور مؤلفه الذي اعتقد أنه أتى بإنجاز غير مسبوق، وحاول نزع القداسة عن الحديث النبوي،

(١) الإسلام السني لبسام الجمل ص ٥٣-٥٤ وانظر: الإسلام في المدينة لبلقيس الرزقي ص

١٤٧-١٤٨.

(٢) صحيح البخاري، رؤية معاصرة في بعض نصوصه ص ١١.

وكذب بعدد مما تلقته الأمة بالقبول من أحاديث البخاري بشبه واهية يمكن إجمال دوافعها ومسبباتها فيما يلي :

- (١) مخالفتها لعقل المؤلف وهواه وفهمه السقيم.
- (٢) عدم توافقها مع مبادئ العلمانية.
- (٣) عدم التسليم للغيبات.
- (٤) عدم التسليم لمطلق قدرة الله تعالى.
- (٥) الاعتراض على حكم الله تعالى وأمره وقضائه.
- (٦) سوء الظن بالرسول ﷺ وعدم التقدير والتأدب والتسليم لأقواله وأوامره وأخباره حتى وصل الأمر بالمؤلف إلى أن يصف بعض الأحاديث بـ"الذكورية".

(٧) سوء الظن بالصحابة رضي الله عنهم.

- (٨) التعامل وعدم الرجوع لما سطره العلماء الراسخون في الإجابة عن الإشكالات التي ترد على بعض الأفهام تجاه بعض الأحاديث النبوية^(١).
- وليس من مقاصد هذا البحث استعراض الشبهات التي أثارها الخطاب العلماني والحداثي في كل حديث، والرد عليها، وإنما المقصود ذكر أمثلة توضح موقفهم من السنة النبوية وعدم احترامهم لمضامينها.

وينعى نضال الصالح على أهل السنة تعظيمهم لأحاديث الصحيحين قائلا :
«أصبحت الصحاح كصحيح البخاري ومسلم وغيرهما كتباً مقدسة، مع أنها مليئة بالأحاديث التي دلت الحوادث الزمنية والملاحظة التجريبية على أنها غير

(١) المصدر السابق ص ١٢٧، ١٣٢، ١٣٤، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٧.

صحيحة وهناك أحاديث يناقض متنها معاني القرآن الكريم ، بل وتناقض المبادئ الأساسية لتعاليم الخالق في كتابه العزيز ...»^(١).

ويتساءل مستنكرا إصرار الخطاب الديني «على أن الأحاديث الواردة في صحيحي البخاري ومسلم وغيرهما من الصحاح تفيد حصول العلم القطعي بثبوتها مع أنه ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن في صحيح البخاري ومسلم أحاديث لا يمكن التسليم بصحة صدورهما عن النبي ﷺ ؛ لأن متنها مناقض للقرآن ، أو مخالف لحقائق التاريخ ، أو معارض لثوابت العقل ، ولأن الحصانة التي منحت للبخاري ومسلم لا دليل عليها»^(٢).

وهذا الكلام في الواقع يكشف مغالطة الكاتب وجهله حيث إنه من المعلوم بأن العلماء لا يقولون بأن كل حديث صحيح يفيد العلم القطعي بثبوتها ، بل هناك تقسيمات للأحاديث فمنها ما يفيد القطع وهو المتواتر وما احتفت به القرائن وتلقته الأمة بالقبول ، ومنها ما يفيد الظن الراجح ، على تقسيمات معلومة ومعروفة في مواطنها.

ويستعرض الكاتب في هذا السياق عددا كبيرا من الأحاديث في الصحيحين يرى أنها غير صحيحة ، وهذا الاستعراض منه في الحقيقة إنما يكشف عن جهله وهواه.

ويكفي أن أذكر حديثا واحدا من هذه الأحاديث التي انتقدها وهو حديث مباشرة الحائض حيث يقول : «ثم إن هناك أحاديث كثيرة تعطي صورة مشوهة للرسول الكريم ومخالفة للصورة التي وصفها به القرآن الكريم : ﴿وَأَنْتَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ

(١) هموم مسلم لنضال الصالح ص ١١٠.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٦-١٣٧.

عَظِيمٍ» [القلم: ٤]، والصورة البهية التي عرفناها من سيرته قبل البعثة وبعدها فهو حسب تلك الأحاديث المنسوبة إليه يخالف - حاشاه - تعاليم القرآن ويباشر زواجه أثناء الحيض...

وهل بعد ذلك يريدون منا أن نصدق ذلك؟ حاشا الرسول أن يخالف قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة ٢٢٢]... ولنا الحق كل الحق في أن لا نصدق ذلك وأن لا نصدق مثله الكثير حتى لو ورد في كل صحاح الأرض، وحتى لو روي على لسان ألف صحابي وتابع...»^(١).

فلم يفرق هذا الكاتب المغرور بين المباشرة الجائزة للحائض وهي التي تكون فيما دون الفرج، وبين المباشرة المحرمة المذكورة في الآية التي يقصد بها الجماع.

وبمثل هذا الجهل رد عددا كبيرا من الأحاديث النبوية وهو العامي الذي خاض فيما لا يحسن فأتى بالعجائب وقد قال: «وأنا أعترف أنني لم أدرس علوم الدين في أي جامعة أو معهد كان، ولا درست علوم الفقه والشرعية على يد شيخ من الشيوخ أو عالم من العلماء المختصين... كل ما في الأمر أنني مسلم مؤمن بالله، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وأن القرآن نزل من عند الله حصلت على درجة من العلم تمنحني القدرة على دراسة وفهم المواضيع التي تتعلق بديننا وتاريخنا فهما يعطيني إمكانية إبداء الرأي فيها..»^(٢).

(١) هموم مسلم ص ١١١-١١٢.

(٢) هموم مسلم ص ٦.

لقد ضاق المنحرفون ذرعا بدفاع المسلمين عن سنة نبيهم، ومحافظتهم عليها، وثقتهم بصحيحها، وحاولوا زحزحة تلك الثقة بإعادة النظر في مسلماتهم وموروثاتهم..

يقول محمد حمزة بعد أن ذكر بعض الأحاديث التي يرى أنها مشكلة: «إن هذه الأحاديث المشكلة لا تثير لدى الباحثين المحافظين أية رغبة في إعادة النظر في المسلمات التي استقرت عليها عقولهم ذلك أن أفق انتظارهم لا زال يتغذى ويتم تجييشه بواسطة متخيل ديني يهيمن هيمنة كاملة على عقولهم ونفوسهم، كما أن الهالة التي أحيطت بها كتب الصحاح والقداسة التي بلغت حد الغلو المفرط كانت تمنع كل طعن في رجال البخاري ومسلم....

ونلاحظ من جانب ثاني رفضا مطلقا لكل تفحص جديد لمتون الأحاديث التي وردت في الصحاح...»^(١).

ويشكك في القيمة العلمية للقواعد والضوابط التي وضعها علماء الحديث لمعرفة درجة الحديث واتصاله فيقول: «ولا شك أن منهج علماء الحديث في التركيز على نقد السند وتمحيص الرجال الذين نقلوا الحديث يبقى قاصرا عن استيعاب كل مقتضيات المنهج التاريخي المحكوم بقواعد صارمة، لأن منهج الجرح والتعديل وإن مكن من استبعاد آلاف الروايات المشكوك في صحتها فهو يبقى خاضعا لفضاء معرفي أنتجه ولحاجات عملية اقتضته.

ولا مندوحة من القول أيضا أن انصباب منهج المحدثين على النظر في السند بدرجة أولى قبل المتن أدى إلى قبول عديد من الروايات التي تبين خطأ الرواة في

(١) الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث لمحمد حمزة ص ٢٢٨-٢٢٩ وانظر:

نقلها في دواوين الحديث التي عدت صحيحة وأصبح الطعن في إحدى هذه الروايات طعناً في كتب اكتسبت قداسة تمنع من إعادة النظر في الأحاديث التي تشتمل عليها....»^(١).

ويضيف قائلاً: «إن العلماء المسلمين لم يتصدوا لقضية صحة الأخبار والمنقول على نحو منهجي منظم، ولعله من الإجحاف بحق هؤلاء أن نتوقع منهم تصدياً كهذا. فأية معالجة وجدت لقضايا الصحة تمت في ضوء المتطلبات العلمية للعصور التي عاشوا فيها»^(٢).

هكذا يسعى محمد حمزة جاهد ليرسخ في وعي القارئ مبدأ تنقص منهج علماء الحديث في الحكم على الأحاديث النبوية محرضاً على تجاوزه ونقده وتحطيم كل احترام وهيبة لما تلقاه المسلمون بالقبول وعدوه صحيحاً.

ويرى المدعو "ابن قرناس" بأن كتب الحديث تحوي الأمثال والحكم الجاهلية، وإسرائيليات يتداولها أهل الكتاب بينهم، وقصصاً من التراث المندائي والمجوسي والهندي والإغريقي، ومن كل تراث، كما يرى أن نص الحديث الواحد قد دخله الحذف والإضافة والتعديل والتبديل^(٣)، ويقول: «وأي حديث ورد في كتب الحديث يمكن أن نجد حديثاً آخر يناقضه في نفس الكتاب، وكلا الحديثين المتضادين ينسب للرسول»^(٤)، ثم استعرض عدداً من الأحاديث في صحيح البخاري واستشكلها وخلص إلى تكذيبها وامتناع نسبتها إلى الرسول ﷺ،

(١) الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، لمحمد حمزة، ص ٢٤٨.

(٢) المرجع السابق ص ٢٥١.

(٣) انظر: الحديث والقرآن لابن قرناس ص ٧-٨.

(٤) المراجع السابق، ص ١٠.

ولم يكلف نفسه الرجوع إلى كلام العلماء في بيان معناها وحلّ مشكلها، مما يظهر جهله وكبره وهواه وعدم إيمانه بالغيب.

تلك نماذج من كلام الطاعنين في الأحاديث النبوية، المشككين في صحتها وسلامة وصولها إلينا، ويمكن تلخيص الرد على أبرز شبهاتهم بما يلي:

أولاً: أما تشكيكهم في صحة الأحاديث النبوية بحجة تأخر تدوينها، فيقال فيه: إن كتابة الأحاديث النبوية كانت موجودة في عهد النبي ﷺ، ويدل عليه قوله ﷺ: **(اكتبوا لأبي شاة)**^(١)، وقول أبي هريرة **(رضي الله عنه)**: **(ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثاً عنه مني، إلا ما كان من عبدالله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب)**^(٢)، فالحديث كان يكتب وكان يحفظ، «وأول من دون الحديث ابن شهاب الزهري على رأس المائة بأمر عمر بن عبدالعزيز، ثم كثر التدوين ثم التصنيف، وحصل بذلك خير كثير»^(٣).

وقد كانوا يتحرون فيمن يأخذون عنه، كما قال محمد بن سيرين: «إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم»^(٤)، وقال: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»^(٥)، فكانوا لا يأخذون إلا عمن وثقوا بدينه وحفظه، وإذا رووا عن شخص مطعون فيه بينوا حاله.

(١) رواه البخاري (٢٤٣٤).

(٢) رواه البخاري (١١٣).

(٣) فتح الباري ١/ ٢٧٧.

(٤) رواه مسلم في المقدمة (٢٦).

(٥) رواه مسلم في المقدمة (٢٧).

ومما يلفت النظر تركيز الطاعنين في السنة النبوية من المعاصرين على صحيح البخاري وصحيح مسلم، الذين يعدان أصح كتابين بعد كتاب الله تعالى، وقد تلقتهما الأمة بالقبول.

وهذا يكشف عن محاولات فاشلة من هؤلاء المشككين لزعزعة ثقة المسلمين بمصدرهم الثاني بعد كتاب الله، وهو سنة النبي محمد ﷺ، التي أجمع المسلمون على وجوب احترامها والعمل بها والتسليم لها، والإيمان بمضامينها، وعدم التطاول عليها كما قال الله تعالى: «يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِرُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ^ط وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَمِيعٌ عَلِيمٌ» [الحجرات: ١]، وقال تعالى: «فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» [النساء: ٦٥].

ثانياً: وأما تشكيكهم في السنة النبوية بحجة كثرة الأحاديث الموضوعة.. فيقال: نعم هناك آلاف من الأحاديث الموضوعة، والروايات المكذوبة، وضعها أصحابها بدوافع متنوعة كالتحالفات السياسية والمذهبية، ولاسيما من قبل الرافضة الذين تواتر عنهم الكذب لنصر مذهبهم، وكذا ما وضع من قبل الزنادقة الحاقدين على الإسلام، وهناك من وضع الأحاديث تعصباً لجنسه وبلده وشيخه، وهناك من الجهلة من وضع الأحاديث ترغيباً للناس في أبواب الخير وأنواع العبادات، وهناك من وضعها تقرباً للملوك والأمراء، وغير ذلك^(١).

وقد بذل علماء الحديث جهوداً كبيرة، ووضعوا معايير دقيقة للحكم على الأحاديث، سواء فيما يتعلق بالسند أو المتن.

(١) انظر: السنة ومكاتها في التشريع الإسلامي للسباعي ص ٧٩-٨٠.

أما الأسانيد فقد ترجموا لآلاف الرواة، وبينوا أحوالهم من حيث التعديل والتجريح، وأعطوا كل واحد منهم الوصف اللائق بحاله من حيث التوثيق والضبط، وكشفوا عن كثر غلظه ونسيانه، وعن اختلط في آخر عمره وساء حفظه، وعن يغفل ويهم، وعن لا يتحرى فيمن يروي عنهم، ومن باب أولى صرحوا بالوضاعين والكذابين.

وقد قال عبدالله بن المبارك: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»^(١)، وقال: «بيننا وبين القوم القوائم»، يعني الإسناد^(٢). ولما قيل ليحيى بن سعيد القطان: «أما تخشى أن يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم خصماءك عند الله؟ فقال: لأن يكون هؤلاء خصمائي أحب إلي من أن يكون خصمي رسول الله ﷺ، يقول: لِمَ حدثت عني حديثاً ترى أنه كذب»^(٣).

وقال الإمام مسلم: «وإنما ألزموا أنفسهم الكشف عن معاييب رواة الحديث وناقلي الأخبار، وأفتوا بذلك حين سئلوا، لما فيه من عظيم الخطر، إذ الأخبار في أمر الدين إنما تأتي بتحليل، أو تحريم، أو أمر، أو نهي، أو ترغيب، أو ترهيب، فإذا كان الراوي ليس بمعدن للصدق والأمانة ثم أقدم على الرواية عنه من قد عرفه ولم يبين ما فيه لغيره ممن جهل معرفته، كان آثماً بفعل ذلك، غاشاً لعوام المسلمين»^(٤).

(١) رواه مسلم في مقدمة صحيحه (٣٢).

(٢) رواه مسلم في مقدمة صحيحه (٣٢).

(٣) رواه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٣٩٣/٥٤.

(٤) مقدمة صحيح مسلم ص ١٩.

وقد بذل علماء الحديث جهوداً كبيرة في التعرف على الرواة وبيان أحوالهم، وربما رحلوا لأجل التحري عن حديث واحد، ومن عجيب ما حصل في هذا السياق قصة تتبع الحديث الموضوع في فضل القرآن سورة سورة التي حكاها المؤمل بن إسماعيل بقوله: «حدثني به شيخ فقلت للشيخ: من حدثك؟ فقال: حدثني رجل بالمدائن وهو حي، فصرت إليه فقلت: من حدثك؟ فقال: حدثني شيخ بواسط، وهو حي، فصرت إليه، فقال: حدثني شيخ بالبصرة، فصرت إليه، فقال: حدثني شيخ بعبّادان، فصرت إليه، فأخذ بيدي فأدخلني بيتاً، فإذا فيه قوم من المتصوفة، ومعهم شيخ، فقال: هذا الشيخ حدثني، فقلت: يا شيخ من حدثك؟ فقال: لم يحدثني أحد، ولكننا رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا قلوبهم إلى القرآن»^(١).

وأما ما يتعلق بالمتن فقد ذكر العلماء عدداً من المعايير والعلامات التي يعرف بها الوضع في المتن، ومنها:

- [١] ركاكة اللفظ.
- [٢] فساد المعنى.
- [٣] المخالفة الصريحة للقرآن.
- [٤] المخالفة الصريحة للسنة المتواترة.
- [٥] المخالفة لإجماع الأمة.
- [٦] المخالفة لحقائق التاريخ المعروفة، وللحس والمشاهدة^(٢).

(١) تدريب الراوي ١/ ٣٤٠.

(٢) انظر: تدريب الراوي ١/ ٣٢٤-٣٢٧، دفاع عن السنة لأبي شهبه ص ٤٢، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص ٩٨-١٠٢.

وهناك شواهد كثيرة من الأحاديث على كل ما ذكر من معايير وعلامات للأحاديث الموضوعية، بينها العلماء وألفوا فيها كتباً خاصة، لا يتسع المجال لذكرها.

ومن المعلوم أن شيئاً من تلك المعايير لا يمكن أن يوجد فيما توفرت في سنده شروط الصحة التي ذكرها العلماء، وما تلقته الأمة بالقبول من الأحاديث النبوية.

والمقصود أن كثرة الوضع في الأحاديث لا يصح أن يكون دليلاً أو وسيلة للتشكيك في عموم الأحاديث المنقولة؛ لأن عمليات الوضع قد قوبلت بجهود عظيمة ومعايير دقيقة لتعريفها وتزييفها، وتنقية السنة النبوية منها، وقد قيل لابن المبارك: هذه الأحاديث الموضوعية؟ فقال: «تعيش لها الجهابذة، **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾** [الحجر: ٩]»^(١).

ثالثاً: وأما الشبهة الاستشراقية الزاعمة بأن أئمة الحديث قد اهتموا في مجال نقد المرويات بالسند دون المتن .. فيقال فيها: نعم إن نقد الأئمة للأسانيد كان أكثر من كلامهم على المتون، ذلك أن الإسناد هو الوسيلة التي نقلت إلينا المتن، وإذا طعن في النقلة ببيان كذبهم أو سوء حفظهم أو نحو ذلك فلا حاجة للنظر في المنقول، ومع ذلك فقد ذكروا ضوابط ومعايير تكشف ما قد يكون في بعض المتون التي ظاهر إسنادها الصحة، من وهم وغلط جرى من بعض الرواة، ومن مصطلحات هذا الفن المتعلقة بنقد المتن: الشاذ والمعل والمدرج والمضطرب والمقلوب، كما جمعوا بين ما قد يظهر في بعض المتون من تعارض، وتكلموا في الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد ونحو ذلك.

(١) تدريب الراوي ١/ ٣٣٣، الكفاية ص ٥٣.

وهذه المصطلحات التي وضعها العلماء هي لنقد وتوجيه ألفاظ وردت في أحاديث تتعارض مع أحاديث أخرى، ولكنهم - رحمهم الله - لم يكونوا يجازفون في رد متون صحت عن النبي ﷺ لمجرد عدم استيعاب عقولهم لها، أو عدم إحاطتهم بحقيقتها، ذلك بأن العقل البشري لا يمكنه أن يحيط علماً بالغيبيات، كما أن التجربة والعلم البشري ليس بمقدوره أن ينفي ما لم يتوصل إليه؛ لأن العلم البشري مهما بلغ فستبقى هناك جوانب مجهولة له، ولن يحيط علماً بالوجود، والله تعالى يقول: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» [الإسراء: ١١٨]، وإذا صح الحديث عن النبي ﷺ فالواجب التسليم له واعتقاد مضمونه، والعمل بمقتضاه؛ لأن قائله «رسول يتلقى الوحي من الله، أوتي جوامع الكلم، وأعطى سلطة التشريع، وأحاط من أسرار الغيب بما لم يحيط به إنسان عادي، فلا مانع يمنع عقلاً أن يقول حديثاً يعلو عن أفهام الناس في عصره»^(١). ومن هناك ندرك مدى رسوخ أئمة الحديث وورعهم وتعظيمهم لسنة المصطفى ﷺ؛ حيث لم يطعنوا في المتون التي صحت أسانيداً مما يكذب به الزنادقة والملحدون لمجرد ظنهم مخالفتها للعقول أو الواقع، أو لعدم توصل العلم التجريبي لحقائقها؛ بل عمل أولئك الأئمة على بيان معناها والتسليم لمضمونها سواء فيما يتعلق بالغيبيات أو الأحكام والتشريعات أو العلوم والمكتشفات، ويكفي لذلك مثلاً الموقف من حديث ولوغ الكلب، وحديث وقوع الذباب في الإناء، وحديث أبوال إبل، ونحو ذلك مما كان ينكره المرتابون ويصححه المؤمنون، وأثبت العلم الحديث صحة مضمونه.

(١) السنة ومكاتها في التشريع الإسلامي ص ٢٧٦، وانظر: دفاع عن السنة لأبي شهبة ص ٤٣ -

رابعاً: وأما استبعاد المحدثين لبعض الرواة، فهذا معدود في دقة منهجهم وصرامته وتحوطهم وتحريهم في أحوال نقلة الأحاديث النبوية، فبينوا من أحوال الرواة ما يمكن أن يكون مؤثراً في نقلهم سواء من جهة حفظهم أو ديانتهم وأمانتهم أو غير ذلك، مما هو معلوم ومدون في كتب علوم الحديث والرجال. خامساً: وأما رد بعض الطاعنين الأحاديث بحجة مخالفتها لظاهر القرآن الكريم فهذا الزعم غير صحيح، وهو ناشئ من سوء الفهم أو سوء القصد؛ لأنه لا يمكن أن يتعارض - في نفس الأمر - ما صح عن رسول الله ﷺ مع ما جاء في كتاب الله تعالى، قال ابن القيم رحمه الله: «ولو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب، لردت بذلك أكثر السنن وبطلت بالكلية، فما من أحد يحتج عليه بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا ويمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها، ويقول هذه السنة مخالفة لهذا العموم والإطلاق، فلا تقبل»^(١).

والحق أن كل ما أثاره هؤلاء المشككون في السنة النبوية إنما يكشف عن هواهم وانحرافاتهم وجهلهم أو تجاهلهم للحقيقة، وإلا فإن الأحاديث الصحيحة التي تلقتها الأمة بالقبول لا يمكن أن يكون فيها ما يعارض العقول السليمة، ولا ما يخالف الواقع، ولا ما يشك في نسبته إلى الرسول ﷺ. ولو تخلى أولئك المرتابون عن أهوائهم وكبريائهم ورجعوا إلى ما دونه العلماء من شروح لتلك الأحاديث، لعلموا مقدار ما هم غارقون فيه من جهل وهوى، ولأدركوا أنه لا يرد على تلك الأحاديث الصحيحة شيء من مفترياتهم عليها.

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم ص ٦٥-٦٦.

والواقع أن طعون أولئك المنحرفين في السنة النبوية إنما هو امتداد لمسيرة الزندقة والإلحاد في دين الله التي بدأت على يد الرافضة والمعتزلة ونحوهم من فرق الضلال الذين يطعنون في كل حديث لا يتوافق مع أصولهم البدعية، ولا تستوعبه عقولهم الفاسدة، وعلومهم القاصرة، ولا تستسيغه قلوبهم المريضة^(١).

* * *

(١) انظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، للسباعي ص ١٢٧-١٤٢.

المبحث الثاني

نفي كون السنة النبوية مصدراً للتشريع

لقد حرص كثير من أصحاب الاتجاهات المنحرفة على إسقاط السنة النبوية وتهميشها وإلغاء العمل بها تارة بالزعم بعدم اعتبار كونها مصدراً للتشريع ، وتارة بالقول بمراحليتها وتاريخيتها ، وعدم دوام أحكامها وتشريعاتها وغير ذلك ، واستفادوا كثيراً من الشبه التي أثارها منكرو السنة النبوية والمستشرقون وأذئابهم . وهذا الاتجاه يظهر واضحاً عند منكري السنة النبوية المسمين بـ "القرآنيين" الذين يدعون إلى الاكتفاء بالقرآن وعدم اعتماد السنة النبوية مصدراً للتشريع ، ويعبرون عن ذلك بعبارات مختلفة في سياق شبهات متنوعة تتركز في حصر مهمة الرسول ﷺ في تبليغ القرآن للناس وبيان معناه فقط .

ومن أوائل المعاصرين الذين شاع إنكارهم لحجية السنة النبوية الطيب محمد توفيق صدقي الذي دعا إلى الاعتماد على القرآن وحده ، وزعم أن نهى النبي ﷺ عن كتابة حديثه دليل على أن القرآن وحده هو مصدر التشريع وأن مهمة الرسول ﷺ تبليغ القرآن فقط ، وما زاد على القرآن من السنة فلا يجب العمل به . وتأسيساً على ذلك فإنه يرى أن الواجب على المسلم أن يصلي ركعتين وله أن يزيد على ذلك ما شاء ، كما أنه رفض مبدأ قتل المرتد ورجم الزاني لعدم وجود نص قرآني يشرع ذلك .

والملاحظ أن كثيراً من العلمانيين يستشهدون بموقف صدقي على إنكار حجية السنة النبوية ، ويأخذون من استدلالاته ، ولا يذكرون رجوعه^(١) ، والحق أن رأي صدقي هذا الذي نشره في مجلة المنار أراد عرضه ونادى العلماء لإرشاده إلى الحق ،

(١) انظر: قوله في إنكار السنة ورجوعه في كتاب حوار حول الإسلام هو القرآن وحده ، جمع

وتحقيق هشام عبدالعزيز ص ٤٤ ، ٥٧ ، ١٨١-١٨٢ .

ثم إنه - بعد ردود العلماء عليه - رجع واعترف بخطئه، وصرح باعتقاده اعتماد الكتاب والسنة النبوية بمعناها عند السلف أصلي الإسلام، وبقي عنده إشكال في السنة القولية غير المجمع على اتباعها^(١).

ومن أبرز المعاصرين النافين لحجية السنة النبوية ومصدريتها المدعو أحمد صبحي منصور الذي يقول: «وحتى لا يقول قائل أن الرسول محمد عليه السلام قد مات وترك لنا غير القرآن كلاما يحتكم إليه فإن القرآن الكريم أوضح لنا أن الرسول كان في حكمه ينطق بالقرآن وحده.

وبعد موت النبي وغيابه عنا فإن القرآن لا يزال بيننا لمن أراد الهدى والاحتكام إليه...»^(٢).

ويقول نافيا أحقية النبي ﷺ بالبيان والاجتهاد والتشريع: «إن صاحب الشرع هو رب العزة تعالى، أما الرسول فهو الذي يبلغ ذلك الوحي كما هو.. ولو كان للنبي حق الشرح والاجتهاد، لأصبح للدين مصدران وكان لا بد حينئذ أن يحظى ذلك المصدر الثاني بحفظ الله شأنه شأن المصدر الأول، ولكن ذلك لم يحدث لأنه ومنذ البداية فإن التبليغ هو مسئولية الرسول، وليس الاجتهاد من مسئولياته»^(٣).

وينتهي إلى القول: بأن «النبي أتانا بالقرآن ونهانا عن غيره، وأن كبار الصحابة ساروا على نهجه في التمسك بالقرآن وحده، وأن تدوين تلك

(١) انظر: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث لمحمد حمزة ص ٢٨٩، ٢٩٣، وإسلام الفقهاء ص ٥٥-٥٨.

(٢) القرآن وكفى مصدرا للتشريع الإسلامي لأحمد منصور ص ٦٠.

(٣) القرآن وكفى مصدرا للتشريع الإسلامي لأحمد منصور ص ٧٧.

الأحاديث المنسوبة للنبي كان ولا يزال معصية للنبي ومخالفة لأمره حسب ما يرددون هم في كتبهم إن الذي نعتقده أن النبي عليه السلام قد بلغ الرسالة بأكملها وهي القرآن، ونهى عن كتابة غيره، أما تلك الأحاديث فهي تمثل واقع المسلمين وعقائدهم .. وتمثل في النهاية تلك الفجوة الهائلة بين الإسلام وبين المسلمين^(١).

وعلى نفس المنهج سار إسماعيل أدهم حيث قال: «إن القرآن هو المصدر الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه والاستدلال بآياته على وقائع التاريخ»^(٢).

ويرى محمد شحرور أن حق التحريم «محصور بالله تعالى وحده، ولا يحق لأحد غيره أن يحرم، لا رسول ولا نبي ولا صحابي»^(٣).

ويدعو نيازي عز الدين إلى الاكتفاء بالقرآن الكريم واستبعاد جعل السنة النبوية مصدراً، إضافة إلى كونه لا يصدق بصحة أي حديث منقول عن الرسول ﷺ، ولهذا أنكر حد الرجم للزاني، وأنكر عذاب القبر، وأباح أكل لحوم الكلاب وغير ذلك من الأقوال المنحرفة^(٤).

ويقرب من هؤلاء جمال البنا الذي توصل إلى أن علة ما جاء في بعض الأحاديث من نهى النبي ﷺ عن الكتابة عنه أنه لم يشأ أن تكون لأحاديثه التفصيلية صفة التأييد والدوام.

(١) المرجع السابق ص ٩٩-١٠٠.

(٢) المؤلفات الكاملة لإسماعيل أدهم ٨١/٣ عن الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث لمحمد حمزة ص ٣٢٦.

(٣) الإسلام الأصل والصورة، لشحرور ص ٤٢.

(٤) انظر: إله واحد ودين واحد لنيازي عز الدين ص ٩، ٢٨-٢٩، وكذلك كتابه الحقيقة من حقائق القرآن المسكوت عنه ص ٢٠٠-٢١٠، ٤١٦.

وفي هذا يقول: «والدلالة التي يوحى بها رفض الرسول تدوين كلامه هو أنه لم يشأ لكلامه أن يكون له صفة التأييد القرآني، لأنه وهو الرسول الأمين يعلم أن القرآن لم يشأ لهذه التفاصيل التأييد. وليس معنى هذا أنه لا يؤخذ بالسنة، فلم يكن هناك من هو أحرص من الخلفاء الراشدين على تطبيق السنة فيما لم يجدوه في القرآن، ولكن معناه أن السنة تطبق ما ظلت صالحة، كما كان الحال في القرون التي تلت المرحلة النبوية - فإذا أظهر التطور في بعض ما جاءت به قصورا، فعندئذ يعاد إلى القرآن لاستلهاام الحل من روحه وجوهره»^(١).

وقد قال أولئك النافون لحجية السنة النبوية، المنكرون لكون الأحاديث النبوية مصدراً للتشريع، قالوا بآراء مخالفة لما تواتر في السنة النبوية، ولما أجمع عليه المسلمون جيلاً بعد جيل، سواء فيما يتعلق بالعبادات أو المعاملات أو الحدود والتشريعات.

فمنهم من نازع في عدد الصلوات، وفي كيفية أدائها، ومنهم من أوجب الصيام على الحائض، ومنهم من أجاز أداء شعائر الحج في جميع أشهر الحج، وأباحوا للرجال التحلي بالذهب، وأجازوا تولي المرأة الولاية العظمى، كما أجازوا لها كشف بعض عورتها، وأنكروا حد الرجم، وحد الردة والحراية، وغير ذلك من الآراء الشاذة والغريبة^(٢).

(١) الحجاب لجمال البنا ص ٧٥ وانظر: له أيضاً تجديد الإسلام ص ٢٤٩ وتشوير القرآن ص ٦٦ -

(٢) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي، القرآن من الهجر إلى التفعيل للإسلامبولي، والكتاب والقرآن قراءة معاصرة لشحرور، إله واحد ودين واحد والحقيقة من حقائق القرآن، كلاهما لنيازي عز الدين.

ويقول عبدالمجيد الشرفي في معرض تحريفه لأركان الإسلام التي فصلتها السنة النبوية : « وإذا استند الفقهاء في تقريراتهم وتفرعاتهم إلى السنة باعتبارها ذات صبغة معيارية ملزمة ، ونوعاً من الوحي ليس فيه بيان لما أجمله القرآن فحسب ، بل فيه إضافة إليه ، فإن هذا المنطلق في حد ذاته في حاجة إلى النقد والمراجعة. وهو إن شئت من باب الثوابت الزائفة والمسلمات المغلوطة..»^(١).

ويقول قاسم شعيب : « لا بد من إعادة النظر في التصور الذي يرى في السنة أحكاماً إلهية مطلقة لا يمكن تغييرها أو تجاوزها ، فقد كانت السنة في جانب كبير منها تدابير سياسية أو تنظيمية مارسها الرسول والأئمة كما هو الموقف من كثير من القضايا الخاصة بالإنجاب والمرأة والفنون والردة والخمس والزكاة..»^(٢).

ويشكك محمد الشرفي في ثبوت السنة النبوية وينتهي إلى أن «مجموع الأحاديث النبوية يمكن أن تكون أداة صالحة لفهم الدين من حيث هو أمر روحي ميتافيزيقي واستكناها للغيب وما وراء المادة.. وأن تكون موجهة للأخلاق ، ولكن لا يمكن أن تصلح مورداً للقانون ؛ لأن أهل القانون يحتاجون إلى نصوص ثابتة صحيحة دقيقة لبناء نظرياتهم.. إن القرآن وحده هو المصدر الذي لا يتطرق الشك إلى دقة نصه ولا إلى صحة نقله»^(٣).

وينكر المدعو "ابن قرناس" حجية السنة النبوية ويدعو للاكتفاء بالقرآن ، ويزعم أن الرسول ﷺ لم يحتج أن يدعم دعوته بغير القرآن ، وأنه لا يستطيع أن يشرع بغير ما قال به القرآن ، ولو كان الرسول يشرع للناس بغير ما في القرآن

(١) مستقبل الإسلام في الغرب والشرق ص ٥٠.

(٢) تحرير العقل الإسلامي ص ١٤٣.

(٣) الإسلام والحرية ص ١٠٦-١٠٧.

للزم بقاءه حياً لكل العصور، حتى يتمكن الناس من سؤاله عما يظنون ألا حكم له في القرآن.

ثم يقرر "ابن قرناس" أن «كل من يظن أن القرآن لا يفي بتشريعات الله، وأنه يحتاج إلى نصوص أخرى لإكمال دينه فقد انسلخ من الدين وغوى»، «وكل من أحدث تشريعاً لا وجود له في القرآن فقد نصب نفسه مشرعاً مع الله وشريكاً له في دينه»، «واتباع ما يقوله محمد من غير القرآن يعني أننا عبدناه من دون الله»^(١).

ومن المشككين في حفظ السنة ومصدريتها سامر إسلامبولي الذي يصف القرآن الكريم بكونه «المصدر الشرعي الإلهي الوحيد.. فلذا يكون الحرام ما حرمه الله في كتابه والحلال ما أحله الله في كتابه»^(٢).

ويقول: «إن من المعلوم بالضرورة أن التشريع الدائم للناس لا يكون إلا من الله عز وجل حصراً، فهو الوحيد صاحب حق التشريع الدائم المقدس»^(٣)، «فمصدر التشريع الإلهي هو الكتاب وحسب، وليس معه أي مصدر آخر»^(٤).

وهو بهذا يشير إلى عدم اعتبار السنة مصدراً للتشريع، ويجعل القول بأن مصادر التشريع الكتاب والسنة من قبيل الكلام القبيح والفاحش^(٥).

ويستعرض جملة من الأحاديث الصحيحة، ويشير إشكالات في معناها، ثم يكذب بها دون أن يكلف نفسه الرجوع لكلام العلماء في شرحها وتوضيحها مما

(١) انظر: الحديث والقرآن لابن قرناس ص ١٣-٢٢.

(٢) تحرير العقل من النقل لسامر إسلامبولي ص ٣٧.

(٣) المرجع السابق ص ٤٣.

(٤) المرجع السابق ص ١٠٩.

(٥) المرجع السابق ص ١١٤، وانظر: كتابه الآخر: القرآن من الهجر إلى التفعيل ص ١٧-٢٢.

يدل على جهله وهواه^(١).

ويطرح المدعو زكريا أوزون عدة تساؤلات في مقدمة كتابته: «جنابة البخاري» ويخلص منها إلى الإجابات التالية:

- الحديث النبوي ليس وحياً منزلاً، ولو كان كذلك لأصبح متنه قرآناً يقرأه المسلم عند أدائه فروض الصلاة...

- أغلب الحديث النبوي ليس مصدر تشريع؛ لأن معظم ما وصلنا عن طريقه لم ينفرد به النبي ﷺ عن غيره من الناس... فلا يؤخذ عنه سوى الصلاة والزكاة، وقد حصلنا عليهما من طريق السنة الفعلية المتواترة لا السنة القولية، فرسالة النبي ﷺ هي القرآن، ولذا جاء النهي عن كتابة حديثه.

- وبناء على ما سبق فالحديث النبوي ليس مقدساً ولا يفسر القرآن ولا تتوافق معظم الأحاديث النبوية التي تتطرق للأمور الكونية مع الثوابت والمعطيات العلمية، والصحابة الذين نقلوا الأحاديث ليس كلهم عدولاً.

- وإنما نأخذ من الأحاديث الحكمة والموعظة التي يمكن أن يتقبلها كل إنسان على أرض المعمورة.. أما الأحاديث التي تعارض العلم والمنطق والذوق السليم فنتركها دون حرج^(٢).

ثم أخذ يستعرض بعض الأحاديث التي في صحيح البخاري ويثير فيها إشكالات تنبئ عن جهله وهواه في أمور ذكر أهل العلم جوابها^(٣).

ويزعم كثير من دعاة إعادة قراءة النص الشرعي أن الإمام الشافعي هو الذي رفع منزلة السنة النبوية، وجعل نصها مقدساً واجباً الاتباع، ثم سرى هذا

(١) تحرير العقل من النقل لسامر إسلامبولي ص ٢١١-٢٦٣.

(٢) انظر: جنابة البخاري لزكريا أوزون ص ١٣-٢٧.

(٣) انظر: المصدر السابق ص ٣٠-١٥٨.

المفهوم عند الأصوليين^(١).

فأركون يقرر أن الشافعي في كتابه الرسالة قد جاء بـ«الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي»^(٢).

ويذكر نصر حامد أبوزيد أن من أخطاء الإمام الشافعي جعله السنة النبوية مصدراً مستقلاً بالتشريع فيقول: «تحويل السنة النبوية - النص الثانوي - إلى نص مشرع لا يقل في دلالاته التشريعية عن النص الأول، القرآن الكريم، وهذا على خلاف ما كان مستقراً قبل عصره - يعني الشافعي - من أنها نص شارح وبيان»^(٣).

فالسنة عند أبي زيد شرح وبيان للقرآن واجتهاد ولا يصح جعلها وحياً مقدساً ومصدراً للتشريع كالقرآن^(٤).

يقول نصر حامد أبوزيد: «تولد عن القرآن نص السنة الذي تم تحويله بفضل الشافعي من نص شارح إلى نص مشرّع»^(٥).

ويقول نادر حمامي: «إن السنة خلال القرنين الأولين على الأقل لم تكن ملزمة، وإنما صارت كذلك بداية من القرن الثالث بعد رسالة الشافعي»^(٦).

(١) انظر: السنة بين الأصول والتاريخ لحماي ذويب ص ٤٦-٤٧، ٥٤-٥٨، ٧٢-٧٨،

والموروث وأثره في التشريع الإسلامي ص ٣٢، وحاكمية الله وسلطان الفقيه لعبد الغني

عماد ص ١٠٨

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون ص ٢٩٧.

(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ص ٣٦.

(٤) انظر: المرجع السابق ص ٥٥، ١١٩.

(٥) النص والسلطة والحقيقة لأبي زيد ص ١٩.

(٦) إسلام الفقهاء ص ١٢٣.

ويرى عبدالغني حماد: أن مهمة النبي ﷺ تقتصر على مجرد شرح وتبيين للنص القرآني، وليس من حقه أن يشرع. ويزعم أن الإمام الشافعي هو الذي «حول السنة من نص مساعد وشارح مفصل للنص القرآني إلى نص أولي له الدرجة نفسها من المشروعية باعتباره وحياً إلهياً له صفة الانفرادية بالتشريع كما للنص القرآني، وجعلها على درجة واحدة من الإلزام»^(١).

ويقول الشرفي: «إنه لمن غير المقبول اليوم أن نتمسك بمنهج الشافعي الأصولي وأن نكتفي بتطعيمه بما يبدو لنا ملائماً لروح العصر»، ثم ينتهي إلى القول «بأن الزمن قد تجاوز تلك المنظومة الأصولية القديمة، وأنها قد فقدت مصداقيتها»^(٢).

ويقول حمادي ذويب: «إن مفهوم السنة الأصولي الذي غلف بالمقدس وأصبح من ضمن اللا مفكر فيه لرسوخ اعتقاد الضمير الإسلامي في صحته ومشروعيته المتأصلة في تعاليم الله ليس إلا مفهوماً صاغه الأصوليون نتيجة مقتضيات مذهبية وتاريخية معينة، وهو بالتالي مفهوم تاريخي ونسبي لم يعرفه النبي ولا صحابته»^(٣).

ويقول: «لم يكن هذا التأسيس النظري لحجية السنة بمعزل عن الغايات المذهبية والعملية التي رمى إليها الشافعي»^(٤).

ويزعم المدعو "ابن قرناس" أن «أول من اعتبر ما يسمى بالحديث مصدراً للتشريع محمد بن إدريس الشافعي»^(٥).

(١) حاكمية الله وسلطان الفقيه لعبدالغني حماد ص ١٠٨.

(٢) لبنات، عبدالمجيد الشرفي ص ١٤٣.

(٣) انظر: السنة بين الأصول والتاريخ لحمادي ذويب ص ٥٨.

(٤) المرجع السابق ص ٧٥.

(٥) الحديث والقرآن لابن قرناس ص ١٧.

ولا شك في بطلان ما تواطأ عليه منكرو حجية السنة النبوية، من دعوتهم للاكتفاء بالقرآن الكريم؛ لأن في ذلك رداً لأكثر أحكام الإسلام التي جاءت مفصلة في السنة النبوية، ومن المعلوم بأن ردَّ سنة الرسول ﷺ ضلال عظيم وانحراف عن الدين، وقد أمر الله تعالى في كتابه بطاعة رسوله ﷺ والأخذ عنه، كما قال عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾ [٢٠-٢١]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ [التغابن: ١٢]، وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

وحذر الرسول الكريم صلوات ربي وسلامه عليه من هذا المسخ من الناس ومن هذه النابتة الخبيثة فقال: (لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته، يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به، ونهيت عنه، فيقول: لا ندري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه)^(١).

(١) رواه أحمد برقم ٢٣٨٧٦، وأبوداود ٤٦٠٥، والترمذي ٢٦٦٣ وقال: «حسن صحيح»، والحاكم ١٠٨/١، وصححه على شرطهما ووافقه الذهبي.

وفي الحديث الآخر: (ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني وهو متكئ على أريكته فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حرّمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله ﷺ مثل ما حرم الله)^(١).

وقد ظهرت بوادر هذا الاتجاه في عصر الصحابة رضي الله عنهم وقاموا بالرد عليه، وبيان انحرافه كما روى الحاكم عن الحسن: (بينما عمران بن حصين يحدث عن سنة نبينا ﷺ إذ قال له رجل: يا أبا نجيد، حدثنا بالقرآن، فقال له عمران: أنت وأصحابك يقرءون القرآن، أكنت محدثي عن الصلاة وما فيها وحدودها؟ أكنت محدثي عن الزكاة في الذهب والإبل والبقر وأصناف المال؟ ولكن قد شهدت وغبت أنت، ثم قال: فرض علينا رسول الله ﷺ في الزكاة كذا وكذا، فقال الرجل: أحيتني أحياءك الله، قال الحسن فما مات ذلك الرجل حتى صار من فقهاء المسلمين)^(٢).

كما كان للتابعين جهود في التحذير من هذه النابذة، وقد قال أبو أيوب السخثياني: «وإذا حدثت الرجل بالسنة فقال: دعنا من هذا وحدثنا من القرآن، فاعلم أنه ضال مضل»^(٣).

ومن أوائل من رد على منكري الأخذ بالسنة النبوية الإمام الشافعي رحمه الله، ومما سطره في ذلك قوله: «وما سن رسول الله فيما ليس لله فيه حكم، فبحكم الله سنة، وكذلك أخبرنا الله في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ صِرَاطٍ

(١) رواه أحمد ١٧١٩٤، والترمذي ٢٦٦٤، وحسنه، ورواه الحاكم ١٠٩/١.

(٢) رواه الحاكم في مستدركه ١٠٩/١-١١٠.

(٣) رواه الخطيب البغدادي في الكفاية في علم الرواية ص ١٦.

اللَّهُ» [الشورى: ٥٢-٥٣]، وقد سن رسول الله مع كتاب الله، وسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب وكل ما سن فقد ألزمتنا الله اتباعه، وجعل في اتباعه طاعته، وفي العنود عن اتباعها معصيته التي لم يعذر بها خلقاً»^(١).

وجاء عن الشافعي أنه روى حديثاً وصححه فقال له قائل: أتقول بهذا يا أبا عبد الله؟ فاضطرب وقال: «يا هذا أرأيتني نصرانياً؟ أرأيتني خارجاً من كنيسة؟ أرأيت وسطي زناراً؟ أروي حديثاً عن رسول الله ﷺ ولا أقوله به»^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وقد أمر بطاعة الرسول في نحو أربعين موضعاً - وذكر عدداً من الآيات في ذلك ثم قال - : فهذه النصوص توجب اتباع الرسول وإن لم نجد ما قال منصوصاً بعينه في الكتاب، كما أن تلك الآيات توجب اتباع الكتاب، وإن لم نجد في الكتاب منصوصاً بعينه في حديث عن الرسول غير الكتاب، فعلينا أن نتبع الكتاب، وعلينا أن نتبع الرسول، واتباع أحدهما هو اتباع الآخر، فإن الرسول بلغ الكتاب، والكتاب أمر بطاعة الرسول، ولا يختلف الكتاب والرسول البتة، كما لا يخالف الكتاب بعضه بعضاً..»^(٣).

فالسنة وحي كما أن القرآن وحي، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣]، ولهذا قال

(١) الرسالة ص ٨٨.

(٢) رواه أبو نعيم في الحلية ١٠٦/٩.

(٣) مجموع الفتاوى ٨٣/١٩-٨٤.

حسان بن عطية: (كان جبريل ينزل على رسول الله ﷺ بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن، ويعلمه إياها كما يعلمه القرآن)^(١).

وقد بين الإمام ابن القيم رحمه الله أحوال السنة مع القرآن فقال: «والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها.

الثاني: أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له.

الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه، أو محرمة لما سكت عن تحريمه.

ولا تخرج عن هذه الأقسام.

فلا تعارض القرآن بوجه ما، فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقدماً لها على كتاب الله، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله، ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى، وسقطت طاعته المختصة به، وإنه إذا لم تجب إلا فيما وافق القرآن لا فيما زاد عليه لم يكن له طاعة خاصة تختص به، وقال الله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وكيف يمكن أحداً من أهل العلم أن لا يقبل حديثاً زائداً على كتاب الله، فلا يقبل حديث تحريم المرأة على عمتها ولا على خالتها، ولا حديث التحريم بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب...»^(٢).

(١) رواه الدارمي ١١٧/١، وصححه الحافظ في الفتح ٣٦١/١٣.

(٢) إعلام الموقعين ٢/٣٢٣.

والمقصود أن رد سنة الرسول ﷺ والدعوة إلى الاكتفاء بالقرآن ضلال وهلكة وزندقة كما تواترت بذلك دلائل الكتاب والسنة والآثار عن علماء الأمة^(١).

يقول الإمام محمد نصر المروزي: «فكيف يكون مؤمناً من يرد عليه السنة الثابتة المعروفة برأيه أو برأي أحد من الناس بعده تعمداً لذلك، أو شكاً فيها، أو إنكاراً لها حين لم توافق هواه؟! ثم يزعم أنه مؤمن عند الله.. أو كيف يكون مؤمناً من يأتيه الخبر الثابت عن رسول الله ﷺ أنه أمر بكذا، أو نهى عن كذا، فيقول: قال أبو فلان كذا، خلافاً على رسول الله ﷺ، ورداً لسنته؟ أم كيف يكون به مؤمناً من تعرض سنته على رأيه، فما وافقه منها قبل، وما لم يوافقه منها احتال لردّها، ألا ينظر الشقي على من اجترأ، وبين يدي من تقدم؟ قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَتَأَيُّمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ ﴿يَتَأَيُّمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ١-٢]»^(٢).

وقال الشوكاني: «ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الإسلام»^(٣).

(١) انظر: تحذير أهل الإسلام من معارضة السنة بالقرآن ص ٩٩-١٠٥.

(٢) تعظيم قدر الصلاة للمروزي ٦٥٨/٢-٦٥٩.

(٣) إرشاد الفحول ٩٧/١.

وأما شبه منكري الاحتجاج بالسنة النبوية فيمكن الرد على أبرزها بما يلي :

أولاً: أن ما استدلوا به من الآيات التي زعموا أن ظاهرها يدل على الاكتفاء بالقرآن الكريم مثل قول الله تعالى : ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل : ١٨٩] ، ونحوها من الآيات.. يقال فيه : إن المقصود بذلك بيان القرآن لأصول الدين وشرائعه بالنص أو بالإحالة إلى دليل معتبر ، «فكل حكم - مما بينته السنة أو الإجماع أو القياس أو غير ذلك من الأدلة المعتبرة - فالقرآن مبين له ؛ لأنه بين مدركه ووجهنا نحوه ، وأرشدنا إليه ، وأوجب علينا العمل به ، ولولا إرشاده لهذا المدرك ، وإيجابه العمل بمقتضاه لما علمنا ذلك الحكم ، وعملنا به ، فالقرآن إذاً هو أساس التشريع ، وإليه ترجع جميع أحكام الشريعة الإسلامية بهذا المعنى»^(١).

وقد قال الإمام الشافعي : «والبيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول ، متشعبة الفروع... فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه ، مما تعبدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه :

فمنها : ما أبانه لخلقه نصاً ، مثل جمل فرائضه ، في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً ، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن..

ومنه ما أحكم فرضه بكتابه ، وبين كيف هو على لسان نبيه ، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه.

ومنه ما سن رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نص حكم ، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ والانتهاة إلى حكمه ، فمن قبل عن رسول الله بفرض الله قبل.

(١) الرد على من ينكر حجية السنة ، عبدالغني عبدالخالق ، ص ٣٩٨.

ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم^(١).

فتفاصيل الأحكام المذكورة في السنة النبوية هي من البيان المذكور في القرآن، كما أن حفظ السنة مرتبط بحفظ القرآن؛ لكونها بياناً له، وتفصيلاً لأحكامه. ثانياً: أن ما استدلووا به من الروايات التي فيها عرض الحديث على القرآن والاقتصار في الأحكام على ما جاء في القرآن، فكلها روايات غير صحيحة، مثل ما يروى من حديث: (ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله)، وقد قال فيه الشافعي: «ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغر ولا كبر.. وهذه أيضاً رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء»^(٢).

وعلى فرض صحته، فإنه لا يدل على عدم الأخذ بالسنة؛ لأن السنة النبوية لا تخالف القرآن؛ لأنها إما بيان لمجمل، أو زيادة لأحكام لم ترد في القرآن، وهذا موافق لقول الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال: ٢٠]^(٣).

ثالثاً: إن ما يدعيه منكر الاحتجاج بالسنة النبوية ومتبعوهم من أصحاب الخطاب العلماني من أن نهي النبي ﷺ عن كتابة حديثه دليل على عدم حجته، وأن السنة النبوية لا يراد لها الاستمرار.

يجاب عنه بما يلي:

(١) أن الكتابة ليست من لوازم الحجية، ولا تتوقف صيانة الحجة المنقولة عليها، بل الواجب عدالة الناقل وحفظه، فإذا تم ضبط المنقول سواء بالكتابة أو

(١) الرسالة للشافعي ص ٢١-٢٢، وانظر: ص ٣٢-٣٣.

(٢) الرسالة ص ٢٢٤-٢٢٥، وانظر: الإحكام لابن حزم ٧٦/٢-٧٩.

(٣) انظر: الرد على من ينكر حجية السنة لعبد الغني عبد الخالق ص ٤٩٢-٤٩٩.

المشافهة حصل المقصود، وقد كان النبي ﷺ يرسل السفراء والدعاة لتبليغ الدين ولم يثبت أنه كان يرسل مع كل واحد كتاباً^(١).

(٢) أنه قد تواترت الأحاديث عن النبي ﷺ بأمره بالأخذ بسنته وبالتبليغ عنه، وتحذيره من الكذب عليه، كما في حديث وفد عبد القيس، لما أخبرهم عن الإيمان وبعض أحكام الإسلام قال لهم: (احفظوهن، وأخبروا بهن من وراءكم)^(٢)، وقوله: (ليبلغ الشاهد الغائب)^(٣)، وقال ﷺ: (إن كذباً علي ليس ككذب على أحد، من كذب علي متعمداً فليتبوأ عقده من النار)^(٤).

فأمره ﷺ بتبليغ سنته، وإيعاده على الكذب عليه أشد الوعيد، وجعله الكذب عليه ليس كالكذب على غيره، كل ذلك دليل على ما اختص به كلامه من حق التشريع، ووجوب التسليم، والانقياد له^(٥). وعلى ذلك فلا يصح أن يحمل ما ورد من النهي عن كتابة حديثه ﷺ على عدم حجيته، ولا أن يكون دليلاً على عدم استمرار العمل به.

(٣) وردت بعض النصوص في النهي عن كتابة الحديث مثل قوله ﷺ: (لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه، وحدثوا عني ولا حرج)^(٦)،

(١) انظر: الرد على من ينكر حجية السنة لعبد الغني عبد الخالق ص ٤١٣-٤١٦، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للسباعي ص ١٥٨.

(٢) رواه البخاري (٥٣).

(٣) رواه البخاري (١٠٥).

(٤) رواه البخاري (١٢٩١).

(٥) انظر: المرجع السابق ٤٣٨-٤٣٩.

(٦) رواه مسلم (٧٥١٠).

كما وردت نصوص أخرى تدل على مشروعية الكتابة كما في قوله ﷺ :
(اكتبوا لأبي شاه)^(١) ، وفي حديث عبدالله بن عمرو قال : (كنت أكتب كل شيء
أسمعه من رسول الله ﷺ ، أريد حفظه ، فنهتني قريش ، فقالوا : إنك تكتب
كل شيء تسمعه من رسول الله ﷺ ، ورسول الله ﷺ بشر ، يتكلم في
الغضب والرضا ، فأمسكت عن الكتابة ، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ
فقال : **(اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق)^(٢)** .

وقد جمع العلماء بين هذه النصوص ، وذكروا بأنه لا تعارض بينها ، ومن
أفضل من لخص ذلك الحافظ ابن حجر حيث قال في الجمع بينها : «إن النهي
خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره ، والإذن في غير ذلك ، أو أن
النهي خاص بكتابة غير القرآن مع القرآن في شيء واحد ، والإذن في تفريقهما ،
أو أن النهي متقدم ، والإذن ناسخ له عند الأمن من الالتباس ، وهو أقربها ، مع
أنه لا ينافيها ، وقيل النهي خاص بمن خشي منه الاتكال على الكتابة دون
الحفظ ، والإذن لمن أمن منه ذلك»^(٣) ، وقال أيضاً في مسألة كتابة العلم : «إن
السلف اختلفوا في ذلك عملاً وتركاً ، وإن كان الأمر استقر والإجماع انعقد
على جواز كتابة العلم ، بل على استحبابه ، بل لا يبعد وجوبه على من خشي
النسيان ممن يتعين عليه تبليغ العلم»^(٤) .

وبهذا نعلم بأن ما ورد من النهي عن كتابة الحديث لا يدل بأي وجه على
عدم حجية السنة النبوية ، كما يزعم منكرو حجيتها ، ومن تابعهم من

(١) رواه البخاري (٢٤٣٤) .

(٢) رواه أحمد ١٦٢/٢ برقم (٦٥١٠) ، وسنده صحيح .

(٣) فتح الباري ١/٢٧٧ .

(٤) فتح الباري ١/٢٧٢ .

العلمانيين وأضرابهم، وإنما كان النهي لعلّة خاصة كما سبق، وهذه العلة لا تنفي حجيتها، كما أنها لا تدل على النهي عن كتابتها مطلقاً، كيف وقد أمر النبي ﷺ بالكتابة في بعض المواقف، وأذن لمن استأذنه في ذلك، وما زال في الصحابة رضي الله عنهم من يكتب، وكذا في التابعين وأتباعهم حتى تم تدوين السنة النبوية، وحفظها وتصنيفها بما يعد منقبة لأمة الإسلام ومفخرة لعلمائه.

رابعاً: وأما دعوى منكري السنة النبوية بأن الإمام الشافعي هو أول من جعل السنة النبوية والحديث النبوي مصدراً للتشريع فليس بصحيح، فقد تكاثرت الدلائل الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية على حجية السنة والأحاديث النبوية، ووجوب طاعة الرسول ﷺ في أوامره واجتناب نواهيه، وأجمع على ذلك الصحابة رضي الله عنهم والتابعون، وقاموا بالتصدي للآراء الشاذة الداعية للاقتصار على القرآن الكريم وحده دون السنة النبوية، وردوا على أصحابها وبينوا ضلالهم كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

فلم يكن الإمام الشافعي أول من جعل السنة مصدراً للتشريع، وإنما كان له فضل وجهود مشكورة في جمع الأدلة على ذلك، وفي التصدي والرد على النابتة الشاذة التي تنكر حجيتها.

فمنكرو السنة النبوية إنما أرادوا التخلص من أي سلطة دينية تقيد ارتعائهم في أحضان المدنية الغربية، وممارسة الشهوات والأهواء النفسية.

السنة التشريعية وغير التشريعية:

وأما مسألة: تقسيم السنة النبوية إلى تشريعية وغير تشريعية، فقد اختلف المعتقدون مصدرية السنة النبوية في ذلك على قولين، فرأى بعضهم صحة هذا التقسيم وقال به عدد من المتأخرين ومن أبرزهم محمد عبده، ومحمد رشيد رضا،

ومحمد إقبال وعبد الوهاب خلاف ومحمد شلتوت ومحمد الطاهر بن عاشور وغيرهم، وذكروا أنه سبقهم إلى هذا التقسيم القاضي عياض، وشاه ولي الله الدهلوي، واستشهد أولئك المعاصرون بنقل عن ابن القيم وبتفصيل للقرافي ذكر فيه أقسام التصرفات الصادرة عن النبي ﷺ^(١).

وقد رد هذا التقسيم عدد من المعاصرين، منهم: فتحي عبد الكريم وموسى شاهين وغيرهما، ورأوا أن كل سنة النبي ﷺ^(٢) تشريع.

وضابط السنة التشريعية عند القائلين بالتقسيم ما صدر عن النبي ﷺ من أقوال وأفعال وتقريرات باعتباره نبياً مبلغاً عن ربه - وإن كان ذلك باستنباط واجتهاد من القرآن - مقصوداً به التشريع العام واقتداء المسلمين به.

فالسنة التشريعية هي: كل ما صدر عن النبي ﷺ بوصف التبليغ والفتوى، كالأمور الغيبية، والأحكام التعبدية، والقواعد العامة، والثواب الشرعية، وحقوق الآخرين كالمواريث والنفقات وضوابط المعاملات.

وضابط السنة غير التشريعية: ما صدر عن النبي ﷺ من أقوال وأفعال لا لكونه نبياً مبلغاً عن الله، بل باعتباره إنساناً كالأمور الجبلية، - كالأكل والشرب والقعود والنوم - وكذا العادات، وما صدر منه بمقتضى خبرته في الشؤون الدنيوية وليس مصدرها الوحي، كالصناعة والتجارة والزراعة والطب وأمور الحرب.

(١) انظر: السنة التشريعية وغير التشريعية للدكتور عبداللطيف الصرامي ص ٣٧-٣٨، و ٥٥-٦٦،

وتقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية للسمرقندي ص ٩-١٤، ٥١-٧٣.

(٢) انظر: السنة التشريعية وغير التشريعية ص ١٠-١٣، وتقسيم السنة للسمرقندي ص ١٤-

وما فعله من المباحات التي دل الدليل على اختصاصه بها كتكاح ما زاد على أربع نسوة.

كما ألحق بالسنة غير التشريعية ما فعله ﷺ على سبيل الحكم والقضاء والإمامة^(١).

وعلى كلا القولين - قول المقسمين للسنة إلى تشريعية وغير تشريعية وقول من منع التقسيم - فإنه لا يدخل في السنة التشريعية أفعال النبي ﷺ قبل البعثة، وما كان من خصائصه وما صدر عنه على جهة الخطأ والسهو، وكذا صفاته الخلقية^(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية فيما نقل من أحوال النبي ﷺ قبل النبوة: «فإن تلك لا تذكر لتؤخذ وتشرع فعله قبل النبوة، بل أجمع المسلمون على أن الذي فرض على عباده الإيمان به والعمل هو ما جاء به بعد النبوة»^(٣).

وليس المقصود هنا بسط الأدلة والتحقيق في هذه المسألة، وإنما المراد الإشارة إلى أن أصل هذا التقسيم ومضمونه قال به بعض الأعلام، ورده آخرون. وعند التأمل يظهر أن الذين قسموا السنة إلى تشريعية وغير تشريعية حصروا التشريعة فيما فيه تكليف وإلزام ومشقة، مما يحمل صفة الوجوب والحرمة - على قول بعضهم - أو يشمل حتى النذب والكرهية على قول آخرين منهم، ويجمعهم القول بإخراج المباحات عن أن تكون سنة تشريعية.

(١) انظر: السنة التشريعية وغير التشريعية للصرامي ص ٤١-٦٦، وتقسيم السنة للسمرقندي ص ٥١-٧٣.

(٢) انظر: تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية للسمرقندي ص ٢٨، ١٧٥.

(٣) مجموع الفتاوى ١٨/١٠-١١.

وأما الذين ردوا هذا التقسيم فيقررون أن الإباحة حكم شرعي مستفاد من نصوص الشارع بالقول أو الفعل أو الإقرار، فيعلم المكلف من سنة النبي ﷺ أن هذا الفعل لا حرج فيه، أو أنه ليس للتعبد في أصله، وهذا المعنى حكم شرعي وسنة تشريعية، واعتقاده من مقتضيات الإيمان^(١).

ومما له صلة بذلك ويحسن التوقف عنده أفعال النبي ﷺ الجبلية كالأكل والشرب والمشي والقعود، واللباس والنوم وقضاء الحاجة ونحو ذلك، فالقائلون بالتقسيم لا يجعلون لشيء من ذلك علاقة بالتشريع، وأما المانعون من التقسيم فيرون أن أفعال النبي ﷺ دالة على التشريع سواء بالاستحباب أو الإباحة.

ويمكن أن يقال إن ذات الفعل الجبلي المتعلق بطبيعة الإنسان وضرورة حياته كأصل الأكل والشرب والنوم يفيد الإباحة تأكيداً لا تأسيساً^(٢)، ويدخل في التشريع كل ما تعلق بالفعل المباح من صفات وهيئات مقصودة، أو نيات، أو كيفيات تجعله محموداً مأموراً به، أو مذموماً منهيّاً عنه، فالأكل - مثلاً - أصله ضروري لحياة الإنسان، وقد يقترن به ما يجعله واجباً أو مستحباً أو محرماً أو مكروهاً، وكذلك الحال في هيئة تناوله، فقد يقترن بها ما يجعلها محرمة، كالأكل بالشمال، أو واجبة كالأكل باليمين، وهكذا، فلا يصح إطلاق القول بأن الأكل ومتعلقاته من قبيل الفعل الجبلي غير التشريعي، وهكذا بقية متعلقات الأفعال الجبلية.

(١) انظر: تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية للسمرقندي ص ٧٣-١٠٢.

(٢) انظر: المصدر السابق ص ١٠٢-١٢١، ١٧٦.

كما لا يسوغ أن يجعل مطلق الأكل لم يستفد حكم إباحته إلا من الفعل الجبلي من النبي ﷺ.

وأما الأفعال العادية غير الجبلية كتناول النبي ﷺ لنوع من الطعام أو لبسه نوع من الثياب أو اتفاق مروره بمكان أو جلوسه فيه، أو تركه لبعض المطعومات، فكل ذلك ونحوه يدل على تشريع الإباحة لهذه الأمور، وقد يقترن بالفعل ما يدل على استحبابه، كالحث عليه، ومدح من فعله، كما قد يقترن ببعض ما تركه ما يدل على كراهيته أو تحريمه لعييه والترغيب في تركه.

وفي الواقع فإن الخلاف بين من قسم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية ومن رد هذا التقسيم، منه ما يمكن عده لفظياً باعتبار مآله ومنه ما هو حقيقي^(١).

فأما ما يعد لفظياً أو شبه لفظي فهو في مآل حكم أفعال النبي ﷺ الجبلية والعادية الدالة على الإباحة، فالمقسمون لا يجعلون ذلك تشريعاً؛ لأنه مبني على البراءة الأصلية ولا يقصد منه التأسّي والتعبد، وأما المانعون من التقسيم فيجعلون ذلك تشريعاً؛ لأنه يدل على الإباحة، والإباحة حكم شرعي يجب اعتقاده، والجميع متفق على أن هذا الفعل المجرد لا يدل على وجوب ولا استحباب، ولا يتعلق بمطلقه ثواب ولا عقاب، ولا مدح ولا ذم.

وأما ما يعد خلافاً حقيقياً بين الفريقين فكبعض أفعال النبي ﷺ التي يتردد الحكم فيها بين كونها سنة تفعل على سبيل التأسّي والتقرب، أو أنها عادة وفعل مجرد لا يقصد بها التأسّي والاقتداء، وهذا الخلاف الأخير قد يتسع ويضيق بحسب مفهوم المخالف من المقسمين للسنة إلى تشريعية وغير تشريعية، فالمقسمون للسنة إلى تشريعية وغير تشريعية ليسوا على درجة واحدة فيما

(١) انظر: الخلاف في ذلك في تقسيم السنة للسمرقندي ص ٨٩-١٠٢.

يدخلونه في السنة غير التشريعية، فإن منهم من توسع في ذلك حتى أدخل في السنة غير التشريعية كل ما تعلق بالإمامة والقضاء؛ بل إن منهم من أدخل في ذلك سائر المعاملات^(١).

ومما يكثر استشهداهم به في هذا المجال حديث تأبير النخل وكلام القرافي. أما الحديث فقد رواه مسلم في صحيحه عن طلحة رضي الله عنه قال: مررت مع رسول الله ﷺ يقوم على رؤوس النخل، فقال: (ما يصنع هؤلاء؟) فقالوا: يلحقونه، يجعلون الذكر في الأثني فتلقح، فقال رسول الله ﷺ: (ما أظن يغني ذلك شيئاً)، قال: فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال: (إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل)^(٢)، وفي رواية: (إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر)^(٣)، وفي رواية قال: (أنتم أعلم بأمركم)^(٤).

وقد استدلل المقسمون للسنة إلى تشريعية وغير تشريعية بهذا الحديث على أن من السنة ما ليس بتشريع، وأن بعض أقوال النبي ﷺ وأفعاله لا يؤخذ منها تشريع، لاسيما ما يتعلق بأمور الدنيا والمعاش مما يكون مبناه على الخبرة والتجربة، قالوا: ولهذا اعتذر النبي ﷺ عن رأيه وظنه فيما قال لهم في التأبير كما في الروايات السابقة.

(١) انظر: السنة التشريعية وغير التشريعية للدكتور عبداللطيف الصرامي ص ١٦٣-١٩٧.

(٢) رواه مسلم (٦١٢٦).

(٣) رواه مسلم (٦١٢٧).

(٤) رواه مسلم (٦١٢٨).

والصحيح أن النبي ﷺ لم ينههم عن التأبير، وإنما عرض عليهم مشورة ورأياً أراد به أن بين لهم أن الفاعل الحقيقي لإخراج التمر هو الله تعالى، وإنما اللقاح أمر يتسبب عنه صلاح التمر، وقد يتخلف، ولكن المخاطبين غلطوا في فهم كلامه وتنزيله على مراده ﷺ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ذكر بعض ألفاظ الحديث: «وهو ﷺ لم ينههم عن التلقيح، لكن هم غلطوا في ظنهم أنه نهاهم»^(١). فمعنى كلام النبي ﷺ: إن كان ينفعكم التأبير فأبروا، فأنتم أعلم بهذا التأبير الذي هو من أمر دنياكم، والحديث بهذا التوجيه يفيد حكماً شرعياً وهو إباحة تلقيح النخل ما دام فيه مصلحة^(٢).

وقال النووي في شرحه لهذا الحديث من صحيح مسلم قوله ﷺ: (من رأيي)، أي: في أمر الدنيا ومعاشها لا على التشريع، فأما ما قاله باجتهاده ﷺ ورآه شرعاً فيجب العمل به، وليس إبار النخل من هذا النوع، بل من النوع المذكور قبله.. قال العلماء: ولم يكن هذا القول خبراً، وإنما كان ظناً كما بينه في هذه الروايات، قالوا: ورأيه ﷺ في أمور المعاش وظنه كغيره، فلا يمتنع وقوع مثل هذا، ولا نقص في ذلك، وسببه تعلق همهم بالآخرة ومعارفها^(٣). والمقصود أن قول النبي ﷺ في التأبير في هذا الحديث لم يصدر منه على سبيل الإلزام والتشريع بالنهي عن تلقيح النخل، وإنما هو رأي وظن ومشورة قصد به أمراً آخر كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

(١) الفتاوى ١٢/١٨.

(٢) انظر: السنة التشريعية وغير التشريعية للدكتور عبداللطيف الصرامي ص ٧٤-٩٤.

(٣) شرح صحيح مسلم، للنووي ١١٨/٨-١١٩.

فلا يصح أن يجعل هذا الحديث دليلاً على تجويز ترك سنة النبي ﷺ المتعلقة بأمور الدنيا، ولا يجوز أن يستدل به على رد تشريعاته الصريحة في توجيه أمته في أمور حياتهم، بحجة أن مهمة التشريع لا تتعلق بأمور المعاش ورسم نظم الحياة. وأما استشهادهم بكلام القرافي، فإن القرافي ذكر أن تصرفات النبي ﷺ تقع منه على ثلاثة أقسام:

فالقسم الأول: ما يقع منه على سبيل الفتيا والتبليغ، كإبلاغ الصلوات، وهذا الحكم عام لجميع الناس يعملونه بأنفسهم دون حاجة إلى حكم حاكم.

والقسم الثاني: تصرفه باعتباره قاضياً كفسخ الأنكحة.

والقسم الثالث: تصرفه بالإمامة، كإقامة الحدود، وإرسال الجيوش.

وهناك مسائل وقع التردد في إلحاقها بين تلك الأقسام^(١).

وقد استشهد المقسمون للسنة إلى تشريعية وغير تشريعية بكلام القرافي وجعلوا السنة التشريعية مختصة بالقسم الأول، والسنة غير التشريعية هي ما كان من القسم الثاني والثالث.

والحق أن القرافي لم يقصد من هذا التقسيم إخراج بعض أفعال النبي ﷺ عن وصف التشريع، وإنما «جعل من تصرفه ﷺ بالتبليغ والفتيا "تشريعاً عاماً" بمعنى أن كل مكلف يلتزمه بنفسه، وجعل من تصرفه ﷺ بالقضاء والإمامة تشريعاً لكنه "غير عام"»، بمعنى أنه لا يجوز الإقدام عليه إلا بحكم القاضي، أو بإذن الإمام، وليس لأحد أن يفعل شيئاً منه من قبل نفسه بحجة أن الرسول ﷺ فعله.

(١) انظر: كلامه وتفصيلاته عن ذلك في كتابه الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٢٩-

ولهذا لما ذكر آثار تصرفه ﷺ بالإمامة ختم ذلك بقوله: «لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة، وما استبيح إلا بإذنه، فكان ذلك شرعاً مقررأً، لقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، فمقصوده من هذا التقسيم هو التفرقة بين الأمور الخاصة بالسلطة التنفيذية، والتي لا يحق لعامة الناس مباشرتها، وكذلك الأمور التي تختص بالسلطة القضائية، والتي لا يجوز لكل أحد ممارستها إلا بعد حكم قضائي وإذن، وبين الأمور التي ترك للناس حرية التصرف فيها دون الحاجة إلى إذن من إمام أو قاضٍ.

فلا يفهم من كلامه بحال أن تصرفاته ﷺ بالإمامة أو القضاء ليست تشريعاً، بل إن صفة الرسالة وهي الوظيفة التشريعية لا تفارقه حتى حين يتصرف باعتباره رئيس دولة، أو حين ترفع إليه الخصومات، ويفصل فيها بوصفه قاضياً^(١).

وعلى فرض أن كلام القرافي يفهم منه عدم استفادة التشريع من تصرفات النبي ﷺ باعتباره إماماً، فإن هذا لا يعني عدم تعلق أحكام الشريعة بالإمامة والسياسة، فإنه قد جاءت عن النبي ﷺ تشريعات كثيرة متعلقة بالإمامة والسياسة، ومنها قوله: (لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة)^(٢)، وحديث: (من رأي من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية)^(٣)، وقد أمر الله تعالى بالتحاكم لشرعه، فقال سبحانه: ﴿وَأَنِ

(١) السنة التشريعية وغير التشريعية ص ٦٠-٦١، وانظر: تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية للسمرقندي ص ٦٣-٦٦، وتحطيم الصنم العلماني لمحمد الشريف ص ٢٥٩-٢٧١.

(٢) رواه البخاري برقم (٤٤٢٥).

(٣) رواه البخاري برقم (٧٠٥٤).

أَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ﴿المائدة: ٤٩﴾، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]^(١).

والذي يهمننا هنا تلك النابذة من العلمانيين الذين عملوا على توظيف هذا التقسيم لصالح مبادئهم في فصل الدين عن شؤون الحياة، فجعلوا الدين - السنة التشريعية - مخصوصاً بالعبادات وبعض العقائد، وجعلوا سائر أفعال النبي ﷺ وتشريعاته وأحكامه الأخرى من قبيل السنة غير التشريعية والأحكام المؤقتة الظرفية التي لا تلزم الأمة، وأن للناس أن يسنوا لأنفسهم من الأحكام والتشريعات ما يرون أنه يناسب عصرهم، وأن تكون علاقتهم بالدين مختصة بالشعائر التعبدية وبعض العقائد والغيبات، بل حتى العبادات والغيبات لم تسلم من اعتراضات بعضهم كما سيأتي الحديث عن ذلك في مبحث التطبيقات.

(١) انظر: التسليم للنص الشرعي لفهد العجلان ص ٦١-٦٤، تحطيم الصنم العلماني للشريف

المبحث الثالث

القول بتاريخية مضامين نصوص السنة النبوية

القول بتاريخية مضامين السنة النبوية يتماهى مع القول بإنكار كونها مصدراً للتشريع، إلا أن القول بإنكار مصدريتها قد يتضمن الإنكار حتى في حال زمن الرسالة، أما القول بتاريخيتها فقد يعترف بكونها مصدراً للتشريع زمن الرسالة فقط دون ما بعده، بمعنى أن الأحكام والتوجيهات النبوية إنما كانت تخص معاصريه دون الأجيال اللاحقة.

وقد كان القول بتاريخية مضامين السنة النبوية وأحكام الشريعة الإسلامية من أعظم المرتكزات التي اعتمد عليها أصحاب القراءات المعاصرة للنص الشرعي من العلمانيين والحدائين لإقصاء العمل بأحكام الشريعة وتحنيط نصوصها، حتى لا تبقى موجهة لحياة الناس، ولا ضابطة لتصرفاتهم.

والقول بتاريخية نصوص السنة النبوية لا يختلف كثيراً عن أسس القول بتاريخية مضمون النص القرآني الذي سبق الحديث عنه، ولذا يأتي الكلام أحياناً عن تاريخية الخطاب الشرعي إجمالاً في سياق واحد، كما يأتي أحياناً تخصيص الحديث عن تاريخية النص القرآني، وأحياناً أخرى عن تاريخية نصوص السنة النبوية..... وقد كثر تناول الخطاب العلماني في التأسيس للقول بتاريخية مضامين السنة النبوية، وحصراً أحكامها وتوجيهاتها بزمانها ومكانها وظروفها التاريخية وعدم صلاحية إطلاقها وتعميمها.

ومعلوم أن الزعم بأن السنة النبوية إنما تحكي واقعا تاريخيا ماضيا وليس لها صفة التأييد والدوام، إن في هذا القول في الحقيقة إبطالا لأكثر الشريعة، وإنكاراً لأصل من أصول الرسالة المحمدية، واختصاراً لعالميتها وهيمنتها وصلاحياتها لكل زمان ومكان.

والعجيب أن نجد هذا المنهج الإلحادي ساريا ومنتشرا عند كثير من الكتاب الذين تتم الدعاية لهم وتسويق أفكارهم باعتبارهم المصلحين الغيورين أو المفكرين الواعين والمجددين التحديثيين.

ومن ذلك قول أركون: «ولكننا لا نستطيع أيضا العودة إلى النموذج النبوي لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته...»^(١).

ويقول جمال البنا: «من المؤكد أن أحكام الشريعة منذ ألف وأربعمائة عام كانت أفضل الأحكام - ولكن الاختلاف الجسيم في الأوضاع أصبح يتطلب تعديلها بما يحقق المصالح التي استهدفتها»^(٢).

ويقول نصر حامد أبو زيد: «إن الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع ولا يصح إخضاع الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور»^(٣).

ويغالي نصر حامد أبو زيد في تفسيره للبعد التاريخي للنصوص الشرعية من مجرد ربطها بالواقع وتغيير أحكامها لتغير الظروف إلى حد تغير مفاهيم ألفاظها ومعانيها، وفي هذا يقول: «ومن أهم الجوانب التي يتم تجاهلها في إشكالية النص الديني - ولعلها من أخطرها على الإطلاق - البعد التاريخي لهذه النصوص.. فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منظوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص»^(٤).

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لمحمد أركون ص ٨٦.

(٢) الإسلام كما تقدمه دعوة الإحياء الإسلامي لجمال البنا ص ٥٦.

(٣) مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد ص ١٢١.

(٤) نقد الخطاب الديني ص ٨٧-٨٨.

ويقول: «يجب أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملًا في تعاليم القرآن، وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية»^(١). ويرى نصر حامد أبوزيد: «أن التحاكم إلى النصوص الشرعية يرتد بالمجتمع إلى الخلف»^(٢).

وقد اعتبر شحرور كل الأحاديث المتعلقة بالحلال والحرام والحدود التي لم يرد نص فيها في الكتاب أنها أحاديث مرحلية^(٣). ويقرر شحرور بأن «كلام النبي لا يحمل صفة الأزلية، فقد اجتهد لناسه ولظروف عصره، وعلينا أن نجتهد اليوم بدورنا ضمن ظروفنا الراهنة»^(٤). ويرى بأن الحديث النبوي مرحلة تاريخية، وأنه سيكون كلام النبي ﷺ «وتصرفاته نتاجاً تاريخياً يحمل طابع المرحلية، وبالتالي فإن الواقع سيتجاوزه مع تطور الحياة في سباق الزمن»^(٥).

ويقول محمد العشماوي: «أما الأحكام فإنها تقوم على الوقائع وترتبط بها، وتتغير كلما اقتضى الأمر تغيراً، إعمالاً للمنهج ومسيرة لروحه»^(٦). ويرى العشماوي أنه بعد وفاة النبي ﷺ وانقطاع الوحي انتهت السلطة التشريعية التي آمن بها المؤمنون، والتي كانت الأساس في قبولهم للتشريع..

(١) النص والسلطة والحقيقة ص ١٧.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٥.

(٣) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة لمحمد شحرور ص ٥٧٢.

(٤) تصدع العقل العربي المعاصر للدكتور كميل الحاج ص ١٠٨.

(٥) الكتاب والقرآن لشحرور ص ٥٤٧.

(٦) جوهر الإسلام لمحمد العشماوي ص ٣٨ وانظر: ص ٤٠، ٩٩.

«وبعد ذلك كان من اللازم أن يفهم الخلفاء وأن يدرك الفقهاء أن الشرعية انتقلت إلى الأمة "الجماعة" الإسلامية، فأصبحت هي أساس الشرعية في الخلافة والإمامة والرياسة والوزارة والتشريع والأوامر والأحكام»^(١).

ويقول حسن الصباغ: «إن نصوصاً نبوية كثيرة، ربما صلحت لزمه وبيئته وشرطه المعرفي والاجتماعي، لكنها أبداً لم تعد تصلح لزمنا ومعارفنا، ولا تنسجم مطلقاً مع التقدم العلمي والمعرفي الكبيرين، وبالتالي فعلينا تجاوزها وبسرعة وشجاعة كبيرتين، فنحن في سباق مع الزمن والأمم والحضارات من حولنا..»^(٢).

ويرى البشير المشري أن نهى الرسول ﷺ عن كتابة حديثه دليل على أن أحكامه وتشريعاته لا تلزم من بعده، وأنه «كان يعلم أن ما عبر عنه من آراء ومواقف وما قضى به من أحكام إنما كان يعبر عن مواقف آنية اقتضتها المصلحة من وجهة نظره في تلك اللحظة تحديداً، وفي ذلك السياق بالذات...»^(٣).

ويقرر برهان زريق التاريخية والنسبية في الخطاب النبوي فيقول: «إن القول بالقوة والقيمة المطلقة للنص النبوي يتعارض مع أبدية الشريعة الإسلامية، ومع السمة المطلقة للعقل الإلهي، وعلى هذا - وكل شيء فان ومتغير ونسبي - قلنا إن العمل النبوي التطبيقي (المأثور) لا يمكن أن يكون إلا تجربة بكل ما تعني هذه الكلمة من دلالات؛ لاسيما إذا لم يتعلق الأمر بأمور العبادات والعقائد أو بالأحاديث ذات المبدأ، وبذلك فالسمة النسبية للنص النبوي واضحة لجهة استغراق الحدث لها»^(٤).

(١) معالم الإسلام ص ١١٧.

(٢) صحيح البخاري، رؤية معاصرة لحسن الصباغ ص ١١-١٢.

(٣) الموروث وأثره في المجتمع المسلم ص ٢٦.

(٤) المرأة في الإسلام، قراءة معاصرة لبرهان زريق ص ١٩٨.

ويقول محمد شحرور: «إن الخطأ القاتل الذي وقع فيه المسلمون هو أنهم اتخذوا من السنة العملية التي استنها الرسول ﷺ في تطبيق الحدود، قواعد لا يجوز المساس بها، في حين أن تطبيق النبي لهذه النصوص لم يهدف إلى إرسائه كقواعد وثوابت تشريعية، ولم يكن أكثر من تجربة ذات طابع مخصوص في الزمان والمكان تفاعلت فيها الشريعة مع الظروف الموضوعية التي سادت جزيرة العرب في العهد النبوي، والتي ينبغي أن تتكرر مع أية ظروف موضوعية جديدة، ولكن بأسلوب جديد»^(١).

ويتطرف النويهي بزعمه أن كل تشريعات القرآن والسنة المتعلقة بحياة الناس إنما كانت حلولاً مؤقتة، وأن الواجب علينا تعديلها بالحذف والإضافة، وفي هذا يقول: «إن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي، والعلاقات الاجتماعية بين الناس، التي يحتويها القرآن والسنة، - دعك من سائر مراجع التشريع الإسلامي - لم يقصد لها الدوام وعدم التغير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة احتاج لها المسلمون الأوائل، وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا - بل من واجبنا - أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه..»^(٢).

وكذلك نرى القول بتطور القيم والأحكام وتبدلها وربطها بواقعها وتاريخها عند حسن حنفي وجارودي وأحمد كمال أبو المجد وغيرهم^(٣).

ومن المعلوم أن القول بالتاريخية يعود على الشريعة الإسلامية بالإبطال، بما يؤسسه من ربط الأحكام بوقتها وزمانها وسلبها صفة الاستمرارية والإطلاق،

(١) القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان لأحمد عمران ص ٤١٢.

(٢) نحو ثورة في الفكر الديني للنويهي ص ١٥٣.

(٣) انظر: فقه الواقع لأحمد عبود ص ٧٤-٨٠.

وجعل نسخ الأحكام والشرائع أو دوامها راجعاً إلى ما يقدره الناس مما يرون أنه يناسب واقعهم، ويتكيف مع رغباتهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رادا على التعليل بعلّة مختصة بزمان النبوة: «وهذا عندي اصطلام للدين، ونسخ للشرعة بالرأي، ومآله إلى انحلال من بعد الرسول عن شرعه بالرأي، فإنه لا معنى للنسخ إلا اختصاص كل زمان بشرعة، فمن جوز هذا بالرأي نسخ بالرأي»^(٢).

وقال ابن حزم: «إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما، ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله، أو لتبدل زمانه، أو لتبدل مكانه، فعلى مدعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان - من نص قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة - على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صح قوله، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك»، إلى قال: «فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان، ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل زمان، وفي كل مكان، وعلى كل حال، حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر، أو مكان آخر، أو حال أخرى»^(٣).

وبهذا ندرك بأن القائلين بتاريخية السنة النبوية وقصر أحكامها على زمانها ومكانها، إنما أرادوا محاصرة الشريعة الإسلامية، بجعلها تاريخاً يقرأ يعبر عن تجربة في حالة زمنية مضت وانقضت، ولا يمكن أن تعاد أو تطبق تلك الأحكام في العصر الحاضر؛ لعدم مناسبتها، وعدم توافقها مع الواقع الذي تحكمه أسس العولمة والقوانين الدولية، ومفاهيم المجتمع المدني، ومبادئ حقوق الإنسان.

(١) انظر: الإسلاميون المستقلون ص ٩٠.

(٢) المسودة لابن تيمية ٢١٩-٢٢٠.

(٣) الأحكام لابن حزم ٢/٥-٥.

ولا شك أن هذا الاعتقاد ينافي الإسلام؛ لمناقضته حقيقة التسليم لشرع الله والرضا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً ورسولاً.

فالله تعالى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق، وأمر بطاعته، وتوعد المعرضين عن شرعه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ١٧]، وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، وقد جعل الله تعالى رسالة نبيه محمد ﷺ عامة وخاتمة، بمعنى أنها تتعالى على الزمان والمكان الخاص، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال تعالى: ﴿قُلْ يَتَّيِّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، فمن جعل أقوال النبي ﷺ وتشريعاته وتوجيهاته خاصة بزمنه فقد أبطل عموم رسالته، وكذب بختم نبوته، وجعل الدين والشرع حقاً للناس، يشرعون لأنفسهم ما يرون أنه يناسب زمانهم، ويتوافق مع رغباتهم، دون النظر إلى حكم إلهي، ولا توجيه نبوي، وهذا في الحقيقة انسلاخ عن الدين، وعبادة للهوى كما قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٣].

الفصل الثامن:

أمثلة تطبيقية للقراءات المنصرفة للنص الشرعي

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تطبيقات في العقيدة.

المبحث الثاني: تطبيقات في العبادات.

المبحث الثالث: تطبيقات في الحدود.

المبحث الرابع: تطبيقات في قضايا المرأة.

المبحث الأول

تطبيقات في العقيدة

لم تقف الدعوة إلى إعادة قراءة النص الشرعي عند قضايا تشريعية معينة ، بل تجاوزت إلى إعادة النظر حتى في قضايا العقيدة ، للتححرر من مسلماتها التي يرون أنها تتعارض مع شروط العلم وتعيق البحث وتقف حاجزا أمام حرية النقد ومساءلة النص.

يقول محمد أركون: «إن البحث العلمي المحرر من العقائد المغلقة هو الذي يضعنا في حالات (أو ظروف) معنوية وثقافية أكبر تحبذا لإعادة القراءة التاريخية للنصوص التي خلعت عليها القداسة بعد أن تمت عملية الانتقاء والاصطفاء والحذف والاختيار..»^(١).

ويرى أركون أن المعارف الحديثة تدعو إلى إعادة النظر في العقائد وتأويلها. فيقول: «فلا الاعتقاد ولا صيغته المصونة والمدافع عنها إلى أقصى حد - أي الإيمان - يمكنها الزعم بالارتكاز على أصول راسخة لا تناقش ولا تمس كما وفعلاً بسهولة سابقاً، أي: قبل الانتقال إلى ابستمولوجيا رافضة لكل فكر أصولي أو تأصيلي. وبالتالي فهي تابعة بالضرورة لاستراتيجيات التأويل. وهكذا دخلنا عصر انحلال الأصول أو تفكيكها أو عصر نسبية القيم ، أو ذاتية التأويلات والتفسيرات»^(٢).

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص ٧٥

(٢) المرجع السابق ص ١٧٦-١٧٧.

ويصل به الأمر إلى أن يصف الحياة الأبدية في الآخرة بالسذاجة^(١)، ويقرر بأنه: «في نظام الحداثة لا يوجد إلا حياة واحدة هي التي نعيشها»^(٢)، وأن العقائد ليست نازلة من السماء وإنما هي من صنع البشر^(٣)، بل يصل الأمر بأركون إلى أن يشكك في جدوى العقيدة في الله فيقول: «ينبغي العلم بأنه فيما يخص الحداثة فإن "الخيار" لم يعد بين القبول بالدين أو رفضه، وإنما "الله" نفسه أصبح فرضية لا جدوى منها أو لا حاجة إليها.. - إلى أن قال - : وبعد انتصار الحداثة فلم يعد هذا الشيء ضرورياً؛ لأننا وكما قلنا أصبحنا قادرين على الاستغناء عن الله إذا شئنا من دون أن يجبرنا أحد على ذلك بالطبع، فالإنسان في عصر الحداثة أصبح يتحمل مسؤوليته بنفسه، وقدره ومصيره بنفسه، أصبح مستقلاً بذاته عن القدرة الفوقية»^(٤).

ويصرح أركون بأن «التصور القروسطي المظلم والقمعي عن الله والتأله قد مات، أو ينبغي أن يموت. لماذا؟ لكي يفسح المجال لتصور آخر أكثر رحابة ومحبة وغفراناً.. ويمكن القول بأن التصور الحديث لله يتجلى في الأمل، في الانفتاح على أفق الأمل، الأمل بالحرية، الأمل بالعدالة... هذا هو الله بالنسبة للعالم الحديث والتصور الحديث»^(٥).

ويقرر صادق العظم بأن كثيراً من المعتقدات تتنافى مع المنهج العلمي وهي أشبه بالأساطير والخرافة والخيال، ويذكر لذلك عدة أمثلة كالجن والملائكة

(١) تاريخية الفكر ص ٨١.

(٢) القرآن من التفسير الموروث ص ٧٤.

(٣) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة ص ٢٤٥.

(٤) نقد العقل الإسلامي ص ٢٦٧.

(٥) قضايا في نقد العقل الديني ص ٢٨٢.

وإبليس وهاروت وماروت، ويأجوج ومأجوج، وعذاب القبر، والشواب والعقاب، بل وحتى الحياة بعد الموت^(١).

ويدعو الجابري إلى تحويل العقيدة إلى رأي لأجل التحرر من سلطة عقل الطائفة^(٢).

ويرى عمران سميح أنه ينبغي إعادة النظر في العقائد الإسلامية في ضوء ما توصل إليه العلم الحديث فيقول: «ينبغي أن تطال العلمنة كل فصل معرفي فكري بشري له تعلق بالقرآن والإسلام، مثل استنباط العقائد الإسلامية والفقه الإسلامي أي يجب استنباطها في حضور الصورة العلمية التي وصل إليها عصرنا الحالي وكل عصر علمي جديد، وعدم الاكتفاء بالصورة العلمية للكون والطبيعة والإنسان القديمة، والتي تزامنت مع استنباط العقائد الإسلامية في القرون الأربعة الأولى والتي لا زالت تشكل جل العقائد الإسلامية المذهبية بمصطلحاتها وجدلها.

فعلمنة العقائد الإسلامية يوجب الأخذ بعين الاعتبار ما وصلت إليه العلوم الحديثة عن الكون والإنسان والأشياء والأنظمة الحياتية، فهي الكفيلة بتحقيق الغايات من نزول القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان»^(٣).

ونجد حسن حنفي يحاول تطبيق هذا التغير والتطور في مفاهيم العقيدة انطلاقاً من انعكاسات وحاجات الواقع.

فيقول: «إذا كانت البداية العلمية للغير تعني البدء بالواقع واعتباره المصدر الأول والأخير لكل فكر، فإن القيم القديمة التي حواها التراث جزء من هذا

(١) انظر: نقد الفكر الديني ص ١٣-٢٦.

(٢) انظر: التراث والنهضة ص ١٥٤.

(٣) المدخل العلمي والمعرفي لفهم القرآن الكريم لعمران سميح ص ١٥٩.

الواقع، فنحن مثلاً نئن تحت الإيمان بالقضاء والقدر الموروث من أهل السلف، ونفسر هزيمتنا بأنه "لا يغني حذر من قدر" ... كما نرهن عقولنا بالتشبيه والتشخيص سواء في الأوليات - أي العقليات - مثل وجود حقيقة أولى أو أفكار عامة أو في الأخرويات فيما يتعلق بنهاية العالم. ... كما أننا نلحق عقولنا بالنصوص، ونقع في التأويلات ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع باعتباره مصدر النص، ونقبل الإمام بالتعيين، ونطيع له خاضعين ضعفاء خائعين، ثم ننتقي من التراث ما يدعم هذا الوضع...»^(١).

ويجعل حسن حنفي الدفاع عن التوحيد إنما يكون بربطه بالأرض والواقع فيقول: «فلم يعد الدفاع عن التوحيد بالطريقة القديمة مفيداً ولا مطلوباً فكلنا موحدون منزهون، ولكن الدفاع عن التوحيد يأتي عن طريق ربطه بالأرض، وهي أزممتنا المعاصرة»^(٢).

ويقول: «وهذا لا يعني أن أصول الدين واحدة في كل زمان ومكان لا تتغير، وإلا خلطنا بين الأصول والفروع، وبين الدين والفقه، فالتوحيد ثابت ولكن تختلف أوجه فهمه طبقاً لحاجات العصر.. والقصور العملي للعقائد هو أيضاً احتمال أمام التصور النظري لها..»^(٣).

ويتلاعب حسن حنفي باللغة العربية ويصفها بالقصور حتى في التعبير عن أعرف المعارف وهو لفظ "الله" فيقول: «لفظ "الله" يستعمله الجميع دون تحديد سابق لمعنى اللفظ، إن كان له معنى مستقل، أو لما يقصده المتكلم من استعماله له. بل إن لفظ "الله" يحتوي على تناقض داخلي في استعماله، باعتباره مادة

(١) التراث والتجديد لحسن حنفي ص ١٦.

(٢) المرجع السابق ص ٢١.

(٣) التراث والتجديد ص ٢٢.

لغوية لتحديد المعاني أو التصورات، وباعتباره معنى مطلقاً يراد التعبير عنه بلفظ محدود. - ثم يقول - إنه تعبير أدبي أكثر منه وصفاً لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفاً خبرياً، وما زالت الإنسانية كلها تحاول البحث عن معنى للفظ "الله".. فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفياً هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع، أي: أنه في معظم الحالات "صرخة المضطهدين"، والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع يخرج من التخلف هو التقدم..

من المستحيل تعلق لفظ محدود بحروفه وتركيبه وتكوينه في الجملة ووصفه في الصياغة ودلالاته على معنى معين من مؤلف معين لقارئ في عصر محدد ليبدل على معنى مطلق غير محدد، ولا يماثله أي تصور محسوس يند عن حدود اللغة والتركيب والصياغات، ويشمل كل العصور والأوطان.. لا يمكن إيصال أي معنى بلفظ "الله"؛ لأن اللفظ حوى كثرة من المعاني لدرجة أنه يدل على معاني متعارضة..^(١)

ويرى أن الغيبات لا بد أن تؤول معانيها بأمور حسية مشاهدة، فيقول: «فألفاظ الجن والملائكة والشياطين، بل والخلق والبعث والقيامة، كلها ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها؛ لأنها لا تشير إلى واقع، ولا يقبلها كل الناس - ثم ذكر بعض صفات الله تعالى، وقال -: وكذلك الميزان والصراط والأعراف والحوض ومنكر ونكير، وكل ما أطلق عليه العلماء القدماء "السمعيات"، لا تشير إلى حس ومشاهدة إلا عن طريق تأويل معاني الألفاظ، واستعارة الألفاظ الحسية للدلالة بها على معاني إنسانية»^(٢).

(١) التراث والتجديد لحسن حنفي ص ١١٢-١١٤.

(٢) المرجع السابق ص ١٢١.

ويفسر حسن حنفي الشهادتين بقوله: «في حقيقة الأمر وطبقاً لمقتضيات العصر لا تعني الشهادة التلفظ بهما أو كتابتهما، إنما تعني الشهادة على العصر... ليست الشهادتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية، والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ»^(١).

ويشطح حسن حنفي في نظريته التطويرية للعقائد وعدم إعطائها معان مطلقة صادقة فيجعل الإلحاد إيماناً وذلك حين يقول: «إن مقولتي الإلحاد والإيمان مقولتان نظريتان لا تعبران عن شيء واقعي، لأن ما يظنه البعض على أنه إلحاد قد يكون هو جوهر الإيمان، وما يظنه البعض الآخر على أنه إيمان قد يكون هو الإلحاد بعينه بالإضافة إلى أن مقولات الإلحاد والعلمانية التي نشأت في حضارات أخرى ورفضها تراثنا القديم، وبعض الحركات الإصلاحية الحديثة هي في صميمها التجديد الذي هو مضمون تراثنا القديم: فمعنى الإلحاد في الحضارة الغربية يعني إيمان في تراثنا القديم "ثم يقرر بأنه" ليس للعقائد صدق داخلي في ذاته بل صدقها هو مدى أثرها في الحياة وتغييرها للواقع، فالعقائد هي موجّهات للسلوك وبواعث عليه لا أكثر»^(٢).

ويصل إلى أن «الإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان لا المعنى المضاد له» وإلى أن "العلمانية هي أساس الوحي" فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ»^(٣).

ومن العبث بالألفاظ الشرعية، وتحريف معانيها بالتأويلات الباطنية تفسير الشرك بالثبات والتخلف، وفي هذا يقول: شحرور: «الشرك بتعريفه العام هو

(١) من العقيدة إلى الثورة ١٧/١.

(٢) التراث والتجديد لحسن حنفي ص ٦١.

(٣) انظر: المرجع السابق ص ٦٢-٦٣.

الثبات في هذا الكون المتحرك، إنكار لقانون التسييح ووقوف ضد التطور، وهذا شرك الربوبية، وتثبيت لتشريع غير الله وهذا شرك الألوهية، كشييت مذهب أو مذاهب فقهية معينة، وعدم تطوير التشريع بشكل عام لكي يتناسب مع الشروط الموضوعية المتطورة دائماً... إلى أن قال: «فسكونية الفكر والفقه والتفسير هي من أول مظاهر الشرك الخفي عند العرب، حيث أعطوا الموروث صفة المطلق، وأكبر مظاهر الشرك قاطبة هو سكونية الفكر، فالتخلف شرك والتقدم توحيد، أي أن المسلم حتى يتعد عن الشرك فعليه أن ينكر ظاهرة الثبات في الأشياء»^(١).

ويقول نصر حامد أبوزيد: «السحر والحسد والجن والشياطين، مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني»^(٢).

ويصف بعض الغيبيات بالأسطورة قائلاً: «تحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً "بكسر اللام" له عرش وكرسي وجنود، وتحدث عن القلم واللوح، وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني - الحديث النبوي - تفاصيل دقيقة عن القلم والروح والكرسي والعرش، وكلها تساهم - إذا فهمت فهماً حرفياً - في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس... ولعل المعاصرين لمرحلة تكون النصوص - تنزيلها - كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً، ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة. ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك، لكن من غير الطبيعي أن يصير الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري»^(٣).

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة لمحمد شحرور ص ٤٩٦.

(٢) نقد الخطاب الديني لأبي زيد، ص ٢١٨.

(٣) المرجع السابق ص ٢١٠.

ويستغرب - أبوزيد - من أن الخطاب الديني لا زال يتمسك بحرفية النصوص في إثبات استواء الله تعالى على عرشه وفي الإيمان بالملائكة والجنة والشياطين ثم يقول: «والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه، ومشاهد القيامة، والسير على الصراط.. إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية»^(١).

ويحاول عبد المجيد الشرفي نزع الإيمان بالغيب، بالتشكيك في بعض الغيبيات واعتقاد كونها رموزاً وأمثالاً فيطرح قراءة تبحث في روح النص ومغزاه ومقصده دون الوقوف عند حرفيته، ويجعل ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي فيقول: «ومما لا شك فيه أن هذا المنهج في القراءة هو الكفيل بالحفاظ على مصداقية رسالة الإسلام على اختلاف أوضاع المسلمين، واعتباراً للغاية الكامنة وراء حديث القرآن عن آدم وحواء وعن إبليس والجن والشياطين والملائكة وعن معجزات الأنبياء، لا يضير المؤمن أن يرى في كل هذا الذي ينتمي إلى الذهنية الميثية رموزاً وأمثالاً لا حقائق تاريخية»^(٢).

ويرى الشرفي أن مضامين رسالة النبي محمد ﷺ موجهة إلى أناس معينين في زمن معين تتناسب مع ثقافتهم، وأن ما فيها عن «الجن وعن الهبوط من الجنة، وعن دور إبليس والشياطين والملائكة، وعن الطوفان، وعمر نوح، وغير ذلك من الظواهر الميثية مستمد من تلك العناصر التي تبدو اليوم بعيدة عن المفاهيم والتصورات الحديثة»^(٣).

(١) النص والسلطة الحقيقية ص ١٣٥.

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي ص ٦١.

(٣) المرجع السابق ص ٤٥.

ويقول الشرفي مشككاً في بعض قضايا العقيدة: «.. نشأت في المجال الإسلامي عقائد تحجرت بمرور الزمن... إن إلقاء نظرة على العقائد السنية ليكشف إلى أي حد ألزم المسلمون مجموعة من الثوابت كانت في الأصل مسائل خلافية، مثل: عدم خلق القرآن، والإيمان بالقدر خيره وشره... واعتباطية الجزاء الإلهي، ورؤية الله في الدنيا والآخرة، وعذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، وعصمة الصحابة، وغيرها مما عُدّ "معلوماً من الدين بالضرورة"»^(١).

ويعترض الشرفي على الحكمة الإلهية في الهداية والإضلال فيقول: «كيف يمكن لي - أنا المسلم أو أنا المسيحي مثلاً - أن أعتبر ثلاثة أرباع البشرية على خطأ؟ أفي الحكمة الإلهية أن يذهب ثلاث مليارات على الأقل من معاصري غير المسلمين أو غير المسيحيين إلى الجحيم؟ وبالتالي أليست الحقيقة التي أؤمن بها نسبية؟»^(٢). ويرى هاشم صالح أن مفهوم الكفر والزندقة مفهوم قروسطي، ويدعو إلى تفكيكه وقلبه رأساً على عقب ليتمكن التعايش بين من ينتمون إلى أديان مختلفة»^(٣).

ومن شواهد هذا المنهج التشكيكي مقولة طه حسين في التشكيك في وجود نبي الله إبراهيم وإسماعيل حيث قال طه حسين: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة...»^(٤).

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي، ص ١٢٣-١٢٤.

(٢) لبنات ص ١٠١.

(٣) انظر: الإسلام والانغلاق اللاهوتي ص ٢٣١.

(٤) في الشعر الجاهلي لطلح حسين ص ٢٦.

ومن أمثلة تلك القراءات المتسمة بالمغالطة، والانتقائية ما نجده عند جمال البنا في عديد من كتبه كزعمه بأن "منطق الخطأ والصواب لا يمكن أن يطبق على الأديان، فكل دين يمثل إحدى احتياجات البشرية"^(١) وكل الأديان تنتهي إلى حقيقة واحدة هي الألوهية، ويقرر جمال بأنه ليس مطلوباً من الدعاة الإسلاميين أن يكسبوا للإسلام مؤمنين بأديان أخرى، وليس من حقهم أن يحكموا على الآخرين بالنار..^(٢)

والمقصود أن أصحاب القراءات المعاصرة من العلمانيين والماركسين وأشباههم قد انتهكوا قضايا الاعتقاد، ومفاهيم الإيمان، وحرفوا معانيها ولم تسلم منهم حتى عقيدة الألوهية، والنبوة والوحي، والملائكة، وعذاب القبر ونعيمه، واللوح المحفوظ، والعرش والكرسي، والمعاد والبعث والحساب والحوض، والصراط والميزان، والجنة والنار، ومسمى الكفر والإيمان وغيرها، وزعموا أن تلك العقائد ضرب من الأساطير والخرافة والموروثات الشعبية التي لا يمكن الجزم بها ولا التحقق منها في ضوء شروط البحث العلمي^(٣).

إن كتابات هؤلاء المتمردين على دين الإسلام قد كثر فيها الطعن في أركان الإيمان وأصول الاعتقاد، إما بالإنكار أو التشكيك أو السخرية والاستهزاء^(٤)، على تفاوت بينهم في التصريح بتلك الطعون خلال حديثهم عن تلك القضايا. وإن المتأمل للقراءات المعاصرة في الخطابات العلمانية والحداثية حين تتناول القضايا الاعتقادية يمكنه أن يخرج بما يلي:

(١) التعددية في مجتمع إسلامي لجمال البنا ص ٢٦.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ٢٧-٢٩.

(٣) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة ص ٢٤٤-٢٦٨، والعلمانيون العرب لمصطفى باحو ص ٦٠-

(٤) انظر: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص ٧٢٣-٧٤٤.

(١) أنه يوجد في كلامهم جهل أو تجاهل للاعتقاد الصحيح في كثير من المسائل التي تحدثوا عنها، لاسيما ما يتعلق بالله تعالى وبالملائكة وبالإيمان باليوم الآخر والقدر، وإذا فسد التصور بطل ما ينتجه من أفكار وإلزامات، وافتراضات.

(٢) إن معارضتهم لمسائل الاعتقاد ناشئة في كثير من الأحيان عن تقديس العقل وغروره، وادعاء قطعيته وعصمته وإحاطته، ومع التسليم بمكانة العقل، وعدم معارضة الشرع للعقل السليم، فإن التسليم المطلق، والقطع بنواتج العقول ومخرجاتها فيه نوع من التأليه للعقل، وقد قال الله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣].

ومعارضة الشرع بالعقل عزل للشارع، وإبطال لحجة الله تعالى، وفي إطلاق القول بتقديم العقل على الشرع هدم لقواعد الدين ومسلماته؛ لأن عقول الناس متفاوتة ومختلفة^(١)، وقاصرة، فلا يمكن أن تكون حاكمة على الشرع من كتاب الله تعالى الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢]، ولا سنة رسوله ﷺ المعصوم فيما يبلغ.

(٣) أن وصفهم لعقائد الإسلام وقضايا الإيمان الغيبية بالخرافة والأساطير ونحو ذلك من الأوصاف النافية لحقيقتها، أن هذا نوع من الإلحاد والزندقة والضلال المناقض للإيمان، وقد قال تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ لَهْزُومٌ حَتَّىٰ إِذَا هُمْ يُقَاتِلُونَ يُفْلِحُونَ ۚ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ۚ يَدْعُونَ إِلَى الْكُفْرِ وَيَسْأَلُونَ إِلَى الْكُفْرِ ۚ وَهُمْ لَا يُفْقَهُونَ ۚ هَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۚ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۚ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ

هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» [البقرة: ١-٥]، فالله عز وجل مدح المؤمنين بكونهم يؤمنون بالغيب، ولو كان الإنسان لا يلزمه أن يصدق إلا بما يشاهده ويقع تحت حسه من قضايا الاعتقاد، لم يكن هناك فرق بين المؤمن والملحد، والحقيقة أن هؤلاء المرتابين الطاعنين في الغيبات، إنما يعبرون عن خلفياتهم الفلسفية، ومناهجهم الإلحادية، بتبنيهم الوضعية المنطقية التي لا تؤمن إلا بالتجربة الحسية، وتجعل ما وراء ذلك من الغيبات من قبيل الخرافة والأسطورة لعدم إمكان إخضاعها للواقع التجريبي، وهذا المنهج كثر في أوروبا وتبناه كثير من فلاسفتهم، لاسيما أوغست كونت وديفيد هيوم، وجون استيوارت مل وغيرهم، لمواجهة خرافة أديانهم المحرفة.

وقد تبني هذا المنهج بعض المنتسبين للإسلام، فعملوا على إخضاع قضايا الإيمان لهذا المنهج الإلحادي، وزعموا أن القضايا الاعتقادية الغيبية في الإسلام لا يمكن أن يسلم بها في عصر العلم، وقابلوها إما بالتكذيب أو التحريف لمعناها الحقيقي، ولم يفرقوا بين مصادر الإسلام الصحيحة المثبتة لتلك الأمور التي يجب التسليم لها، ومصادر النصارى المحرفة المشتملة على ما يخالف العقل والحس، بل ساووا بينها ونادوا بضرورة إخضاع كل هذه الأمور الاعتقادية للواقع المشاهد وفحصها بالتجارب الحسية، والمعايير المادية، فوقعوا في الإلحاد والعناد والشقاق، وقد قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۖ وَمَن يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنفال: ١٣].

(٤) أن هؤلاء الملحددين المناكفين لعقيدة الإسلام عملوا على تفريغ المصطلحات الإسلامية من مضامينها المعنوية، وفسروها بمعان باطنية لا يدل عليها السياق، ولا تتوافق مع ما تواتر عند المسلمين من معانيها القطعية، كما في تحريفهم لمعاني الشرك والتوحيد، والبعث، والجنة والنار، وغير ذلك، وهذا في الواقع راجع إلى أمور كثيرة منها قولهم بالتاريخية وتطور الأديان، وتبنيهم

لمنهج الفلاسفة، والمذاهب الحسية والماركسية، وتوظيفهم لتعدد القراءات للنص، وما يتبع ذلك من الرمزية والمجاز ونسبية الحقائق والمعاني، كل ذلك جعلهم يجترؤون على تحريف معاني المصطلحات الشرعية، ويصرفونها عن مضامينها الصحيحة.

٥) ومما دفعهم لتلك المواقف المنحرفة تجاه عقائد الإسلام محاولاتهم علمنة الإسلام، وطمس هويته، وإلغاء خصائصه، وجعله مسيراً لقيم الغرب وقوانينه المدنية، ومخرجات الفلسفات الأوروبية الإلحادية.

المبحث الثاني

تطبيقات في العبادات

لم تسلم العبادات الشرعية من انتهاكات القراءات المعاصرة وشذوذات تأويلاتها، فقد تناول طائفة من أصحاب تلك القراءات شعائر الإسلام بقراءات تفكيكية تشكيكية بغية توهين قداستها، وخلخلة مكانتها، وتحريف حقائقها، زعماً بأنهم يسعون إلى تفهم روح النصوص وتوجيهاتها ومراعاة سياقاتها وتاريخيتها، دون اعتبار لما جاءت به السنة النبوية من تفصيلات لأحكامها وتحديد لمقاديرها، ولا الالتفات إلى ما قام به فقهاء الأمة من جهود جبارة في جمع تلك النصوص وإيضاح مدلولاتها.

وفيما يلي إشارة إلى بعض تلك الشذوذات التي سطرها أصحاب تلك القراءات فيما يتعلق بفرائض العبادات

[١] الصلاة:

يرى عبد المجيد الشرفي أنه لا يلزم جميع المسلمين القيام بأعداد الصلوات وكيفيةاتها في كل زمان ومكان على نحو ما توارثوه مما جاءت به السنة النبوية، فيقول: «إذا غضضنا النظر عن الإنتاج الفقهي الضخم الذي استنفذ طاقة أجيال وأجيال من العلماء، وعدنا إلى ما في القرآن من حث متواصل على الصلاة للاحظنا أنه تعمد عدم التنصيص على عدد الصلوات وكيفيةاتها، بدءاً بالنية والطهارة والوضوء إلى الإقامة بالتكبير وقراءة الفاتحة وسورة أو آية أو مجموعة آيات والركوع والسجود والتحية، مع اختلاف عدد الركعات من صلاة إلى أخرى وتفاوت بين ما ينبغي على الإمام وما ينبغي على المأموم في حالة الصلاة جماعة.. الخ ومن الواضح أن الأخبار المروية عن ظروف تحديد

الصلوات المفروضة عند المعراج وتلك المساومة الشهيرة إلى تخفيض عددها من خمسين صلاة في اليوم إلى خمس ، إنما تنتمي إلى الذهنية الأسطورية وليست جديرة بأية ثقة ، والمهم أن النبي كان يؤدي صلاته على نحو معين فكان المسلمون يقتدون به ، إلا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو..» ، ويستدرك قائلا بأن هذه الصلاة المنقولة لنا «تبقى الصيغة المثلى لصنفين من المسلمين : من يعتقد بوجوبها على نحو ما رسخته السنة الثقافية ، ومن تسمح له ظروفه بأدائها بالطريقة المعهودة إلا أن أصنافاً أخرى من الناس ، ممن أعرضوا عن الصلاة أو يعيشون تمزقاً بين الواقع والمنشود ، ألا يحق لها أن تكون وفيّة لما يأمرها به دينها من دون الالتزام بما قرره السلف في هذا الشأن بكل تفاصيله؟»^(١).

ويقرر في موطن آخر: أن كيفية الصلاة الواردة في السنة إن صحت فهي شكل من أشكالها ، ويمكن أن تؤدي بأشكال أخرى^(٢).

ويرى بسام الجمل أن عدم النص على عدد من الصلوات في القرآن «منسجم مع مقاصد الرسالة المحمدية ، إذ العبرة في ذلك هي أن يجد المؤمن حرية واسعة في القيام بشؤون التعبد عموماً بما يتوافق مع أحوال معاشه وهيئة اجتماعه من ناحية ، وبما يعبر عن انفعالاته ونداء ضميره من ناحية أخرى..

ففرض الصلوات الخمس مبني على حديث الإسراء المشهور وهو بالقصة الفنية التبريرية أشبه منه بالحقيقة التاريخية..

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرقي ص ٦١-٦٣.

(٢) انظر: مستقبل الإسلام في الغرب والشرق ص ٥٣ ، وانظر: تحديث الفكر الإسلامي

إن طريقة أداء الصلاة وأحكامها على النحو الذي قرره الفقهاء تمثل اختياراً معيناً من جملة اختيارات أخرى ممكنة - عملوا على فرضه - وإلزام المؤمنين به لأنه معبر عندهم عن مراد الله»، ثم ذكر أن الصلاة عند القرامطة في القرن الثالث الهجري ركعتان قبل طلوع الشمس وأخريان قبل غروبها وقال: «فهذه العينات - وقد أفصحت عن فهم معين للصلاة - لا تتعارض البتة مع ما يقوله القرآن في هذا الباب ورغم ذلك شنع بأصحابها ورموا بالبدعة، إذ إن الصلاة بالشكل الذي قرره الفقهاء أساس في الاعتقاد لا يجوز التصرف في محتواه حتى غدت الصلاة جامعاً مشتركاً بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم ونحلهم»^(١).

هكذا يعد تحديد الصلوات وتعيين كیفیاتها من إنتاج الفقهاء مهماً دلالة السنة المتواترة وعمل المسلمين بذلك جيلاً بعد جيل.

ويأتي في هذا السياق ما قامت به بلقيس الرزقي من دراسة تشكيكية سطحية خلصت فيها إلى أن عدد الصلوات المفروضة هي ثلاثة فحسب: الفجر والعشاء والصلاة الوسطى^(٢).

ويكشف نضال الصالح عن معاناته مع الصلاة وعن مغالطاته وجهالاته حين يزعم أن «الفكر الديني هو الذي حدد عدد الصلوات في اليوم الواحد وأوقاتها وعدد ركعاتها ومضمونها، ومتى تكون جهراً ومتى تكون صمته، وماذا يقول المصلي في صلاته وماذا يقرأ، وكل ذلك بناء على أقوال وأفعال نقلت عن النبي محمد»^(٣).

(١) الإسلام السني لبسام الجمل ص ١٠٦-١٠٨ باختصار.

(٢) انظر: الإسلام في المدينة لبلقيس الرزقي ص ١٦٢-١٧١

(٣) المأزق في الفكر الديني ص ١٣٩

ويستعرض بعض الأحكام المتعلقة بالصلاة كالوضوء ونواقضه واستقبال القبلة ودخول الوقت وستر العورة مستهجن ما جاء في ضوابطها فيقول: «إن قبول الصلاة وعدمه في الفكر الديني مقيد بعشرات الشروط كما لو أن واضعي ومؤسسي الفكر الديني هم وكلاء الله على الأرض وهم من يقرر قبول الصلاة أو رفضها... تبعا لكل ذلك فإن على المصلي أن يقف للصلاة وعقله مليء بالقوانين واللوائح والشروط التي تحدد قبول صلاته أو عدمه، وبدلا من الاسترخاء والتمتع والتواصل المطلق يقف كجندي في كتيبة عسكرية يطبق أوامر قاداته.. الفكر الديني يطلب من الأب فرض الصلاة على ابنه، ويطلب منه ضرب الابن إن تركها... الله ليس في حاجة إلى صلاتنا ولا يهتم إن صلينا بلباس أحمر أو أخضر، كما لا يهتم إن بعدنا بعض الأمتار عن وجهة القبلة أو حتى لو اتجهنا في صلاتنا أي اتجاه كان، فهو موجود في كل مكان^(١)، والله لا يطلب منا أن نقف مترافين كالسردين في صلاتنا بادعاء الخوف أن يدخل الشيطان بيننا فالشيطان موجود داخل النفوس وليس خارجها، وما يطلبه الله منا أن نكون مرتاحين في صلاتنا وفي ركوعنا وسجودنا حتى تكون صلاتنا من القلب..»^(٢).

هكذا وبكل بساطة ووقاحة يسخر من أحكام الإسلام ويجعل بعض الأحكام المتعلقة بالصلاة عائقا عن الانتفاع بها.. ويعزو وضعها إلى ما يسميه

(١) القول بأن الله تعالى في كل مكان هي عقيدة أهل الحلول والاتحاد، والحق أن الله تعالى فوق سماواته مستو على عرشه بائن من خلقه كما قال تعالى: «ءَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ» لتبارك:

[١٦]، وقال تعالى: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» [طه: ٥].

(٢) انظر: المرجع السابق ص ١٤٦-١٥٢.

بالفكر الديني مهمشاً في هذا السبيل الأخذ بالأوامر النبوية والاقتداء بسيد البرية.

والحق أن فرض الصلوات الخمس مما تواترت به النصوص الشرعية، كما جاء في حديث الإسراء والمعراج وغيره^(١)، وقد أجمع المسلمون على ذلك، قال ابن قدامة: «أجمعت الأمة على وجوب خمس صلوات في اليوم واليلة»^(٢).

وهكذا ما يتعلق بمجمل الصلاة من شروط وأركان وواجبات، فكل ذلك مما صحت به النصوص الشرعية، وتلقاه المسلمون عن بعضهم جيلاً بعد جيل، ولا يشك في ذلك إلا عديم الدين أو فاقد العقل.

[٢] الزكاة:

يرى عبد المجيد الشرفي أن مبدأ الزكاة إنما يدل على «وجوب التضامن بين الأغنياء والفقراء.. أما الوقوف بالزكاة عند أصناف المال الموجودة في عهد النبي وعند وجوه إنفاقها فلا يدل على أقل من ضيق الأفق ومن تجاهل المقصد منها، كما يدل على عدم الوعي بأهمية الصيغ الحديثة من التضامن التي مثلت تقدماً لا ينكر بالنسبة إلى أوجه التكرم والإنعام القديمة»^(٣).

وترى بلقيس أن القرآن الكريم لم يشر إن كان هذا الفرض الديني خاصاً بالأغنياء من المسلمين دون غيرهم، ولم يشر إلى معايير الثراء، ولم يحدد المواد

(١) رواه البخاري (٣٤٩)، ومسلم (٤١١).

(٢) المغني لابن قدامة ٦/٢.

(٣) الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي ص ٦٣، وانظر: مستقبل الإسلام في الغرب والشرق

التي تجب فيها الزكاة، ولا المقدار الذي يخرج منها ثم تقول: «ويبدو أن فضل تنظيم هذا الواجب الديني يعود إلى الرسول نفسه ثم توارث المسلمون من بعده تلك الطريقة التي استنتها في بيئة خاصة وفي ظروف تاريخية محددة»^(١).

وهي بهذا تشير إلى أن أحكام الزكاة التي جاءت في السنة النبوية ليس لها صفة الإطلاق والدوام، بل هي خاصة بزمان الرسول صلى الله عليه وسلم وهي تحكي تاريخاً معيناً لا يلزم الأخذ به.

وقد سبق الكلام عن قضية التاريخة وحصر أحكام الإسلام بزمان النبوة، وتبين فساد هذا المنهج، وخروجه عن الإسلام ومخالفته لأسسه الخالدة.

[٣] الصيام:

لعل من أبرز القراءات المعاصرة لفريضة الصيام هي القول بالتخيير بين صيام شهر رمضان أو الإطعام عنه، وفي هذا يقرر عبد المجيد الشرفي بأن القرآن جاء بالحث على الصيام بصيغ مختلفة «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ» [البقرة: ١٨٣]، «وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ» [البقرة: ١٨٤]، «فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» [البقرة: ١٨٥]: «إلا أنه ترك الباب مفتوحاً لعدم صومه، والتعويض عن هذا الصوم بإطعام مسكين أو مساكين. فلم يتم تأويل الآيات المتعلقة به وخاصة قوله: «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ» [البقرة: ١٨٤]، و«يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» [البقرة: ١٨٥]، في اتجاه رفض إمكانية التعويض عن الصوم بالإطعام إلا بعد وفاة الرسول، بينما كان الأمر مقبولاً في حياته، ولكن المسلمين المعاصرين يتخرجون من التعامل المباشر مع

(١) الإسلام في المدينة ص ١٧٦.

النص القرآني، وما زالوا يقرؤونه من خلال إنتاج الفقهاء والمفسرين في العصور الخوالي...»^(١).

وعلى هذا التأويل سار كثير من أتباع مدرسة الشرفي التونسية^(٢) والملاحظ أن هذا التأويل لا تكاد تجده عند غيرهم ويبدو أن تلك القراءات كانت صدى وتبريرا أو تسويغاً لدعوة الرئيس التونسي الهالك بورقيبة الذي دعا العمال (سنة ١٣٨١هـ / ١٩٦١م) إلى الإفطار في رمضان حفاظاً - حسب زعمه - على الإنتاج الذي يدخل ضمن الجهاد الأكبر الذي يضعفه الصيام^(٣).

وما قرره الشرفي وأشباهه في هذه الآية يدل على جهلهم أو تجاهلهم لحالها وللمراد بها؛ لأن الآية تحكي مرحلة من مراحل تشريع الصيام، وهي مرحلة التخيير، ثم إن الآية نسخت بعد ذلك، وصار الصيام فريضة على المكلف المستطيع.

وقد روى البخاري في صحيحه عن سلمة بن الأكوع قال: (لما نزلت: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] كان من أراد أن يفطر ويفتدي، حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها^(٤). وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قرأ: ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ قال: (هي منسوخة)^(٥).

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص ٦٤، وانظر: مستقبل الإسلام في الغرب والشرق ص ٥١، وتحديث الفكر الإسلامي للشرفي ص ٥٣-٦٠.

(٢) انظر: الإسلام السني لبسام الجمل ص ١٦٩-١٧٠، والإسلام في المدينة لبلقيس الرزقي ص ١٨١-١٨٤.

(٣) انظر: الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع للريسوني ص ٣٨-٣٩.

(٤) رواه البخاري (٤٥٠٧).

(٥) رواه البخاري (٤٥٠٦).

وقال الحافظ ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: «وأما الصحيح المقيم الذي يطبق الصيام، فقد كان مخيراً بين الصيام وبين الإطعام.. وإن صام فهو أفضل من الإطعام»، وذكر الآثار في نسخ ذلك، وإيجاب الصيام ثم قال: «فحاصل الأمر أن النسخ ثابت في حق الصحيح المقيم بإيجاب الصيام عليه لقوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]»^(١).

ويرى ابن عباس رضي الله عنهما أن الحكم المذكور في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ باق في حق الكبير العاجز، كما روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في الآية: (ليست بمنسوخة، هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً)^(٢)، وهذا القول لا يناقض ما قبله كما هو ظاهر، ولا أدري هل أصحاب تلك القراءات التحريفية لمعنى الآية عميت أبصارهم عما يوضح معناها ويبين حالها، أم طمس الله على بصائرهم فلا يهتدون سبيلاً.

وقد استعرض الدكتور الريسوني دعوى المصلحة في إفطار رمضان ورد عليها مبينا أن المفسدة المدعاة في الصيام قد تكون راجعة إلى ممارسات وعادات خاطئة يمارس فيها الصيام وليست من ضروراته ولا من شروطه الشرعية، فالواجب منع تلك الممارسات لا دعوة شعب مسلم إلى ترك ركن من أركان الإسلام.

ثم يوضح بأن الصيام يمكن أن يستفاد منه في تنمية الإنتاج وزيادته ويضرب لذلك أمثلة كتوفير الوقت الذي يمكن أن يقضيه الموظفون في تناول طعام وجبتي الإفطار والغذاء، وما يأخذه المدخن من دقائق متكررة وعلى مدى اليوم،

(١) تفسير ابن كثير لآية (١٨٤) من سورة البقرة.

(٢) رواه البخاري (٤٥٠٥).

إضافة إلى ما يسببه التدخين من حالات نفسية وبدنية تؤثر سلباً على الإنتاج.. إضافة إلى أن افتراض تأثير الصيام السلبي على الإنتاج يمكن أن يؤدي إلى القول بأن الصلاة وقت العمل هي أيضاً نقص في الإنتاج وهو ما يتعارض مع المصلحة ويضرُّ بها!!

وفي الواقع فإن للصيام - غير الآثار الأخروية - آثاراً إيجابية على نفسية الصائم وسلوكه وصحته وما يسببه من بعد عن المحرمات ومراقبة لله تعالى في الأقوال والأعمال إلى غير ذلك مما يؤثر إيجابياً في صالح الإنتاج^(١).

والمقصود أن دعوى التخيير في صيام رمضان لعامة المسلمين بين الإمساك والإفطار مع الإطعام أمر مخالف لما أجمع عليه المسلمون ولما دلت عليه النصوص الشرعية المحكمة من وجوب الصيام لمن شهد شهر رمضان.

[٤] الحج:

كان القاسم المشترك بين كثير من التأويلات في القراءات المعاصرة لشعيرة الحج ربط بعض مظاهرها بالوثنية باعتبار أن تلك الشعيرة موروثة في أصلها عن العرب في الجاهلية^(٢)

يقول عبد المجيد الشرفي: «إن الحج هو من الطقوس التي كانت تمارسها العرب قبل الإسلام فتبناها الإسلام وأضفى عليها معنى جديداً منسجماً مع التوحيد، ومع ذلك لا يمكن إنكار ما بقيت تحتوي عليه مناسك الحج من رواسب الذهنية الميثية الضاربة جذورها في القدم، ونقصد بالخصوص ما فيها من رجم الشياطين ومن هدي. إننا لا ننكر ما تمثله عملية الرجم من تفرغ للمكبوت ومن تصريف للعنف في اتجاه برئ، ولعل الإنسان محتاج إلى ذلك

(١) انظر: الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع للريسوني ص ٣٨-٤١.

(٢) انظر: الإسلام السني ص ١٧٠

احتياجاً دائماً، ولكن هل ينبغي أن يتبرم المسلم المعاصر بالرجم ويقوم به رغم ذلك؟ ألا يحق له في هذه الحال أن يغلب الصدق مع النفس على مجارة ما ليس مقتنعا به تمام الاقتناع؟^(١).

ومثل ذلك ما كتبه حسن حنفي في وصف الحج الذي ذهب إليه بلا إحرام، ووصف الكعبة بأنها توحى للناظر بالوثنية القديمة في العصر الجاهلي، وأن حائط رمي الجمرات هو كالتمثال في الجاهلية، وأن مناسك الحج التي تربط الجديد بالقديم والمسلمين بالحنفاء، والرسول بإبراهيم، هي من بقايا الوثنية القديمة بعد تهذيبها^(٢).

ويقرر محمد أركون أنه ليس من الضروري أن يقام الحج بطقوسه المعروفة إذ يغني عنه الحج العقلي أو الحج الروحي^(٣).

ويعرض نضال الصالح باستنكار وسخرية لما ورد في الحديث من أن «من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه»^(٤) ويقول: «فقد زرع الفكر الإسلامي في وعي المسلمين أن الحج يمحي الذنوب مهما كانت وثواب الحج الجنة بحسب الحديث المنسوب للرسول»، ويقول: «أجزم بأن آلاف المسلمين يعتقدون ويؤمنون بأن الحج يمحي عنهم كل ذنوبهم مهما كانت هذه الذنوب ويظل الحج محمداً للذنوب، يلجأ المرء إليها كلما تجمعت الذنوب، ومفتاحاً جاهزاً لفتح أبواب الجنة»^(٥).

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص ٦٥، وانظر: مستقبل الإسلام في الغرب والشرق ص ٥٢-

(٢) انظر: قراءة النص الديني لمحمد عمارة ص ٧٧.

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم ص ٨٣٤-٨٣٥.

(٤) رواه البخاري في فضل الحج المبرور رقم: (١٥٢١)، ومسلم في الحج برقم: (١٣٥٠).

(٥) المأزق في الفكر الديني ص ١٧٣-١٧٤.

ومن المعلوم بأن الحج فريضة من فرائض الإسلام، وأنه كان موجوداً قبل بعثة الرسول محمد ﷺ، كما قال عز وجل: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَاتَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ۝ وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحج: ٢٦-٢٧]، وقد كان حج الأنبياء على التوحيد ثم حصلت انحرافات عند المشركين الذين يحجون البيت، فجاء النبي ﷺ وطهر الحج من خصال الجاهلية، وقال: (ليخالف هدينا هدي أهل الشرك والأوثان)^(١).

والتأمل لشبهات أصحاب القراءات المنحرفة في شعيرة الحج يجد أن كثيراً منها مأخوذ عن المستشرقين الذين يزعمون أن الإسلام دين مأخوذ عن الديانات السابقة وعن العادات والشعائر الجاهلية.

والحق أن الإسلام دين التوحيد، ولا مانع من أن تكون بعض العبادات والشعائر مفروضة في أكثر من دين، ولكن يجب أن يعلم بأن شعائر الحج في الإسلام ليس فيها شيء من الوثنية، وإنما هي أحكام إلهية وقد قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢]، وهذه الشعائر منها ما يكون معقول المعنى، ومنها ما يعمل به المسلم تعبداً وخضوعاً وانقياداً لأوامر الله تعالى وأوامر رسوله ﷺ، حتى ولو لم يدرك الحكمة فيه كما في تقييل الحجر الأسود، فقد جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قبل الحجر وقال: (إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أنني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك)^(٢).

(١) رواه البيهقي في سننه ١٢٥/٨، وأبوداود في المراسيل برقم (١٥١)، وجود النووي إسناده

في المجموع ١٢٨/٨.

(٢) رواه البخاري (١٥٩٧)، ومسلم (٣٠٦٩).

وهؤلاء المعترضون على شعائر الله وأحكامه ووعدته إنما يعبرون عن نفوس مرتابة وعقول فاسدة، وقلوب مقفلة، قد أعماها هواها، وأشقاها انحراف منهجها.

ومن القراءات الجديدة، والمفاهيم المعاصرة الغربية، ما توصل إليه بعضهم من جعل القيام بشعائر الحج وأداء مناسكه مشروعاً في جميع أشهر الحج "شوال، ذو القعدة، ذو الحجة"؛ بحيث يكون بإمكان الشخص أن يحرم ملياً بالحج ويقف بعرفة ويبيت بمزدلفة ومنى ويرمي الجمار وينحر هديه، ويطوف ويسعى ويفعل جميع المناسك في أيام يختارها من أشهر الحج، دون تقيد بالأيام التي حج فيها رسول الله ﷺ، ويستندون في قولهم هذا إلى ما فهموه من عموم قول الله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾^(١) [البقرة: ١٩٧]، فلم يعتبروا أن يكون الوقوف بعرفة في اليوم التاسع ولا المبيت بمزدلفة ليلة العاشر، ولا أن تكون أعمال يوم النحر (العيد) في اليوم العاشر، ولا أعمال أيام التشريق في الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر.

ويتجلى في هذا الفهم - إضافة إلى شذوذه ونكارتة - مخالفته للسنة النبوية، وتهميشه لما جاءت به الشريعة من أحكام علقت بالأيام التي حج فيها رسول الله ﷺ وقصد إلى تخصيصها بتلك الشعائر والعبادات.

تلك قراءات معاصرة لمضامين النصوص الشرعية في بعض العبادات، ويظهر من خلالها مدى الانحراف والجرأة عند أصحاب تلك القراءات في تحريف النصوص الشرعية، وتأويلها بمعان مخالفة لما تواتر عند المسلمين في فهمها وتطبيقها.

(١) انظر: كتاب "إله واحد ودين واحد"، لنيازي عز الدين، ص ٣٥٩-٣٦٠، وموقع محمد شحور على الشبكة.

وبالنظر في تلك القراءات التحريفية يظهر ما يلي :

(١) أن إنكار أصحاب تلك القراءات وتشكيكهم بما تواتر عند المسلمين وأصبح من قطعيات دينهم مثل فرض الالتزام بعدد الصلوات وكيفيتها، وشروطها وما ذكر من أحكام الزكاة والصيام والحج، أن ذلك راجع في الغالب إلى عدم إيمانهم بكون السنة النبوية مصدراً للتشريع، ولهذا ينسبون ما جاء في نصوصها من أحكام إلى الفقهاء، ويجعلونها من الأمور المزيدة في الدين، ويقابلونها بالإنكار أو التشكيك، أو السخرية، أو يجعلونها من قبيل الخيارات غير الملزمة.

(٢) يلحظ القارئ لكلام أولئك المرتابين أن قراءاتهم التحريفية لتلك النصوص مؤسسة على المناهج الفلسفية الإلحادية المستوردة من الغرب، والتي تقدس مخرجات العقول، وتحتقر مظاهر التدئين، وتزدرى شعائر الإسلام، وهي نابعة من نفسيات ممتلئة بالعناد والغرور، والجنوح إلى التخلص من جميع التكاليف الشرعية، وتحرير النفس من الحدود والشعائر الإسلامية، وهذا في الحقيقة خروج عن حقيقة الإسلام، ومستلزمات الإيمان المقتضية للتسليم والإذعان والانقياد للأوامر الشرعية. وقد قال الله تعالى: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُبِينًا» [الأحزاب: ٣٦]، وقال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ ﴿١﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ» [الأنفال: ٢٠-٢١]، وقال تعالى: «إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» [النور: ٥١].

(٣) إن كثيراً من تأويلات هؤلاء الملاحدة واعتراضاتهم على شعائر الإسلام مأخوذة عن الزنادقة المتقدمين وعن الدراسات الاستشراقية الحاقدة على الإسلام، كما يظهر على كثير منها محاولة مسخ الإسلام عن خصوصياته، وجعله مسائراً لقوانين المدنية الغربية، والمفاهيم المنحرفة عن الحرية الشخصية، والإعلاء من شأن النظرة الإنسانية التي تقُدس الذات الإنسانية وتستكف عن الخضوع للشرع وعن الإيمان بالغيب، وعن التسليم للنص الشرعي، والحكم الديني.

فهؤلاء القراء المعاصرون المحرفون، ما هم إلا أبواق وصدى للحالة الغربية التي واجهت إشكالات مع نصوص دينها المحرف، فأراد هؤلاء أن يستنسخوا تلك الحالة، متناسين الفوارق الجوهرية بين دين الإسلام الخالد، وتلك الأديان المحرفة المنسوخة، واعتمدوا في كثير من آرائهم على أبحاث الحاقدين على الإسلام من اليهود والنصارى، وقد قال الله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ [البقرة: ١٠٩].

المبحث الثالث

تطبيقات في الحدود

حرص أصحاب القراءات الحديثة من العلمانيين والليبراليين ونحوهم على إعادة قراءة النصوص الشرعية المتعلقة بالحدود، وعملوا على تأويلها بغرض إلغاء تطبيقها أو تضيقه على الأقل. لتكون متوافقة مع شهواتهم ومع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان ومفاهيم المدنية الغربية والعلمانية^(١).

وقد نادى هشام جعيط صراحة بعدم تطبيق الحدود فقال: «ينبغي على البلدان المتخلفة اللحاق في ميدان التشريع بالبلدان المتطورة، وأن يتوقف العمل بالتشريع غير الملائم القاسي المعروف بإقامة الحدود.. وعلى القضاء الجنائي أن يعمل حيثما كان بالمبادئ العالمية لعصرنا وأن يتأنس.

فينبغي تخليص ما يعرف بقوانين الميراث، وتشريع الزواج، وحتى التشريع الجنسي من عبء الفقه، وإخضاعه لمقولات العقل العالمي»^(٢).

وذهب شاكر النابلسي إلى أن «الأحكام الشرعية الآن لم تعد مرتبطة بالنصوص الدينية فقط، ولكنها مرتبطة بعلوم كثيرة كعلم مقارنة الأديان، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد والأنثروبولوجيا وغيرها من العلوم المختلفة، ذات العلاقة الوثيقة بحياة الإنسان»^(٣).

ويذكر عبدالمجيد الشرفي تأويلات للحدود الشرعية تنتهي إلى محاصرتها وتهميشها وتجاوزها، ويقول: «إن الوضع التأويلي في القديم قد فرض تأويلاً ليس هو بالضرورة التأويل الأكثر وفاء لروح النص القرآني ومقاصده، وبالتالي

(١) انظر: لبنات للشرفي ص ١٦٢-١٦٣.

(٢) الشخصية العربية الإسلامية لجعيط ص ١١٥.

(٣) تهافت الأصولية للنابلسي ص ٥٨.

فإن الوضع التأويلي الذي يعيشه المسلم في العصر الحديث يفرض عليه قراءة أخرى لهذا النص التأسيسي لا تقل مشروعيته عن القراءة التقليدية»، ويخلص الشرفي إلى أن الحدود الشرعية أحكام خاصة بحالات هامشية، وأن التركيز عليها تهميش للدين وتنفير من الإسلام^(١).

ويرى محمد شحرور أن العقوبات الواردة في القرآن هي من الحدود، وهي حدود عليا للعقوبات، أي أنها تمثل الحد الأعلى للعقوبات، فلا يمكن الزيادة عليها، ولكن يمكن النقص منها، فلا ينفذ حد القتل ولا القطع ولا الجلد^(٢).

وقد طبق شحرور نظريته في الحد الأعلى والأدنى على شعائر الإسلام وشرائعه وأخلاقه ومعاملاته، بحيث صار بالإمكان تبديل الإسلام وتغيير أحكامه بحسب الزمان والمكان والظروف، ومن تطبيقات شحرور لقاعدته هذه أنه أباح الربا إذا لم يتجاوز ضعف مبلغ الدين، استدلالاً بقول الله تعالى: «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً^ط وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» لآل عمران: ١٢٣، وفي هذا يقول: «فإن أجل القرض في المصارف الإسلامية كحد أعلى هو حتى تبلغ الفائدة ضعف المبلغ، ففي هذه الحالة يجب أن يكون المبلغ مسدداً»^(٣).

ويذهب محمد الشرفي إلى أن كلمة الحد تعنى المدى أو خط الفصل الذي لا ينبغي تجاوزه وليس وراءه أشد منه، ولكن تبقى للقاضي حرية واسعة في إصدار

(١) انظر: الإسلام والحداثة للشرفي ص ٨٧-٩٥.

(٢) انظر: الإسلام الأصل والصورة لشحرور ص ١٦٩-١٧٢.

(٣) الكتاب والقرآن لشحرور ص ٤٧٠.

حكم يكون أقل قسوة وأكثر رفقاً، ويقرر بأن المشرعين العصريين لم يخالفوا القرآن عندما عوضوا العقوبات البدنية "مثل الرجم والجلد وقطع اليد..." بعقوبات السجن وإنما الأمر عكس ذلك؛ لأنهم أوجدوا حلولاً أكثر تلاؤماً مع روحه^(١).

وينادي صراحة إلى تغيير مفهوم آيات تشريع الحدود فيقول: «الآيات التي اعتبرت تشريعاً ليست سوى توصيات مرتبطة بالظروف، فينبغي أن يتغير فهمنا لها بتغير الظروف. لقد آن الأوان، لوضع حد للجدل العقيم حول ما تفيده تلك الآيات المزعومة بأنها تشريعية ولفصل القانون عن الدين فصلاً واضحاً نهائياً»^(٢).

وقد حاولوا الالتفاف على الحدود في العقوبات الشرعية فقالوا بإلغاء حد القصاص عن القاتل^(٣)، وشككوا في حد شارب الخمر^(٤).

وسأعرض هنا بشكل موجز لبعض الحدود الشرعية التي حرفوا معاني نصوصها وعطلوها، وأتوا فيها بأفهام غريبة، ومغالطات واضحة وعجيبة:

[١] حد السرقة:

جاء النص صراحة في القرآن الكريم بقطع يد السارق، كما قال الله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلَافًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» [المائدة: ٣٨]، وجاءت السنة كذلك بتفصيل شروط هذا الحكم.

(١) انظر: الإسلام والحرية، محمد الشرفي ص ٨٥-٨٦.

(٢) الإسلام والحرية ص ١٥٠.

(٣) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي ص ٦٨.

(٤) انظر: دوائر الخوف لنصر حامد أبو زيد ص ١٩٢، إسلام الفقهاء لحمامي ص ١٠١-١٠٢،

القراءات المعاصرة للشلفي ص ٤٢٠-٤٢٣.

ولقد حاول أولئك المحرفون إلغاء حد السرقة بعدة طرق :

❖ فتارة يزعمون أن الحد ليس مقصودا لذاته بل متى تحقق الردع بأي وسيلة فلا حاجة إلى تنفيذه.

❖ وتارة يزعم أن الأمر فيه للإباحة وليس للوجوب.

❖ وتارة يزعم أن هذا الحد يمثل أقصى العقوبة ولا مانع من الأخذ بما هو أخف منه.

❖ وأحيانا يزعم أن هذا من باب التعزير الذي يرجع تقديره والأخذ به لولي الأمر.

❖ وتارة بدعوى أن هذا كان مناسبا لوضع الجزيرة العربية الأمني والقبلي في عصر الرسالة ، وهو غير مناسب لهذا العصر في ظل وجود دولة مدنية ذات سلطة وإدارة واسعة قوية.

إلى غير ذلك من الدعاوى والتأويلات.

يقول عبد المجيد الشرفي : «إن قطع يد السارق مثل أية عقوبة أخرى ، ليس مقصودا لذاته ، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة ، طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى. ولا شك في أن إسقاط هذه العقوبة في جل البلاد الإسلامية لم يبعد المسلمين فيها عن روح الرسالة المحمدية ، وأن تنفيذها في البلدان القليلة التي ما زالت متشبثة بها - بدعوى تطبيق الشريعة - يثير استنكارا متزايدا في الأوساط الواعية بين المسلمين قبل غيرهم...»^(١).

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي ص ٧٠ ، وانظر : إسلام الفقهاء ص ٨٨-٩٣.

ويرى محمد الشرفي أن قطع يد السارق أمر همجي بغض ، وأنه كان مناسباً لوضع الجريمة العربية زمن الرسول لعدم وجود السجن ؛ ولأن القطع على وحشيته يمثل وقاية لما هو أسوأ منه في ظل النزاعات القبلية هناك^(١).

وينقل جمال البنا عن عبد المتعال الصعيدي قوله : « - فهل لنا أن نجتهد في الأمر الوارد في حد السرقة وهو قوله تعالى - "فاقطعوا" وفي الأمر الوارد في حد الزنا وهو قوله تعالى "فاجلدوا" فنجعل كلا منهما للإباحة لا للوجوب وإن لم يقل بهذا أحد من المجتهدين السابقين...

وعلى هذا لا يكون قطع يد السارق حداً مفروضاً وحده بحيث لا يجوز العدول عنه في جميع حالات السرقة ، وفي كل الظروف والأحوال التي تتغير بتغير الزمان والمكان ، بل يكون القطع في السرقة أقصى عقوبة فيها يكون الطرف الأعلى في حدها ، ويجوز العدول عنه في بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة وإن كانت أخف منه من حبس ونحوه من العقوبات....»^(٢).

ويقول محمد شحرور : «فما على المجتهدين إلا أن يحددوا حسب ظروفهم الموضوعية ما هي السرقة التي تستوجب العقوبة القصوى ، وما هي السرقات التي لا تستوجب العقوبة القصوى ، وما هي عقوبة كل سرقة؟ هنا نلاحظ مرة أخرى أن الاجتهاد فتح على مصراعيه ، ونلاحظ حنيفة الإسلام في الاجتهاد»^(٣).

(١) انظر: الإسلام والحرية للشرفي ص ٨٨.

(٢) هل يمكن تطبيق الشريعة لجمال البنا ص ٣٨.

(٣) الكتاب والقرآن لشحرور ص ٤٥٥.

ويقول محمد عابد الجابري رابطاً صلاحية قطع يد السارق بزمان البعثة دون عصرنا الحاضر: «إذا تحررنا من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ وانصرفنا باهتمامنا بدلاً من ذلك إلى البحث عن أسباب النزول وهي هنا الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعاً ما من المصلحة وطريقة معينة في مراعاتها، فإننا سنجد أن قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية، وهكذا فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية، والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات التالية:

أولاً: إن قطع يد السارق كان معمولاً به قبل الإسلام في جزيرة العرب.
ثانياً: أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلباً للكلاء، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن. إذ لا سجن ولا جدران، ولا سلطة تحرس المسجون وتمده بالضروري من المأكل والملبس.. إلخ إذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني..

ولما جاء الإسلام وكان الوضع العمراني الاجتماعي زمن البعثة لا يختلف عما كان عليه من قبل، احتفظ بقطع اليد كحد للسرقة من جملة ما احتفظ به من التدابير والأعراف والشعائر التي كانت جارية في المجتمع العربي قبل الإسلام...»^(١)، وبنحو ذلك علل حسين أحمد أمين^(٢).

ومن الطريف ما نقل عن بعضهم في تفسير القطع في قوله تعالى «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» [المائدة: ٣٨]، قال: «ليس معناها البتر وإنما معناها اقطعوا

(١) وجهة نظر نحو أداة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ص ٦٠-٦١، وانظر: الإسلام والحرية

ص ٨٦-٩٠.

(٢) انظر: منهج التيسير المعاصر ص ٢٠٠

أيديهما عن السرقة وامنعوهما عنها، بأن تغنوا من يسرق وتعطوه حتى ينقطع عن السرقة، من باب قولهم اقطع لسانه، أي أعطه حتى يرضى وينقطع عن الكلام..»^(١)!

ويكفي في بيان سماجة هذا التأويل الباطل بقية الآية وهي قوله تعالى: ﴿جَزَاءُ مَا كَسَبَ تَكْلًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، فهل مكافأة السارق وإعطائه من باب النكال والعقوبة؟!

وربما استدل بعضهم على إمكانية إسقاط حد السرقة باجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعدم إقامته حد السرقة عام المجاعة. ومعلوم بطلان هذا الاستدلال فإن عمر رضي الله عنه لم يبلغ هذا الحد وإنما أوقفه لوجود الشبهة أو لعدم توفر شروط إقامته في ذلك العام، كما سبق تفصيل الكلام في ذلك.

وقد تبنى الرد على هذه الشبه عدد من العلماء والباحثين وبينوا مصالح إقامة حد السرقة، وما يحصل بمجرد الإعلان عن إقامته من الردع والزجر للمجرمين، كما وضحو محاسن إقامة حد السرقة على الاكتفاء بمجرد السجن حيث إن العقوبة الشرعية المنصوصة تتسم بقوة الزجر وسهولة التنفيذ وتحقيق المقصود بتقليل الجريمة والردع عنها، وإذا كان القطع يسبب تعطيلا جزئيا للسراق في عملهم فإن في سجن الألو ف من السراق لشهور وسنوات تعطيلا أكبر لهم، إضافة إلى ما في وضع السجون من مفاسد ومساوئ على السجين نفسه وعلى عائلته.

(١) القانون في تفسير النصوص للسري ص ٩٦، وانظر: إله واحد ودين واحد لنيازي عز الدين ص ٣٧١.

والحق أن سبب استثناع الكتاب لحد السرقة ومحاولتهم إلغائه إنما يعود لكون هذه العقوبة غير معتمدة عند الدول الغربية بل هي عقوبة مستهجنة عندهم، فكيف يكون حال هؤلاء الكتاب المهزومين لو أن هذه العقوبة أقرت في الغرب؟!^(١).

ومن المعلوم أن قطع يد السارق بشروطه المعروفة^(٢) قد دل عليه الكتاب والسنة، وأجمعت عليه الأمة.

قال ابن قدامة: «والأصل فيه الكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وأما السنة، فروت عائشة أن رسول الله ﷺ قال: (تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً)^(٣)، وقال النبي ﷺ: (إنما هلك من كان قبلكم، بأنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف قطعوه)^(٤)، في أخبار سوى هذين... وأجمع المسلمون على وجوب قطع السارق في الجملة»^(٥).

فهؤلاء المحرفون لمعنى النص، إنما يريدون الالتفاف عليه وتخنيطه، والتملص من مقتضاه، بتأويلات لم يسبقوا إليها، ولم يدل عليها الخطاب، وحقيقة منهجهم ترمي إلى علمنة الإسلام بتفريغ نصوصه عن مضامينها، ليكون متوافقاً مع مفاهيم المدنية الغربية وقوانينها التي تدافع عن المعتدي، وتتعاطف مع المفسد باسم حقوق الإنسان، وتتهم أحكام الإسلام بالوحشية، فهي

(١) انظر: الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع للريسوني ص ٤٧-٤٩.

(٢) ذكر ابن قدامة سبعة شروط لوجوب إقامة حد السرقة، انظر: المغني ١٢/٤١٦ وما بعدها.

(٣) رواه البخاري (٦٧٨٩)، ومسلم (٤٣٩٨).

(٤) رواه البخاري (٤٣٠٤) بلفظ: (أقاموا عليه الحد) بدل (قطعوه)، ومسلم (٤٤١٠).

(٥) المغني ١٢/٤١٥.

تتعاطف مع الفرد المجرم على حساب المجتمع، أما الإسلام فهو يعاقب الفرد المفسد لمصلحة الجماعة، ولمصلحة الفرد أيضاً، فالشخص حينما يعلم بأن عقوبة سرقة القطع سيرتدع ويكف عن فعلته فلا يقدم عليها.

والمقصود أن هذه القراءات التحريفية التي تصرف الأمر الوارد في القطع إلى الإباحة، أو تجعله هو العقوبة القصوى التي لا يصح تجاوزها، لكن يجوز النزول عنها بحسب نظر الوالي، أو تجعل القطع شريعة ماضية تتناسب مع ظرفها التاريخي القديم، ولا يناسب تطبيقها في العصر الحديث... كل ذلك وغيره تأويلات محمومة، تحمل المناكفة للشريعة، والمصادمة لدين الإسلام، ولما تواتر عند المسلمين من أحكام، ولا يمكن أن يستسيغها عقل سليم، ولا يقرها شرع قويم.

[٢] الرجم للزاني المحصن:

أنكر كثير من أصحاب القراءات المعاصرة حد الرجم باعتبار أن الحكم الوارد في القرآن الكريم إنما هو جلد الزاني وليس الرجم، وأن ما ورد من رجم للزاني في السنة النبوية مشكوك في صحته أو منسوخ أو خاص بالنبي ﷺ^(١).

ويرى العفيف الأخضر التونسي: «أن عقوبة الزنا الدينية من بقايا عصر الحضارات الزراعية البطيركية، وهي عقوبة همجية»^(٢).

ويقول البشير المشري: «ولعل الأقرب إلى المنطق أن نقول: إن هذا الحد الدموي لا أساس له في الإسلام، وأن وجوده في مصنفات الحديث والفقه

(١) انظر: إسلام الفقهاء للحمامي ص ٩٣-٩٩، والتأثير المسيحي في تفسير القرآن لمصطفى بوهندي ص ٩٨-١٠٢.

(٢) انظر: تهافت الأصولية للنابلسي ص ١٣٦، والموروث وأثره في التشريع الإسلامي ص ٢٦٢.

والتفسير، هو من تأثير الموروث الثقافي السامي إن كان هذا الحد عن العبرانيين، أو أنه من بقايا الديانات البدائية في الشرق، والتي تأثر بها العبرانيون والعرب على حد سواء»^(١).

وهناك طائفة منهم جعلوه من باب التعزير المفوض لولي الأمر إن شاء أمضاه وإن شاء ألغاه حسب ما يرى من المصلحة. ويرى بعضهم أن هذه هي العقوبة القصوى إذا لم تنفع العقوبات التي هي أخف^(٢).

يقول العشماوي: «وتم فريق كبير من المسلمين يرى أن عقوبة الزنا هي الجلد سواء للمحصن أم لغير المحصن أخذاً بحكم الآية القرآنية، وعلى اعتبار أنه لم يثبت أن الأحاديث المروية كانت بعد نزول آية الجلد إذ يرجح أن النبي كان قد أمر بالرجم قبل نزول هذه الآية.. وإذا كان النبي ﷺ قد سار على حكم التوراة فأمر بالرجم بعد ذلك فهل يعني أن النبي قد نسخ بفعله حكم القرآن؟ أم أن ما فعله يمكن أن يحمل على أنه حكم خاص بالنبي وحده»^(٣).

ويقول: «فالعقوبة على الزنا في القرآن "الحد الشرعي" هي الجلد مائة جلدة لكل من الزاني والزانية غير أن النبي ﷺ كان قد عاقب بالرجم أخذاً بحكم التوراة إذ كان أول تطبيق لحد الزنا على يهوديين في المدينة. وقد قيل أنه كانت ثمة آية في سورة الأحزاب تقضي بـرجم الزانية والزاني المحصنين منهما: (الشيخ

(١) الموروث وأثره في التشريع الإسلامي ص ٢٦٢-٢٦٣، وانظر: الإسلام الأصل والصورة لمحمد شحرور ص ١٧٢.

(٢) انظر: أين الخطأ للعلايلي ص ٧٥-٨٣.

(٣) أصول الشريعة للعشماوي ص ١٢٤-١٢٥.

والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) وأن نص الآية قد نسخ أي رفع من القرآن بلفظه وبقي الحكم - وهو الرجم - ساريا. ويؤخذ على هذا القول أنه ليس ثمة حكم في الإسلام قد نسخ نصه بالحذف من الآيات وبقي مع ذلك، وأن عقوبة الرجم أخطر من أن ينسخ نصها ويبقى حكمها، هذا فضلا عن أن الآية المقال بأنها نسخت ليست من النسيج البياني للقرآن^(١).

ويقرر العلايلي أنه لا رجم في الإسلام، وأن الأحاديث الواردة في الرجم مخالفة للقرآن، وما كان كذلك فلا يعتد به مهما كانت درجته^(٢).

ويقول عبد المجيد الشرفي: «وغير خفي أن الجلد - لا الرجم الذي ينجم عنه الموت كما قرر الفقهاء، المبني مرة على آية نسخ لفظها وبقي حكمها، ومرة أخرى على سابقة نبوية مشكوك في صحة الخبر المتعلق بها - هو الذي جاء في القرآن...»

وقد قصد بهذا العقاب منع شيوع الفاحشة واختلاط الأنساب في مجتمع كان يعير نقاوة النسب أهمية بالغة..

ولكن الجديد فيه وما لم يهضمه المجتمع الإسلامي على امتداد العصور هو التسوية بين الذكور والإناث من ناحية، والتشدد في شروط تنفيذ العقاب من ناحية ثانية، باشتراط أربعة شهود مما يؤدي عمليا إلى استحالة هذا التنفيذ..» - إلى أن يقول: «ولا ينبغي أن يكون تنفيذ عقوبة معينة، كما هو الشأن في القصاص والسرقة وغيرهما محسوبا على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها

(١) الشريعة الإسلامية والقانون المصري ص ٧٥-٧٦ عن قراءة نقدية في فكر العشماوي

ص ١٠١.

(٢) انظر: كتاب العلايلي "أين الخطأ" ص ٨٠-٨٣.

بالزمان والمكان، بل هي مما اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق وهي أمور متغيرة وغير مستقرة تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي^(١).

ويذهب محمد الشرفي إلى أن: «حد الرجم للزاني المحصن ليس له أساس ديني حقيقي»^(٢).

ويرى أن حد الجلد للزاني هو أقصى عقوبة ممكنة، وأن بالإمكان العقوبة بأقل من ذلك^(٣).

ويجئ إلى القول: «بمحصر معنى الزنى في العلاقة الجنسية بين رجل وامرأة أحدهما متزوج؛ لأن هذه العلاقة فقط يمكن اعتبارها جناية؛ لأن فيها في نفس الوقت مساساً بالفضيلة، واعتداء على حق الغير وخيانته..»^(٤).

لقد تواطأ أصحاب القراءات المنحرفة للنصوص الشرعية من العلمانيين ومنكري السنة النبوية وغيرهم على إنكار حد الرجم للزاني المحصن، مخالفين بذلك قول عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الأمصار في جميع الأعصار، وموافقين بذلك قول الشواذ من الخوارج والمعتزلة^(٥).

وقد صدق في أولئك حدس المحدث الملمهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه وتحذيره من شبهتهم حين قال: (إن الله بعث محمداً ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب،

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص ٨٣-٨٥ باختصار.

(٢) انظر: الإسلام والحرية ص ٨١.

(٣) المرجع السابق ص ٨٥.

(٤) الإسلام والحرية ص ٨٤.

(٥) انظر: المغني لابن قدامة ٣٠٩/١٢، وفتح الباري ١٨٠/١٢.

فكان مما أنزل الله آية الرجم، فقرأنها وعقلناها ووعيناها، رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة أو كان الحبل، أو الاعتراف^(١).

فهذا الكلام من عمر بن الخطاب رضي الله عنه يرد دعوى النسخ، وتخصيص حكم الرجم بزمان الرسول ﷺ، وآية الرجم التي يشير إليها عمر رضي الله عنه هي قول الله تعالى: (والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)^(٢)، وهي منسوخة لفظاً، ولكنها غير منسوخة حكماً.

فإنكار هؤلاء المرتابين لحد الرجم مخالف للكتاب والسنة وإجماع من يعتد به من الأمة، وهو جارٍ على منهجهم في تتبع المتشابهة للاتفاف على حدود الله تعالى، وإبطال شرعه، وتهجين الدين ليكون متوافقاً مع قوانين الغرب، وأهواء الملاحدة.

وكل ما ذكره من شبه في هذا السياق مخالف لقواطع الشرع الصريحة، فلا تصح دعوى التاريخية وحصر الحكم بزمان النبوة كما سبق، ولا يصح التشكيك في ثبوته لورود الآية به ولفعل النبي ﷺ والصحابة من بعده، كما لا يصح الزعم بأن رجم الزاني المحصن هي العقوبة القصوى، وأن بإمكان الحاكم أن يخفف الحكم؛ لأن هذا حد من حدود الله لا يخضع لاجتهاد مجتهد متى اكتملت شروط إقامته، ولا يجوز أن يجعل الجلد هو حد الزاني مطلقاً سواء

(١) رواه البخاري (٦٨٣٠)، ومسلم (٤٤١٨).

(٢) رواه أحمد في مسنده برقم (٢١٥٩٦)، وابن ماجه (٢٥٥٣)، والحاكم عن أبي بن كعب

رضي الله عنه، وقال: «صحيح الإسناد»، ولم يخرجاه، وصححه الذهبي ٤١٥/٢.

كان محصناً أو غير محصن، كما جاء تفصيل ذلك في السنة النبوية، وأجمعت عليه الأمة.

وقد حصل الرجم للمحصن في عهد النبي ﷺ أكثر من مرة^(١)، وأمر النبي ﷺ فيمن زنى ولم يحصن بجلد مائة وتغريب عام^(٢)، وفي هذا ردّ على من يحاول حصر جريمة الزنا في المحصنين، فكل من ثبت في حقه الزنا من المكلفين - بشروطه الشرعية - فلا بد أن يقام عليه الحد، إما بالرجم إن كان محصناً، أو بالجلد "مائة جلدة" إن كان غير محصن.

وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: (من كفر بالرجم فقد كفر بالقرآن من حيث لا يحتسب)^(٣). وقال ابن حزم: «وقد أجمع المسلمون إجماعاً لا ينقضه إلا ملحد أن الزاني المحصن عليه الرجم حتى الموت»^(٤).

[٣] حد الردة:

أقلق حد الردة كثيراً من المعاصرين كونه يجرهم أمام التوجه العالمي في النظر إلى حرية الفرد وحقوق الإنسان، لما فيه من مصادمة صريحة لتلك الأنظمة والتوجهات.. فاجتهدوا في الاستدلال لإلغائه محتجين بعدم ذكر حد للردة في القرآن الكريم وأن الوارد في القرآن مجرد توعّد المرتد في الآخرة دون ذكر حد له في الدنيا.

كما استندوا إلى عدم وجود تنفيذ فعلي لحد الردة في عهد النبي ﷺ.

(١) انظر: صحيح البخاري (٦٨٢٠، ٦٨٢٤، ٦٨٢٧)، ومسلم (٤٤٣٢، ٤٤٣٣، ٤٤٣٧).

(٢) انظر: صحيح البخاري (٦٨٣١، ٦٨٣٣).

(٣) رواه النسائي السنن الكبرى، باب تثبيت الرجم برقم (٧١٢٤)، ٤١٤/٦، والحاكم في

مستدرکه ٣٥٩/٤، وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

(٤) طوق الحمامة ص ٢٨٧.

وأما قوله ﷺ : (من بدل دينه فاقتلوه)^(١). فقد تنوعت مواقفهم منه :

فأما الذين لا يرون الاحتجاج بالسنة أصلاً ولا يؤمنون بها مرجعاً، فلم يلتفتوا إليه، بل كذبوا به.

وأما من يعتبرون السنة النبوية مصدراً فقد اجتهدوا في رده أو تأويله بما يبطل مدلوله.

فمنهم من رده بكونه حديثاً ضعيفاً أو أحاداً لا يفيد إلا الظن، ومنهم من زعم بأن قتل المرتد مشروط بما يصحب الردة من الخروج على الدولة ومحاربتها. ومنهم من زعم بأن الأمر بقتل المرتد كان مرحلياً أو خاصاً بعهد الرسول ﷺ لدوافع أمنية وسياسية ولم يكن لدوافع دينية عقائدية، كما أن منهم من ادعى بأن هذا الحكم منسوخ بالأمر الواقع بحكم الاتفاقات والمواثيق الدولية القاضية بضمان حرية الاعتقاد^(٢).

وقد عللوا رد هذا الحكم باعتباره يتعارض مع الآيات الناهية عن الإكراه على الدين كقوله تعالى : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وجعلوا الخطاب شاملاً للنهي عن الإكراه على الدخول في الإسلام والخروج منه.

والمقصود أن هؤلاء المنهزمين والعلمانيين قد وقفوا من هذا الحكم الشرعي موقف المعارض متأثرين بالضغط العالمية ومتبنين التوجهات الليبرالية رغم

(١) رواه البخاري في كتاب الجهاد، باب لا يعذب بعذاب الله، برقم: (٣٠١٧).

(٢) انظر: مفاهيم إسلامية بمنظار قومي معاصر لحسن خليل ص ٤٩-٥٦ وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم عبد الرحمن حللي ص ١٢٦-١٢٨ حرية الرأي للبنهساوي ص ٢٤ وحق الحرية في العالم لوهمبة الزحيلي ١٥٢-١٥٦ والإسلام وحرية الفكر للبنا ص ٣٥-٤١، ١١٥، في نقد المثقف والسلطة والإرهاب لأمين عبدالرسول ص ٢٢٤-٢٢٥، وإله واحد ودين واحد لنيازي عز الدين ص ٣٦٨

وضوح الدلالة فيه ، ومن ذلك قول محمد الشرفي : «إن الفقهاء ابتدعوا جرم الردة ، وأنه لا يركز على أي قاعدة قرآنية ، وإنما على حديث لا يحتج به ، فحد الردة مبني على قاعدة سياسية تسلطية»^(١).

ويرى الحمامي : «أن مقاتلة المرتدين يعد موقفاً شخصياً من أبي بكر رضي الله عنه»^(٢).

ويقول جمال البنا : «فلو أصدر أحد الكتاب كتاباً ينكر فيه وجود الله أو رسالة الرسل فإن فكرة مصادرة الكتاب أو محاكمة مؤلفه يجب أن تكون مستبعدة تماماً»^(٣) ، ويزعم : «أن حكاية المرتد واستتابته لم تظهر إلا في مرحلة لاحقة على أيدي الفقهاء»^(٤).

ومن المجازفة العجيبة أن نضال الصالح بعد أن ذكر جملة من أقوال فقهاء المذاهب في الردة قال : «الموقف من الردة هذا متفق عليه في الفكر الإسلامي ومن قبل جميع أطراف هذا الفكر ، ولو طبق بحرفيته لتسبب في قتل نصف الأمة أو يزيد...». إلى أن قال : «من هذا كله نرى أن الفكر الديني والشريعة الإسلامية يعارضان معارضة تامة حقوق الإنسان من حرية فكر وعقيدة ، ويرفضان الديمقراطية الفكرية والسياسية رفضاً قاطعاً ، وتعطي الشريعة الإسلامية القائم عليها الحق بقتل أي شخص تقع عليه صفة المرتد»^(٥).

(١) انظر: الإسلام والحرية ص ٦٢-٨٠.

(٢) إسلام الفقهاء ص ٢٦.

(٣) الإسلام وحرية الفكر للبنا ص ٣٤.

(٤) انظر: المرجع السابق ص ١١٥.

(٥) المأزق في الفكر الديني ص ١٨٦-١٨٧.

ويقول أيمن عبدالرسول: «إن تشريع عقوبة الردة اعتداء على حق من حقوق الله»^(١)، ويقرر بأن أحاديث قتل المرتد مكذوبة على النبي ﷺ.

والحق أنه قد وردت نصوص كثيرة في قتل المرتد، كما في الحديث السابق: (من بدل دينه فاقتلوه)، ووقع القتل في زمن النبي ﷺ لما بعث معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن، فقدم على أبي موسى الأشعري، (فإذا رجل عنده موثق، قال: ما هذا؟ قال: كان يهودياً فأسلم ثم تهود، قال: - يعني أبو موسى لمعاذ - اجلس، قال: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله "ثلاث مرات" فأمر به فقتل)^(٢).

وقال ابن قدامة: «وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدين»^(٣)، وهذا لا يعارض قول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]؛ لأن الإسلام لا يكره أحداً على الدخول فيه ابتداءً، ولكن من دخل في الإسلام بطوعه واختياره فليس له الحق في الخروج منه، لما في ذلك من الضرر عليه وعلى عموم الناس.

وإقامة حد الردة فيه مصلحة لعموم المسلمين بالوقاية من كيد المنافقين الذين قد يتظاهرون بدخول الإسلام ثم يرتدون عنه ليشككوا المسلمين في دينهم، وقد قص الله تعالى علينا حال أولئك في قوله سبحانه: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَآكُفُّوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ آل عمران: ٧٢. قال الحافظ ابن كثير على هذه الآية: «هذه مكيدة أرادوا ليلبسوا على

(١) في نقد المثقف والسلطة والإرهاب، لأيمن عبدالرسول ص ٢٢٤.

(٢) رواه البخاري (٦٩٢٣)، ومسلم (٤٧١٨).

(٣) المغني ١٢/٢٦٤.

الضعفاء من الناس أمر دينهم، وهو أنهم اشتوروا بينهم أن يظهروا الإيمان أول النهار، ويصلوا مع المسلمين صلاة الصبح، فإذا جاء آخر النهار، ارتدوا إلى دينهم، ليقول الجهلة من الناس إنما ردهم إلى دينهم اطلاعهم على نقيصة وعيب في دين الإسلام، ولهذا قالوا: «لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»^(١).

وهذه الحكمة ليست خاصة بعهد الرسول ﷺ وزمنه، بل هي موجودة في كل زمن، وأما الاحتجاج على نفي حد الردة بعدم وروده في القرآن الكريم، فلا يصح؛ لأن السنة مصدر للتشريع كالقرآن، كما سبق تقريره، فطاعة الرسول ﷺ واجبة كما قال الله تعالى: «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ» آل عمران: ٣٢. وقد قال الرسول ﷺ: (ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه)^(٢).

ولا يصح تعليق حد الردة بأمور أخرى خارجة عنه؛ لأن الحد معلق بالخروج من دين الإسلام دون النظر إلى أي متعلق آخر؛ ولأن الارتداد عن الدين فيه من المخاطر على الفرد والمجتمع ما يستدعي إقامة هذا الحد وإشهاره^(٣).

فهؤلاء المنكرون لحد الردة منهم من يعيش حالة من الانهزام أمام ضغوطات الهجمة على الإسلام، واتهامه بالوحشية، والدكتاتورية، وكبت الحريات. ومنهم آخرون من أصحاب الاتجاهات الإلحادية والخطابات العلمانية الذين يعملون على علمنة الإسلام، ومحاصرة أحكامه، وإبطال حدوده، وتسويق المبادئ الغربية وقوانينهم المدنية التي تعطي الحصانة للإلحاد والمناوئين للدين باسم الحرية وحقوق

(١) تفسير ابن كثير لآية آل عمران (٧٢).

(٢) رواه أحمد - واللفظ له - ١٣١/٤، وأبوداود (٤٦٠٤)، وصححه الألباني في صحيح

الجامع برقم (٢٦٤٣).

(٣) انظر: منهج أهل السنة والجماعة في تقييد حرية التعبير ص ٧٢-٧٧.

الإنسان. فهم يسعون بكل قواهم وجهودهم لإبطال هذا الحد حتى يأخذوا حريتهم في نقد الدين، وإشاعة الإلحاد، والدعوة إلى الفواحش والفجور.

وأما ما قعده شحور ومن تبعه في مفهوم "الحدود" وأنها تعني تعدد الأحكام في الفعل الواحد بشكل متدرج بين حد أدنى لا يجوز اختراقه هبوطاً، وحد أعلى لا يجوز اختراقه صعوداً، فتقوم بين الحدين مئات الحالات التي تسمح للاجتهاد بأن يأخذ دوره، فيقرر العقاب لكل منها مراعيّاً في ذلك مصلحة المجتمع والفرد، ومحققاً بالعقوبة رسالة الإصلاح الاجتماعي، وأن الحدود المذكورة في القرآن تمثل الحد الأعلى... فهذا الكلام باطل شرعاً وعقلاً ولغة، فإن حدود الله هي الأشياء التي بين الله تعالى تحريمها وتحليلها، وأمر ألا يتعدى شيء منها فيتجاوز إلى غيره، ويوصف الفاعل للمحرمات بأنه متعدّد لحدود الله، كما يوصف العقاب المقرر في الشرع على هذه المحرمات بأنه حد الله تفاؤلاً بكونه يحد من ارتكاب المحرم، وباعتبار أنه لا يجوز التصرف فيه بزيادة أو نقص، أو إلغاء أو تبديل^(١).

وعلى هذا فإن ما تبناه شحور وأضرابه من مفهوم الحد الأعلى والأدنى، إنما هو نوع من التعدي على حدود الله تعالى بالالتفاف عليها والعمل على حجب تطبيقها.

* * * * *

(١) انظر: القراءة المعاصرة للقرآن لأحمد عمران ص ٤٠٩ - ٤١١، الكتاب والقرآن لشحور

المبحث الرابع

تطبيقات في قضايا المرأة

تعد قضايا المرأة من أكثر الأحكام التي تناولها أصحاب القراءات المعاصرة وجهدوا في تأويل نصوصها الشرعية وتحريفها بغية إلغاء ما تحتص به المرأة المسلمة عن غيرها، محاولين مسح كل تميز لها عن نساء الغرب؛ لكونهم يرون أن وضع المرأة الغربية هو النموذج الأمثل الذي ينبغي احتذاؤه والسير في ركابه. ولقد كان للاتجاه الليبرالي وضغط الأنظمة العالمية المدعية تعزيز الحرية والدفاع عن حقوق الإنسان كان لذلك أثر في توجيه تلك القراءات والشذوذات الخارجة عن شريعة الإسلام وما احتوته من حكم ومصالح ومقاصد جليلة في العاجل والآجل.

والناظر في تلك القراءات يجد أن أصحابها يتفاوتون في موقفهم من النصوص الشرعية، فمنهم الغالي الذي يهمل جميع تلك النصوص وينظر إليها باعتبارها تحكي واقعا منقضيا لا يمكن الأخذ به ولا تعميمه. ومنهم من يأخذ ببعض هذه النصوص والأحكام دون بعض، ويكون خلافه مقتصرًا على الانتصار لبعض الآراء المرجوحة والشاذة في بعض المسائل فقط.

والذي يهمنا هنا هو ذلك الاتجاه الساعي إلى إلغاء مدلول النص الشرعي من خلال القول بتاريخيته، وتعطيل مضمونه أو نفي إلزاميته، وعدم الأخذ بعموم لفظه ومطلق دلالاته.

ومن يمثل هذا الاتجاه نصر حامد أبو زيد الذي يجعل قضايا المرأة أمرا اجتماعيا لا صلة له بالدين، وينعى على من يستدل بالنصوص الشرعية في تقرير أحكام تختص بذلك.

فيقول: «إن الخطاب الديني يزيّف قضية المرأة حين يصر على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص، متجاهلاً أنها قضية اجتماعية في الأساس.. ولأنه خطاب مأزوم فهو يعتمد على النصوص الشاذة والاستثنائية ويلجأ إلى أضعف الحلقات الاجتماعية سعياً لنفي الإنسان»^(١).

ويقول: «إن قضية المرأة لا تناقش إطلاقاً إلا بوصفها قضية اجتماعية. وإدخالها في دائرة القضايا الدينية هو في الحقيقة تزييف لها، وقتل لكل إمكانيات الحوار حولها...»^(٢).

ويقول: «لإصرار الخطاب الديني على حصر قضايا المرأة داخل أسوار الفهم الحرفي للنصوص الدينية الفرعية أو الاستثنائية.. فإنه ينظر إلى خطاب النهضة الداعي إلى تحرر الإنسان رجلاً وامرأة، والداعي إلى الاحتكام إلى العقل والواقع في شؤون المجتمع والطبيعة نظرة تشكك وارتباب»^(٣).

ويدعو إلى قراءة النصوص الدينية في دلالتها التاريخية للتفريق بين الجوهري والعرضي المتغير^(٤).

ويرى محمد شحرور: أن تعدد الزوجات، والجور في الميراث، ومهانة الصداق والمهر، وتحضير العمل الاجتماعي، والزواج، والطلاق، ورفض الاشتراك في وضع التشريع، وممارسة العمل السياسي، والعلاقة القانونية مع الرجل، واللباس الذي فرض عليها، جميعها سلاسل وأغلال، أفقدت المرأة

(١) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة لنصر أبو زيد ص ١٢٣

(٢) المرجع السابق ص ٨٦

(٣) المرجع السابق ص ٩٤.

(٤) انظر: المرجع السابق ص ٦٨.

مواهب الإبداع والمبادرة، وفرضت عليها أن تكون عضواً متفرجاً غير مشارك^(١).

وحيثما تحدث جمال البنا عن الحجاب وأتى فيه بشذوذات كثيرة زعم أنه «عالج الجانب الشرعي في ضوء فهم جديد للنصوص أو طريقة جديدة للتعامل معها يمكن بها التوصل إلى حقوق المرأة على أساس أصولي ليس فيه تعسف وإن كان فيه تجديد»^(٢).

ومن الدعوات الواضحة لعلمنة قضايا المرأة ما جاء في كتابات رجاء بن سلامة، ومن ذلك قولها: «إن الحلول الآتية من الماضي لا تحقق المساواة، لأن المساواة لم تكن من مطالب اهتمامات القدامى، وإن الاجتهاد في النصوص الدينية لاستخلاص القوانين البشرية منها إساءة إلى النصوص الدينية وإلى البشر، فلنترك الاجتهادات الجزئية الترميمية في الفروع والأحكام. ولنجتهد في إحلال الدين محله من الحياة الروحية الشخصية، وإحلال المساواة التامة بين النساء والرجال»^(٣).

وقالت: «توجد نصوص قطعية كثيرة في القرآن لم يعد معمولاً بها، ولكن عندما يتعلق الأمر بالمرأة، يتم إخراج هذه الحجة، وكأن النصوص القرآنية فيما يخصها تصبح أكثر قطعية وصراحة»^(٤).

(١) القراءة المعاصرة للقرآن لأحمد عمران ص ٤٩٧، وانظر: الكتاب والقرآن لشحرور ص ٥٩٢ وما بعدها.

(٢) الحجاب لجمال البنا ص ٧.

(٣) نقد الثوابت لرجاء بن سلامة ص ٢٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٣.

وقالت أيضاً: «يجب أن نحرر القرآن من الفقه، الذي أحيط به والذي يحتزله في مجموعة من الأحكام المحللة والمحرمة».

وقالت أيضاً: «إنه نص تعبدى روحاني يمكن أن تلهمنا مبادئه الأخلاقية في تطوير تشريعاتنا، وتطوير منظومة حقوق الإنسان... ولكن لم يعد بالإمكان اعتباره مصدراً للتشريع والاجتهاد في مجال المعاملات والحياة العامة، لم يعد بالإمكان الإبقاء على اللامساواة بين الرجال والنساء، ولم يعد بالإمكان قطع يد السارق وقتل المرتد وقتل الزاني المحصن وجلد شارب الخمر...»^(١).

ونجد نضال الصالح بعد أن استعرض بعض قضايا المرأة وحاول أن يجعل أحكامها تاريخية مرتبطة بزمانها وليست مطلقة.

قال: «وبهذه الطريقة فقط نستطيع أن نفهم مقاصد كثير من الآيات القرآنية، وقراءتها قراءة معاصرة واستنباط الأحكام الملائمة لعصرنا، إن القراءة كهذه تساعدنا على فهم مقاصد الآيات القرآنية الخاصة بأمر المرأة، مثل حقها في الإرث وقبول شهادتها في المحاكم، وتعدد الزوجات، ولبس الحجاب... بدون فهم العلاقة الجدلية بين النص والواقع والمخاطب، وبدون ربط النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية لن نستطيع فهم مقاصد النصوص الشرعية، وسنعجز عن استنباط الأحكام الملائمة للعصر، بغير ذلك سنظل حبسي المفهوم التراثي للنصوص، باعتبارها نصوصاً قطعية الدلالة ولا علاقة لها بالواقع المخاطب، مما يجعله مفهوماً متعالياً على الواقع المتطور ويسقط عنه صفة العالمية والشمولية»^(٢).

(١) نقد الثوابت لرجاء بن سلامة ص ١١٢.

(٢) هموم مسلم لنضال الصالح ص ١٧٩.

والمقصود أن تلك التقييدات التي انتهجها أصحاب تلك القراءات كانت هي الموجهة لما تبنيه من قضايا ومسائل متعلقة بالمرأة خالفوا فيها ما جاءت به النصوص الشرعية وما سار عليه المسلمون في سائر العصور.

ومن المعلوم أن استعراض جميع ما طرحه هؤلاء من قضايا تخص المرأة وتناولها بالتفصيل والرد مما يصعب ويطول، وحسبنا هنا أن نذكر بعض تلك القضايا ونشير إلى شيء مما أثير فيها من إشكالات وشذوذات يظهر من خلال عرضها فسادها ومخالفتها لشرعية الإسلام.

ومن تلك القضايا ما يلي:

أولاً: الحجاب وما يتعلق به:

تعد مسألة الحجاب ومتعلقاتها من أكبر القضايا التي خاض فيها أصحاب القراءات المعاصرة وأتوا فيها بالعجائب من الأقوال والجرأة على الله تعالى، وعلى رسوله ﷺ، وعلى شريعة الإسلام، وأقوال الأئمة الأعلام.

فهذا جمال البنا يعد الحجاب: «هو المسئول الأول عن تدهور وضع المرأة المسلمة لأنه أغلق الباب في وجهها وشل كل الحريات التي أعطاها القرآن للمرأة»^(١).

ويرى أن النقاب جريمة لا تغتفر في حق المجتمع، وفي حق المرأة ولا يمكن بأي حال من الأحوال السماح به^(٢).

ويقرر في مغالطة واضحة وجعل فاضح بأن «استعراض كل ما جاء في القرآن الكريم يوضح أن الحجاب لم يرد إلا بالنسبة لزوجات الرسول...»

(١) الحجاب للبنا ص ٧.

(٢) انظر: الحجاب للبنا ص ٢١.

وأكد القرآن بصريح العبارة أن نساء النبي لسن كأحد من النساء ، وأن لهن خصائص تميزهن... والحجاب هو من هذه الخصوصيات ، ومده على النساء كافة افتيات صريح على القرآن ، وتطفل عليه ، ومخالفة لما أراد ، وقد أساء الذين قاموا بذلك وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا... كما أن الادعاء بأن سفور المرأة المسلمة في عهد الرسول واختلاطها بالرجال مع ما يفترض للمرأة المسلمة من احتشام وحرص على الكرامة كان قبل نزول آية الحجاب ادعاء سقيم..^(١) . ويرد على من يستدلون على الحجاب بقوله تعالى : «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» [النور: ٣١] ، بأنه لا دليل في الآية على الحجاب ، وأنها «لا تعطي هذا المعنى لأن الآية أقرت بوجود الخمار عند نساء العرب ، وأمرت أن يضربن به على جيوبهن ، فالآية لم تأمر بالخمار ولم توجهه ، ولكنها وجدته مستخدما عند المرأة العربية والإقرار بالوجود يختلف عن الأمر والإيجاب ، ويمكن للإقرار أن يكون في إطار المباح ولكن ليس في إطار المفروض ... ونحن لا نجد نهيا صريحا محددا عن إبداء الشعر والذراعين أو بعض الساق ، لأن القرآن لا يذكر التفاصيل ، ولكن يقدم التوجيهات العامة...

وأن تكون الثياب قصيرة أو طويلة مسألة عرف ، ولحقة طويلة كانت القاعدة "تحت الركبة بشبر" معياراً مقبولا^(٢) .

وينسف جمال البناء ما جاء في الأحاديث من تحريم مس المرأة الأجنبية والخلوة بها ، ويصور حال الشاب الذي «يقرأ في كتب الحديث أن لمس المرأة جمرة خبيثة .. وأن النظرة سهم مسموم ، وأنه ما خلا رجل بامرأة إلا كان

(١) الحجاب للبنا ص ١٠٤-١٠٥ .

(٢) الحجاب للبنا ص ١٤٠-١٤١ .

الشیطان ثالثهما فتمزق نفسه ما بین هذا وذاك ، وإذا سيطر علیه التقى فأخذ بالفاظ هذه الأحادیث اسودت الدنيا فی عینه. فلهذا الشاب نقول خذ نصیبك من الدنيا والمتعة البریئة ، واعتبر هذه الأحادیث وازعاً حتى لا تنحرف إلى الحرام الصراح فهي - رغم أن معظمها ضعيف أو موضوع - لم یُرد بها التطبيق العملي ، ولكن عدم مجاوزة الحدود .. ولا تأخذها أبداً مأخذاً حرفياً لأنها كلها مجاز..

وقد حال الحجاب دون وجود المجتمع المختلط وأن يستشعر الشباب ذكوراً وإنثاء تلك المشاعر العذبة التي تعینهم على قضاء سنوات عزوبتهم وتزودهم بذكريات سعيدة وتجارب بریئة...»^(١).

ویرى نصر حامد أبو زيد الحجاب بأنه «الواد داخل اللباس الأسود»^(٢). ويرى محمد عبده أن النقاب عادة قديمة سابقة على الإسلام وباقية بعده ، وأن الحجاب والمنع من الاختلاط خاص بنساء النبي ﷺ ولا يجوز لغيرهن التأسی بهن لقوله تعالى : ﴿كَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [الأحزاب: ٣٢]^(٣).

ومن القراءات المتطرفة فی هذا المجال قراءة محمد شحرور الذي زعم أن العورة الواجب سترها هي الخفية غير الظاهرة وحددها بما بین الشدين وتحت الإبطین والفرج والأليتين ، وما سوى ذلك فهو من الزينة الظاهرة وليس من العورة^(٤).

(١) الحجاب للبنات ص ٣٤.

(٢) دوائر الخوف ص ٣٨.

(٣) انظر: الأعمال الكاملة لمحمد عبده ١١١/٢.

(٤) انظر: الكتاب والقرآن لشحرور ص ٦٠٦-٦٠٧.

ويذهب محمد شحرور في تطرفه إلى أن يجعل للباس المرأة حدين: «فالحد الأعلى للباس المرأة هو تغطية الجسم ما عدا الوجه والكفين، والحد الأدنى هو تغطية الجيوب. واللباس الطبيعي ما بينهما»^(١).

ويذكر بأن "الجيب" هو "الخرق"، ويفسر الجيوب في قول الله تعالى: «وَلْيَضْرِبَنَّ يَحْضُرُهُنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» [النور: ٣١]، بقوله: «فالجيوب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق، وهي: "ما بين الثديين" و"تحت الثديين" و"تحت الإبطين" و"الفرج"، و"الإليتين" هذه كلها جيوب، فهذه الجيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها»^(٢). ويرى شحرور بأنه يحق للمرأة أن تظهر عارية تماماً أمام محارمها، «وإذا أرادوا أن يمنعوها فالمنع من باب العيب والحياء "العرف" وليس من باب الحرام والحلال»^(٣).

فلبس وخلط بين الجيب المذكور في الآية الذي أصله من "جيب" وهو جيب القميص أي: طوقه وفتحته الذي أمرت المرأة أن تضرب بخمارها عليه فتغطيه، خلط بين هذا المعنى المراد بالآية، وما كان أصله من "جوب" التي معناها الخرق والشق، فزعم أن هذا هو المراد بالآية، وهذا الكلام غير صحيح لا شرعاً ولا لغة ولا واقعاً؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكان إدناء الجلباب وضرب الخمر على تلك الشقوق وحدها مستحيلاً^(٤).

(١) الإسلام... الأصل والصورة لمحمد شحرور ص ١٧٢.

(٢) الكتاب والقرآن ص ٦٠٦-٦٠٧.

(٣) المرجع السابق ص ٦٠٧.

(٤) انظر: القراءة المعاصرة للقرآن لأحمد عمران ص ٤٩٦-٥١٣، الإشكالية المنهجية لماهر

المنجد ص ١٦٠-١٦٧.

ويقول نضال الصالح: «فعلى المرأة المسلمة أن تلبس لباسا خارجيا وتخرج إلى المجتمع حسب الأعراف السائدة في مجتمعتها، بحيث لا تكون عرضة لسخرية وأذى الناس، وما نسميه اليوم "اللباس الشرعي" هو لباس المرأة العربية المسلمة في القرن السابع الميلادي ولا يمكن أن يفرض على كل مسلمات العالم في القرن الحادي والعشرين فعلينا أن لا نخلط بين فرائض اللباس في الإسلام التي تدعو إلى حفظ النفس والعرض وعدم تعريضها لسخرية وأذى الناس وبين الزي القومي العربي»^(١).

وتقول رجاء بن سلامة: «إن ما سمي بالزي الإسلامي يؤول إلى إعادة الحواجز بين الجنسين، ويتجلى ذلك في رفض المصافحة بين الرجال والنساء ورفض الخلوة بغير المحارم، أو في نوع من الاختلاط دون اختلاط.. وهو ما يؤكد الهوية التي تشطر المجتمع، وتعوق علاقات الصداقة والزمالة والاشتراك في المواطنة، ثم إن هوس الحجب ومنع الاختلاط يفترض لدى الرجل هشاشة قصوى تتنافى مع مبادئ المسؤولية والكرامة»^(٢).

ويرى حسن حنفي أن من أزمات التغيير الاجتماعي «سيادة التصور الجنسي للعالم، والبداية بالحجاب، وعدم الاختلاط والأمر بغض البصر، وخفض الصوت، وكلما ازداد الحجاب ازدادت الرغبة في معرفة المستور، والدعوة السياسية الاجتماعية أرحب نطاقا وأوسع من هذا التصور الجنسي للعلاقات الاجتماعية ولماذا يصنف المواطن إلى رجل وامرأة؟ ولما ينظر إلى الإنسان باعتباره ذكرا أم أنثى؟...»^(٣).

(١) هموم مسلم لنضال الصالح ص ١٨٨

(٢) نقد الثوابت ص ٤٠.

(٣) التراث والتجديد لحسن حنفي ص ٤٢.

ويقول محمد عابد الجابري: «إرسال اللحية والإفراط في الحجاب.. الخ كل هذه الأمور إذا قصد بها زيادة التعبد فهي تدخل في معنى البدعة..»^(١).

ويقول عبد الرحيم بوهاها: «إن الإسلاميين وهم يفرضون الحجاب على المرأة درءاً لشر الفتنة المنبعثة عنها إنما هم ينزلون بالمرأة من المنزلة الإنسانية الراقية التي رفعها إليها الإسلام إلى منزلة المتاع أو الشيء الذي يتصرف فيه وفق إرادة مالكه... إن هذا الدافع الأخلاقي في فرض الحجاب على المرأة المسلمة يجد سنده الديني التبريري في مدونة الفقه القديمة التي أعاد قراءتها الإسلاميون وكرروا ما ورد فيها متبنين التفسير التقليدي لآيات القرآن المتعلقة بالحجاب، وأيضاً لبعض الأحاديث التي فهم منها القدامى إلزاماً للمرأة بتغطية جسدها كله ما عدا الوجه والكفين»^(٢).

ثم قال بعد أن ذكر بعض ما قرره العلماء في الحجاب: «إنه يمثل هذه القراءة المتعسفة للنصوص وبهذا التغاضي عن الأسباب الكامنة وراء الحكم القرآني، أقام الإسلاميون خطابهم الأصولي الذي يحاول أن يشد النساء المسلمات إلى الماضي ويحرف أنظارهن عن تحديات واقعهن وعن رهانات مستقبلهن»^(٣).

ثانياً: المساواة بين المرأة والرجل:

شغلت قضية المساواة بين المرأة والرجل كتابات أصحاب القراءات المعاصرة فشرقوا فيها وغربوا، وحرفوا النصوص الشرعية، والأحكام الإسلامية بغية الظهور بما يتوافق مع النظرة الغربية للمرأة باعتبارها إنساناً مثل الرجل متغاضين عن خصائصها الخلقية.. ومميزاتها الشرعية.

(١) التراث والحدائق للجابري ص ٥٢.

(٢) الإسلام الحركي ص ٩٦-٩٧.

(٣) المرجع السابق ص ٩٩.

فمن القضايا التي أثاروها في هذا الجانب مسألة المساواة في الميراث والشهادة والولاية وغير ذلك..

وزعموا أن ما جاءت به النصوص الشرعية من مخالفة المرأة للرجل في ذلك إنما تعبر عن مرحلة تاريخية معينة وليست حكما مطلقا وملزما لجميع المسلمات في كل زمان ومكان

ففي مسألة الميراث يقول الطاهر الحداد التونسي - وهو من رواد هذا الاتجاه المتقدمين - «في الحقيقة إن الإسلام لم يعطنا حكما جازما عن جوهر المرأة في ذاتها، ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير، وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى إنما الذي يوجد أنه أبان عن ضعف المرأة وتأخرها في الحياة تقريراً للحالة الواقعة، ففرض كفالتها على الرجال مع أحكام أخرى بنيت على هذا الاعتبار، وقد علل الفقهاء نقص ميراثها عن الرجل بكفالتها لها، ولا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير.

على أننا نجد الإسلام نفسه قد تجاوز هذه الحالة التي وجدها أمامه في كثير من أحكامه، اعتباراً بضرورة تبدلها مع الزمن»^(١).

ويقول نصر حامد أبو زيد: «إذا كانت حدود الله التي لا يجب أن نتعدها هي ألا نعطي الذكر من الميراث أكثر من ضعف نصيب الأنثى وألا نعطي الأنثى أقل من نصف حظ الذكر، فإن هذه الحدود تسمح للمجتهد أن يقرر أن المساواة بين الذكر والأنثى لا تخالف حدود الله، إن المساواة معناها أن التسوية بين الحد الأقصى للذكر والحد الأدنى للأنثى ليس فيها مخالفة لما حده الله»^(٢).

(١) امرأتنا في الشريعة والمجتمع للطاهر الحداد ص ٣٠-٣١.

(٢) دوائر الخوف لأبي زيد ص ٢٣٣-٢٣٤.

ويشير عبدالمجيد الشرفي إشكالاً في مساواة المرأة بالرجل في الإرث ويقرر: «إن المرأة الحديثة التي لها مستوى تعليمي مماثل لمستوى زوجها ولها دخل مشابه لدخله تنفق منه على أسرته لا يمكن مقارنتها بحالة المرأة في الجاهلية المحجوبة في بيتها والتي تعيش عالة على زوجها من الناحية الاقتصادية...»^(١).

ويقول نضال الصالح: «من الأمور غير المسموح التفكير فيها ومناقشتها في الفكر الإسلامي نصيب المرأة من الإرث وهو الثلث»^(٢)؛ حيث حسم الأمر بناء على قراءة السلف للآية ١٧٦ من سورة النساء والتي تقول: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» النص القرآني جاء كي يتفاعل مع الوقائع المتغيرة والمجتمعات المختلفة، ولتكون أحكامه ملائمة لكل عصر، لذا يتعين علينا لكي نستنبط من النص حكماً معاصراً وملائماً لتطور المجتمع أن نقرأ النص في ضوء محيطه الاجتماعي الأول، أي المحيط الاجتماعي الذي خاطبه النص لأول مرة، بهذه الطريقة فقط نستطيع أن نفهم مقاصد النص وأن نقرأه قراءة معاصرة، وأن نستنبط منه حكماً ملائماً لعصرنا نحن...»^(٣).

ثم ذكر أن حكم الإسلام بإعطاء المرأة النصف كان تدرجاً بعدما كانت محرومة في الجاهلية من الميراث، وحلاً وسطاً يتناسب مع الوضع الاقتصادي في تلك المرحلة.

وقال أيضاً: «نظرة متفحصة على ما سلف، نجد أن الأحكام القرآنية بالنسبة للإرث قد تغيرت بحسب تغير الظروف، من السكوت على ما كان في الجاهلية

(١) الإسلام والحداثة ص ٨٧.

(٢) هكذا قال، وهو ما يظهر جهله وسوء فهمه لفروض المرأة من الإرث.

(٣) هموم مسلم ص ١٧٧-١٧٨.

إلى الوصية وما يوصي به الواسي، إلى "وللذكر مثل حظ الأنثيين" وهذا يعطينا صورة واضحة عن تاريخية النص القرآني وتغير أحكامه بتغير الوقائع...»^(١).

- وفي مسألة المساواة في الشهادة يقول نصر حامد أبو زيد في معرض حديثه عن المساواة بين المرأة والرجل: «والبديهي أن تشمل تلك التسوية كل المجالات التي فهِمَتَ فهما قاصرا في الفقه الإسلامي انطلاقا من تصور أن قيمة المرأة نصف قيمة الرجل قياسا على مسألة الميراث. نذكر من هذه المجالات "الشهادة" أمام القضاء وحرمان المرأة من شغل بعض الوظائف التي تؤهلها لها إمكانياتها التعليمية مثل القضاء. إن ما ورد بالقرآن بشأن شهادة المرأة كان وصفا لحالها وليس تشريعا أزليا لوضعيتها. في سياق المعاملات المالية بصفة خاصة وقت نزول النص، ولم يكن من ثم تشريعا أزليا لوضعيتها والفهم الخاطئ للآية: «وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى» [البقرة: ٢٨٢]، مصدره إهمال السياق السردى، فالآية تتحدث أساسا عن المعاملات المالية التي لم يكن للنساء عهد بها آنذاك أما وقد انطلقت المرأة في المشاركة في جميع مجالات العمل والحياة، وتساوت خبرتها بخبرة الرجل، وفاقته في مجالات كثيرة، فلا معنى للقول إن شهادتها نصف شهادة الرجل. ومن هنا يصبح القول بأن المرأة لا تستطيع أن تتحمل المسؤوليات التي يتحملها الرجل في الأسرة والمجتمع إنما هو تكرار لخطاب ينتمي إلى أزمنة ولصور مضى أمرها...»^(٢).

(١) المأزق في الفكر الديني ص ١٨٩

(٢) دوائر الخوف ص ٢٣٥

ويتكلم برهان زريق عن ذلك فيقول: «ونعتقد أن مرد هذا المأزق لشهادة المرأة يكمن في اعتبار النص القرآني من طبيعة واحدة، دون خضوعه لنظام التدرج، أي دون التمييز بين ما هو مبدأ، وما هو قاعدة قانونية سلوكية محكومة بالزمان والمكان، وفي نظرنا إن شهادة المرأة مثال صارخ على أزمة الفقه الإسلامي الذي حمل شهادة المرأة على اعتبارات تتعلق بماهيتها وإدراكها للأشياء دون أن يحمل ذلك على اعتبارات واقعية تتعلق بطور حضاري معين لم يكن يسمح للمرأة بالاندماج في التاريخ والحياة»^(١).

ويقول: «إن تميز المرأة من الرجل في هذا المضمار ليس مرده الطبيعة الذاتية للمرأة، بقدر ما هو محمول على مشروطة اجتماعية وتاريخية»^(٢).

ويقول نضال الصالح داعياً إلى المساواة فيما فرق فيه الإسلام بين المرأة والرجل: «إن بناء مجتمع مدني متحضر يساوي بين أفراد متعذر ما دامت المرأة العربية عرضة لانتهاك حقوقها، وما دامت النظرة السائدة إليها هي أنها "ناقصة عقل ودين" وما دام أصحاب هذه النظرة يصرون على قراءة النصوص القرآنية في القوامة والإرث والشهادة بعيداً عن المجتمع الذي خاطبته، وعن الظروف الحياتية والاجتماعية لذلك المجتمع الذي خاطبته.

إن أنصار هذه النظرة إلى المرأة ينسون كلياً الظروف المحيطة بنزول هذه الأحكام في مجتمع بدوي متخلف..»^(٣).

(١) المرأة في الإسلام قراءة معاصرة لبرهان زريق ص ٣١٦

(٢) المرجع السابق ص ٣٢١

(٣) المأزق الفكري الديني ص ٢٠٢-٢٠٣.

فأصحاب القراءات المعاصرة المنحرفة دعوا إلى المساواة التامة بين المرأة والرجل.

ومن ذلك قول رجاء بن سلامة: «وإذا كانت الديمقراطية تقتضي المساواة التامة بين جميع المواطنين بقطع النظر عن اعتبارات الجنس، وتعني على وجه الدقة المساواة التامة أمام القانون وفي القانون فما حكم النساء في ظل ديمقراطية إسلامية تطبق شريعة تعتبر الرجال قوامين على النساء، أي رؤساء عليهن، وتعتبر الذكورة شرطاً للولايات الخاصة والعامة، وتوجب طاعة الزوج على الزوجة، وتبيح له تأديبها وضربها، وتعتبر الطلاق أمراً بيد الرجل وتعتبر المرأة مساوية لنصف الرجل في الإرث والشهادة؟»^(١).

وتقول: «لا سلم ولا تسامح ولا خلاص من العنف والتعصب من دون المساواة التامة بين النساء والرجال، فالمجتمعات التي لا تقبل اختلاف المرأة من حيث هي كائن حر ولا تقبل مشابقتها من حيث هي مساوية للرجل لا تقبل كل آخر مغاير..»^(٢).

ثالثاً: مسائل أخرى:

وثمة قضايا ومسائل أخرى تتعلق بالمرأة خاض فيها أصحاب القراءات المعاصرة متأثرين بالثقافات الأجنبية ومسوقين مفاهيم المدنية الغربية حتى تجاوزوا مدلولات النصوص الشرعية برفع شعار التاريخية والنسبية حيناً، وبدعوى مراعاة المقاصد الشرعية، والإحاطة بالحكم التشريعية، وعدم الوقوف عند حرفية النصوص تارة أخرى، مستشهدين ومشيدين في هذا السياق بما يخدمهم من غرائب الأقوال وشواذ المذاهب والأشخاص.

(١) نقد الثوابت ص ٧٤.

(٢) نقد الثوابت ص ٢٦.

ومن تلك المسائل:

[١] الزعم بأنه لا حاجة إلى تربص المرأة مدة العدة المذكورة في الآيات لأن المقصود منها استبراء الرحم والتأكد من عدم الحمل، وهذا الأمر يمكن التحقق منه بظرف دقائق من خلال الوسائل العلمية الثابتة التي لم توجد زمن الوحي^(١).

[٢] الزعم بأن تعدد الزوجات ليس من الإسلام وأن فيه مساً بكرامة المرأة، وقد عمدت بعض الأنظمة إلى تجريم ذلك، وتوصلت القراءات المعاصرة إلى منعه، أو جعله حالة نادرة وشاذة وحرفوا في سبيل ذلك معنى العدل المذكور في الآيات فقالوا إن قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...﴾ [النساء: ٣]، دليل على اشتراط العدل حال التعدد، وقوله تعالى ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩]، دليل على استحالة العدل بين الزوجات، والنتيجة هي المنع من التعدد^(٢)، ومن المعلوم أن العدل في الآية الأولى يقصد به العدل في القسم والنفقة وهو المشروط في التعدد، وأما العدل في الآية الأخرى فإنَّ المقصود به الميل في الحب والعشرة. وهو ما لا يمكن الرجل ولا يستطيعه ولا يؤاخذ عليه، وهذا لا يمنعه من التعدد ما دام قائماً بالعدل الواجب في القسم والنفقة.

[٣] رد بعض الأحاديث بالهوى، فأصحاب القراءات التحريفية يردون الأحاديث الصحيحة بمجرد مخالفتها لعقولهم ومصادمتها لأهوائهم، أو

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرفي ص ٨٤-٨٥، والموروث وأثره في التشريع الإسلامي للبشير المشري ص ١٩٨.

(٢) انظر: دوائر الخوف ص ٢١٩-٢٢١ الأعمال الكاملة لمحمد عبده ٨٢/٢-٩٣، إسلام الفقهاء للحمامي ص ١٠٥-١٠٧ امرأتنا في الشريعة والمجتمع للحداد ص ٥٥-٥٧ أحكام المرأة لشيءاء الصراف ص ٥٣-٦٩، لبنات للشرفي ص ١٥٥.

يؤولونها بمعان من خيالاتهم دون ضوابط علمية ولا مسوغات شرعية ومن ذلك إتيان سامر إسلامبولي بقراءات عجبية لأحكام المرأة في الإسلام فنراه يكذب الأحاديث الصحيحة بحجة مخالفتها للواقع أو القرآن كما كذب حديث: **(ناقصات عقل ودين)**^(١)، فزعم أن هذا الحديث ركبته «أحد الرجال الذي يتشاجر مع زوجته باستمرار وهي تكثر الشتم وتنكر تعب زوجها في تأمين لقمة العيش، وهي كثيرة الشكوى فوضع الرجل هذا الحديث ليردعها عن فعل ذلك..»^(٢).

إلى أن قال: «فلذا يجب محاربة هذا المفهوم، وضرب الحديث الموضوع وإنكاره على ضوء الواقع والقرآن وعدم ترسيخه في المجتمع من خلال وسائل الإعلام»^(٣).

كما كذب حديث: **(أن إذن البكر صمتها أو سكوتها)**^(٤)، وزعم «أن الذي وضعه يريد أن يزوج ابنته البكر غصباً عنها، وقد قام بتهديدها إن تكلمت ورفضت فاضطرت أن تسكت خوفاً»^(٥). هكذا يكذب بالأحاديث بمجرد افتراضات عقلية لا أساس لها من الواقع.

ويجيز النص للمرأة المتزوجة إذا قصدت التجميل لزوجها، ويجعل لعن النامصة والمتنمصة الوارد في الحديث خاصاً بما إذا قصد به الغش، وفي هذا يقول: «إن هذا الحديث ليس هو بمقام التشريع؛ لأن مادة الحديث ليست

(١) رواه البخاري (٣٠٤)، ومسلم (٢٤١).

(٢) المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ص ١٣٦.

(٣) المصدر السابق ص ١٣٩.

(٤) رواه مسلم (١٤١٩).

(٥) المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ص ١٤٠.

مصدراً شرعياً، وإنما هو تعليم للنساء أن الغش في خطبة الرجال لهن بحيث يراهم الرجال على غير حقيقتهم، إنما هو نوع من الكذب والاحتيال المنهي عنه شرعاً^(١).

وفي سياق نفيه كون الحديث مصدراً تشريعياً أجاز للمرأة أن تسافر بدون محرم إذا انتفى الخطر من طريق السفر نحو زماننا هذا^(٢).

وهناك أمثلة كثيرة غير ما ذكر تكشف عن جهل أولئك وأهوائهم الرامية إلى إبطال حرمان الله، ومحاصرة شرعه، وتحنيط نصوص كتابه وسنة رسوله ﷺ، والتكذيب ببعضها دون أسس علمية ولا ضوابط شرعية، وقد قال الله تعالى: «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ» [النحل: ١١٦]، وقال تعالى: «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» [الصف: ٨].

رد بعض الاعتراضات على النصوص المتعلقة بالمرأة:

إن المتأمل للقراءات المعاصرة المنحرفة للنصوص الشرعية المتعلقة بأحكام المرأة التي سوقها الخطاب العلماني والليبرالي والحداثي ليدرك الدوافع الحقيقية التي جعلتهم يواجهون تلك النصوص بالتعطيل والسخرية والازدراء، التي من أهمها السعي المحموم لعلمنة الإسلام وسلخه من خصوصياته، وإعادة إنتاجه ليكون متوافقاً في أحكامه وتشريعاته - ومنها ما يخص المرأة - مع قوانين المدينة الغربية،

(١) المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح ص ١٤٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٨.

وقرارات المحافل الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، وتحرير المرأة ومساواتها بالرجل، وكذلك ما أفرزه التيار النسوي الليبرالي في الغرب منذ قرن ونصف، والذي يقوم على مبدأين أساسيين هما الحرية والمساواة، ويقصد بذلك تحرر المرأة من القيود الدينية والاجتماعية، ومساواتها بالرجل مساواة كلية وكاملة في جميع المجالات، وإزالة جميع أشكال التمييز على أساس الجنس^(١).

والواقع أن مشكلة هؤلاء المحرفين ليست في سوء فهم يمكن أن يعالج أو يوضح لهم، وإنما القضية تكمن في مناوئتهم للدين، ومناكفتهم لأحكامه، وسعيهم لتعطيل شرائعه وشعائره وخصوصياته، فهم حينما ينظرون في النصوص الشرعية، لا يقرؤونها للاحتكام إليها، ولا لطلب الهداية منها، وإنما يقرؤونها لتعطيلها، وتحريف معانيها لتوافق مع ما اعتقدوه سلفاً من مبادئ ومناهج وقيم وتوجهات.

وقد سلكوا في سبيل تحريف النصوص والأحكام المتعلقة بالمرأة عدة طرق

منها:

(١) فتارة يعطلون العمل بها باسم التاريخية، وادعاء أن تلك النصوص والأحكام إنما كانت تصلح لوقت مضى، أو أنها شرعت لزمن غبر وانقضى، فلا يلزم العمل بها، ولا تتناسب مع العصر الحديث وقيمه وقوانينه وخصوصياته - وقد سبق الرد على دعوى تاريخية أحكام الشريعة وعدم دوامها -.

تقول الدكتورة رقية العلواني: «إن القول بتاريخية النصوص الكريمة يسوق إلى القول بإلغاء الشرائع والأحكام الثابتة التي جاءت تلك التعاليم والنصوص بها، كما أن القول بأن أحكام القرآن الكريم جاءت لمجتمع له أسسه وروابطه،

(١) انظر: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص ٨٩٠-٩٢٤.

قول يحكم على الإسلام بإقليميته ، ويقوض عالمية رسالته وصلاحيته لكل زمان ومكان ، ويعتبر أحكامه الثابتة بالنصوص صدى لقيم ومثل عليا مرتبطة بظروف تاريخية تجاوزها الزمن ، وقد ساهمت تلك الآراء في جعل الدعوة إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة بالمفهوم الغربي عرفاً سائغاً مبرراً بتطور حالة المرأة وتغير أوضاعها الاجتماعية والتعليمية.

وهكذا تم النظر إلى الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة على أنها لا تصلح إلا لعصر عربي مضى ، أما الآن وبعد التغير والاختلاف والثورة الفكرية الحديثة ، فلا بد من تغيير القوانين القرآنية ، مثل فكرة قطع يد السارق ، والإرث والشهادة وغيرها^(١).

٢) وتارة يردّون الشرع بحجة أن أحكام المرأة الواردة في النصوص الشرعية إنما هي وصف وحكاية للأعراف والتقاليد الاجتماعية السائدة في صدر الإسلام ، وليست أحكاماً شرعية مطلقة ولا ملزمة ، وعلى ذلك فليس لأحد أن يطالب بالرجوع للنصوص فيما يتعلق بأحكام المرأة ، وإنما المرجع فيها للعادات والتقاليد بحسب كل زمان ومكان ، وبيئات ، فهم بذلك ينكرون شمولية الشريعة الإسلامية لجميع مناحي الحياة ، وهذا مخالف لأساس الإسلام الذي جاء ليحكم حياة الناس ويعبدهم الله تعالى ، كما قال عز وجل : ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَنُذْرًا لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النحل : ٨٦] ، وقال تعالى : ﴿قُلْ إِن صَّلَاتِي وَنُفْسِي وَحَيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام : ١٦٢].

٣) ومن وسائلهم في تشويه الأحكام الإسلامية المتعلقة بالمرأة الخلط بين ما جاء به الإسلام من أحكام تخص المرأة من جهة ، وبين ما يعمل به بعض الناس من

(١) أثر العرف في فهم النصوص الشرعية للدكتورة رقية العلواني ص ١٨٤.

ممارسات خاطئة، واستغلال آثم، وفهم منحرف لبعض القضايا والمسائل التي تخص المرأة، ولاسيما في أمور الولاية والميراث والنكاح ونحو ذلك، فينسبون للدين تلك التصرفات الفاسدة، ويجعلون من ذلك وسيلة للطعن في الدين، واتهام أحكامه بالقصور، وبعدم مناسبتها للعصر الحديث، وكان الواجب عليهم - لو كانوا منصفين - أن يفرزوا تلك الأعمال، فلا ينسبون للإسلام ما هو بريء منه سواء من الأفهام أو التصرفات.

- وأما نصوص السنة النبوية - عند من لا يصرحون بعدم مصدريتها - فهم لا يترددون في التكذيب بها أو على الأقل بالتشكيك في صحتها متى ما رأوا أنها تخالف مبادئهم، وأسس منهجهم الرامي إلى جعل النموذج الغربي هو المعيار الذي تحكم إليه القيم والتشريعات الخاصة بالمرأة.

فكل حديث يخالف شهواتهم وأهواءهم ومبادئهم، فإنهم يسارعون إلى رده دون مراعاة للأسس العلمية، ولا للمقاصد الشرعية، ولا للأصول الإيمانية، أو يؤولونه بما يخرجهم عن حقيقة مضمونه ومقتضى سياقه، أو يحصرون حكمه في حالات شاذة، ومواقف نادرة لا تكاد توجد.

- وقد كثرت اعتراضات وتحريفات أصحاب القراءات المعاصرة لمضامين النصوص الشرعية المتعلقة بالمرأة، وظهرت كتابات كثيرة في الرد عليهم، وتفنيد الشبهات التي يثيرونها، وبيان بعض الحكم والمقاصد الشرعية في بعض تلك المسائل والتشريعات، مما لا يتسع المجال لذكره، وحسبنا أن نشير هنا إلى ردود مختصرة على بعض ما أثاره الخطاب العلماني والليبرالي التغريبي من تحريفات واعتراضات على نصوص وأحكام شرعية تختص بالمرأة.

أولاً: إن إطلاق القول بأن ميراث المرأة في الإسلام نصف ميراث الرجل، والادعاء بأن هذا ظلم، وأن الواجب المساواة بينهما ومراعاة تغير وضع المرأة

في العصر الحديث ، فهذا الكلام غير صحيح ؛ فالمرأة ترث نصف الرجل في أربع حالات فقط ، وهناك أكثر من ثلاثين حالة ترث فيها المرأة مثل الرجل ، أو أكثر منه ، أو ترث بالفرض ولا يرث نظيرها من الرجال الذين يرثون بالتعصيب لاستغراق أصحاب الفروض كامل التركة. ومن أدلة التساوي في الميراث قول الله تعالى : ﴿وَلَا يُوْثِقُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ [النساء ١١] ، ومن حالات زيادة حق المرأة في الميراث عن الرجل ما إذا توفيت امرأة عن زوج وبنت ، فإن للبنت النصف وللزوج الربع ، وتفاصيل بقية الحالات مذكورة في كتب الفقه والفرائض ، ثم إن الحالات التي ترث فيها المرأة نصف الرجل المساوي لها كحال الأولاد ، قد راعت فيها الشريعة الواجبات التي على الذكور ، حيث أوجب الإسلام على الرجل من التكاليف والإنفاق ما لم يوجبه على المرأة ، مثل جعل صداق النكاح عليه ، وكذا النفقة على الزوجة والأولاد ونحو ذلك ، ولا يسوغ في الحكمة والعدل أن يجعل عليه من الواجبات أكثر مما يفرض له من الحقوق.

والمقصود أن ما يدعيه الخطاب التغريبي من إطلاق القول بأن الإسلام يعطي المرأة نصف الرجل من الميراث ، ومناداته بالمساواة بينهما أن ذلك مخالف للشرع وللواقع ، ونابع عن جهل وهوى^(١).

ثانياً : وأما القول بأن الإسلام انتقص المرأة حينما جعل شهادتها بنصف شهادة الرجل بإطلاق ، فهذا غير صحيح ؛ لأن ما جاء في آية الدين من قول الله تعالى : ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ

(١) يراجع : ميراث المرأة وقضية المساواة ، صلاح الدين سلطان ص ١٠ ، ٤٦ .

مِمَّن تَرَضُّونَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ﴿البقرة: ٢٨٢﴾، خاص بسنة الإشهاد على الدين، وليس عاماً في حكم الشهادة.

وقد جعل إشهاد رجل في الدين يعدل امرأتين من باب التحوط في الاستيثاق للأمور المالية التي عادة ما يكون الرجل فيها أقرب وأكثر ممارسة من المرأة، إضافة إلى ما ذكره العلماء والخبراء من تعرض المرأة لأمر نفسية وصحية قد تؤثر على تذكرها، والحكم هنا للغالب والعموم. وهناك حالات تكون فيها شهادة المرأة مثل شهادة الرجل كما في اللعان، وقد قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَدُوا أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦٦﴾ وَالْخَمْسَةُ أَنْ لَعَنَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٦٧﴾ وَيَذَرُوا عَنْهَا أَلْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٦٨﴾ وَالْخَمْسَةُ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور: ٦-٩]، كما أن هناك أموراً تنفرد فيها المرأة بالشهادة مثل الولادة والرضاع وعيوب ما تحت الثياب^(١).

وبهذا نعلم أن إطلاق القول بأن الإسلام يجعل شهادة المرأة بنصف شهادة الرجل، وأن في ذلك تنقصاً لها، أن هذا مخالف للشرع وللواقع وهو ناشئ من جهل وهوى.

ثالثاً: إن ما يثيره الخطاب العلماني والمنهج التغريبي في قضية حجاب المرأة لا يتعلق في خلاف بعض العلماء في حدود الحجاب، وإنما يستهدف إلغاء الحجاب بالكلية، واعتباره جريمة ومظهراً لتخلف المرأة، وحداً من حرمتها، ويجعلونه من باب العادات والتقاليد التي لا علاقة لها بالدين الذي يلزم جميع الناس

(١) انظر: المغني لابن قدامة ١٤/١٣٤-١٣٥.

التمسك به. والحق أن الحجاب عبادة وشريعة لازمة لنساء الأمة، كما قال الله عز وجل: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَتَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» [النور: ٣١]، قالت عائشة رضي الله عنها: (يرحم الله نساء المهاجرات الأول، لما أنزل الله: «وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» شققن مرطهن فاخترن بها)، وفي رواية: (أخذن أزهرن فشققنها من قبل الحواشي فاخترن بها)^(١). قال الحافظ ابن حجر: «فاخترن: أي غطين وجوههن»^(٢). وقال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِيهِنَّ» [الأحزاب: ٥٩]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: (أمر الله نساء المؤمنين إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوهن من فوق رؤوسهن بالجلابيب، ويبدن عينا واحدة)، وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: (لما نزلت هذه الآية: «يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِيهِنَّ» خرج نساء الأنصار كأن على رؤوسهن الغربان من السكينة، وعليهن أكسية سود يلبسنها)^(٣). فقد فهم نساء الصحابة رضي الله عن الجميع أن الحجاب شريعة ملزمة للجميع، وأن الأمر به ليس خاصاً بنساء النبي ﷺ.

وأما قوله تعالى: «يَنْسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ أَنْتَقِيتَ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا» ﴿٦٦﴾ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ

(١) رواه البخاري (٤٧٥٨، ٤٧٥٩).

(٢) فتح الباري ٦٢٧/٨.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير لهذه الآية ٢٤٢/١١-٢٤٣.

اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» [الأحزاب: ٣٢-٣٣]، فلا يدل على تخصيص أمهات المؤمنين بهذه الأحكام دون غيرهن، بل هو أمر لهن ولغيرهن من باب أولى. قال الحافظ ابن كثير على هذه الآيات: «هذه آداب أمر الله بها نساء النبي ﷺ، ونساء الأمة تبع لهن في ذلك»^(١).

وذكر العلامة محمد الأمين الشنقيطي أن تعليل إيجاب الحجاب بكونه أظهر لقلوب الرجال والنساء من الريبة قرينة على تعميمه، لحاجة الجميع إلى ذلك، قال: «إن في هذه الآية الكريمة الدليل الواضح على أن وجوب الحجاب حكم عام في جميع النساء، لا خاص بأزواجه ﷺ، وإن كان أصل اللفظ خاصاً بهن؛ لأن عموم علته دليل على عموم الحكم فيه»^(٢).

ومما يدل على شمول الخطاب في الآيات لجميع نساء المؤمنين، وأنه ليس خاصاً بنساء النبي ﷺ أنه نهاهن - وهن الطاهرات القانتات - عن تبرج الجاهلية، وغيرهن كذلك وأولى بالنهي، كما أمرهن بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وإطاعة الله ورسوله، ولا يقول أحد بأن ذلك خاص بنساء النبي ﷺ دون غيرهن من نساء المؤمنين.

ونسبة التبرج إلى الجاهلية دليل على أن الحجاب شريعة إسلامية، وليست عادة موروثة عن الجاهلية، وقد قال الفراء: «كانوا في الجاهلية تسدل المرأة خمارها من ورائها وتكشف ما قدامها، فأمرن بالاستتار»^(٣).

ففي الحجاب تكريم للمرأة وصيانة وحفظ لها ولغيرها عن نزغات الشيطان، وأسباب الفتنة.

(١) تفسير ابن كثير لهذه الآية ١١/١٥٠.

(٢) أضواء البيان ٦/٦٤٣.

(٣) فتح الباري ٨/٦٢٧.

ومما يدخل في ذلك تحريم الخلوة بالمرأة، وتحريم الدخول عليها في البيت دون وجود محرم، وتحريم سفرها وحدها بلا محرم، كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: (لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم)^(١)، وفي رواية: (لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم)^(٢)، وفي حديث عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ قال: (إياكم والدخول على النساء)، فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله، أفرأيت الحمو؟ قال: (الحمو: الموت)^(٣). والحمو: قريب الزوج.

وكل هذه الأحاديث الصحيحة وغيرها إنما شرعت حفظاً للمرأة، وسداً لأسباب الفاحشة، ودرءاً للفتنة.

وقد جاءت التوجيهات الشرعية بأمر النساء بالقرار في البيوت، كما قال الله تعالى: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» [الأحزاب: ٣٣]، قال القرطبي في تفسيره لهذه الآية: «معنى الآية الأمر بلزوم البيت، وإن كان الخطاب لنساء النبي ﷺ فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى، هذا لو لم يرد دليل يخص جميع النساء، كيف والشرعة طافحة بلزوم النساء بيوتهن، والانكفاف عن الخروج منها إلا لضرورة»^(٤). فالأصل أن تقرر المرأة في بيتها وتمارس وظائفها التي لا يُحسن الرجال القيام بها، كترية الأطفال ونحو ذلك، ولها أن تخرج لحاجتها، مع الالتزام بالاحتياطات التي وضعها الإسلام لدرء الفتن، وحسم أبواب الفاحشة، وصيانة كرامة المرأة.

(١) رواه البخاري (٥٢٣٣)، ومسلم (٣٢٧٤).

(٢) رواه البخاري (١٨٦٢).

(٣) رواه البخاري (٥٢٣٢).

(٤) تفسير القرطبي لهذه الآية ١٤/١٥٩.

وقد تكاثرت تشريعات الإسلام التي تمنع مخالطة المرأة للرجال غير المحارم حتى في حال أدائها للصلاة في المسجد - مع تفضيله لصلاتها في بيتها - فقد جعل صفوف النساء في الصلاة مفصولة عن صفوف الرجال، وكُنْ ينصرفن إلى بيوتهن بعد الصلاة قبل الرجال، حتى لا يخالطونهن في الطرقات، كما قالت أم سلمة رضي الله عنها : (كان رسول الله ﷺ إذا سلم قام النساء حين يقضي تسليمه، ويمكث هو في مقامه يسيراً قبل أن يقوم. قالت: نرى - والله أعلم - أن ذلك كان لكي ينصرف النساء قبل أن يدركهن أحد من الرجال)^(١)، وأمرت المرأة إذا خرجت إلى المسجد ألا تمس طيباً^(٢)، ووجه النبي ﷺ يجعل باب خاص للنساء في المسجد^(٣)، وفي الطواف لم يكن النساء يختلطن بالرجال؛ بل كن يظفن في ناحية عن الرجال^(٤).

فإذا كانت كل هذه التحولات عن الاختلاط والفتنة بالنساء في مواضع العبادة فغيرها من الأماكن التي يتكاثر فيها شياطين الإنس والجن - كالأسواق وأماكن العمل - من باب أولى، وقد نهى الإسلام عن النظر إلى المرأة الأجنبية^(٥)، ونهى عن الخلوة بها، ونهاها عن الخضوع بالقول، كما قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ﴾ [الأحزاب: ٣٢].

والمقصود أن الإسلام أتى بما يصون المرأة ويحمي كرامتها من سد ذرائع الفساد، وتحريم وسائل الفاحشة، وهذه الأمور لا يمكن تحقيقها في ظل

(١) رواه البخاري (٨٧٠).

(٢) رواه مسلم (٩٩٧).

(٣) رواه أبوداود (٤٦٢).

(٤) رواه البخاري (١٦١٨).

(٥) رواه مسلم (٥٦٤٤).

الدعوات المسعورة لاختلاط النساء بالرجال في كافة المجالات دون قيود ولا شروط ، كما ينادي بذلك دعاة التغريب والعلمنة الذين يزعمون أن تشريع الاختلاط مظهر للثقة واحترام الحرية وتحقيق الكرامة ، ناسين أو متناسين الإحصاءات التي تتحدث عن الملايين من حالات التحرش والاغتصاب التي تمارس في المجتمعات الكافرة والمنفتحة ، التي لا تراعي الضوابط الشرعية بهذا الخصوص.

رابعاً: إن القراءات التحريفية للنصوص الشرعية في مسألة تعدد الزوجات ، إنما هي انعكاس للرؤية الغربية والقوانين الدولية التي لا تؤمن بدين ، ولا تهتم بعرض ، ولا تراعي مصالح اجتماعية ولا ضوابط شرعية.

وتعدد الزوجات أمر معروف قبل الإسلام ، وحصل من بعض الأنبياء ، وقد كان في الجاهلية متاحاً بلا ضوابط ، فجاء الإسلام ونظمه ، وحدده ، فمنع الجمع بين أكثر من أربع نسوة ، واشترط للتعدد القدرة على القيام بحق الزوجة الثانية أو الزوجات ، كما اشترط العدل في البيتوتة والنفقة والسكنى ، ونحو ذلك. ومنع الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها.

والتعدد له حكم كثيرة ، ومصالح عظيمة منها :

١. تكثير الأمة.

٢. الإسهام في بناء أسر صالحة من نساء لا يرغب الشباب الأبكار بالزواج بهن عادة مثل الأرمال والمطلقات والعوانس والمعيبات والعقيمت ، ونحو ذلك من النساء اللاتي لو لم يتح لهن التعدد لبقين بلا زوج غالباً ، وفي ذلك مفسد كثيرة لا تحفى.

٣. ومن حكم التعدد أن يكون الرجل ذا شهوة لا يستطيع معها الاكتفاء بزوجه الوحيدة، إما لمرضها أو لكرهته لها، أو لعدم قدرته على الصبر أيام حيضها ونفاسها، فيُبقى زوجته معه، ويتزوج أخرى بما يحصن فرجه، ويشبع شهوته بطريق مشروع، بدلاً من طلاق زوجته أو القيام بممارسة الرذيلة والزنا والخيانات الزوجية، كما هو حاصل في المجتمعات التي تمنع من التعدد.

ولا يصح أن يربط التعدد بحكم قضائي لمخالفة ذلك لشرع الله، ولما فيه من كشف أسرار البيوت، وإشاعة الشحناء بين الأسر، بل متى كان الرجل قادراً على الوفاء بالاشتراطات الشرعية للزواج فله أن ينكح ما طاب له من النساء بالحد الشرعي.

وليس في ذلك إهانة للمرأة؛ لأن المرأة الجديدة قد رضيت بأن تكون زوجة ثانية، أو ثالثة أو رابعة، وأما المرأة الأولى فحقها مصون بما كفله الشارع لها، ولا يصح لا عقلاً ولا شرعاً ولا واقعاً ما يثيره بعض أدعياء المساواة من حق المرأة في تعدد الأزواج لما في ذلك من اختلاط الأنساب، وانهدام بناء الأسرة كما هو معلوم لكل عاقل.

خامساً: وأما حصر أصحاب القراءات التحريفية لمقاصد عدة المرأة في استبراء الرحم - كما يدعيه الشرفي وأضرابه - ودعوتهم للاكتفاء بالتحقق من ذلك من خلال الوسائل الحديثة دون حاجة إلى تربص المرأة المدة التي حددها الشارع، فهذا غير صحيح.

فهناك أجناس وأنواع للعدد والمعتدات: فعدة للوفاة وعدة للطلاق، والمعتدة قد تكون حاملاً وقد تكون ممن تحيض، كما قد تكون آيسة من المحيض أو صغيرة لم تحض، وغير ذلك من الأحوال التي ذكرت تفاصيل أحكامها في كتب الفقه.

ولا يصح حصر حكمة العدة في التحقق من براءة الرحم من الحمل التي يمكن معرفتها من خلال التحاليل المخبرية - كما يزعمون - ، بل هناك حكم كثيرة لم نعلم إلا بعضها ، ويمكن الرد على دعوى أولئك بما يلي :

١. أن الواجب الخضوع لأمر الله تعالى واتباع شرعه دون وقف ذلك على معرفة الحكمة ، أو حصرها فيما أمكن البشر معرفته من حكم الله تعالى في شرعه.

٢. أن أحكام الإسلام تبنى على الأمور الظاهرة التي يدركها الناس باختلاف الزمان والمكان ، فلا يصح تعليق الحكم على أمر لا يتوفر لكل أحد.

٣. أن من حكم مشروعية العدة التأكد من براءة الرحم ، وهذا الأمر لا يمكن القطع به ولا التحقق منه بمجرد التحاليل الطبية ؛ لأنه قد ثبت في العلم الحديث والواقع أن تلك التحاليل قد تخطئ في نتائجها ، ولا يمكنها التحقق من جميع أحوال النطفة في الرحم.

٤. كشف الطب الحديث أن التأكد من خلو الرحم من الحمل لا يحصل إلا بمرور ثلاثة قروء ؛ لأنه قد يحدث نزف في الشهر الأول والثاني وتختلف أسبابه.

٥. أكد الطب الحديث أن ماء الرجل به (٦٢) نوعاً من البروتين ، وتركيب هذا الماء يختلف من رجل لآخر كاختلاف بصمة الأصبع ، أي أن لكل رجل شفرة خاصة تميزه عن غيره ، وقد جعل الله تعالى في جسم المرأة خاصية التعرف على شفرة السائل المنوي لزوجها والتكيف معه ، وأن هناك وقتاً معيناً لا بد من مضيه حتى يزول أثر هذا السائل من جسمها حينما تفارق زوجها. وقد ثبت علمياً أن هذا السائل يطهره ويمحو أثره حيض المرأة ، فالحيضة الأولى تزيل (٣٢٪ إلى ٣٥٪) منه ، والحيضة الثانية تزيل (٥٦٪ إلى ٧٢٪) من بصمة ماء

الرجل ، والحیضة الثالثة تزیل (٩٩,٩٪) من هذه البصمة ، ویصبح الرحم بذلك مستعداً لبریجة نفسه مع شفرة سائل منوي آخر.

وإذا دخل سائل منوي آخر إلى جسم المرأة قبل مضي المدة التي قررها الشارع الحکیم وكشفها الطب الحديث فإنه يحدث في الرحم ارتباك يؤدي إلى خلل وأمراض خبيثة. ولذا تصاب ممارسات الدعارة والزانيات بالأمراض الفتاكة كسرطان الرحم والإيدز والزهري وغيرها من جراء اختلاط السوائل المنوية في الرحم^(١).

وهذا كله يؤكد حکم الشارع فيما حدده من مدة العدة حتى مع التأكد من براءة الرحم من الحمل.

٦. أن استبراء الرحم ليس هو الحکمة الوحيدة للعدة ، ومما يدل على ذلك أن المتوفى عنها زوجها تتریص في عدتها أربعة أشهر وعشراً حتى ولو لم يدخل بها زوجها ، وقد حکى ابن كثير الإجماع في ذلك^(٢).

وقال العز بن عبدالسلام في قواعده: «وكذلك قد يُشرع الحکم لمصلحته ، ويُشرع نظيره تعبداً ، وذلك كعدة الوفاة والطلاق مع القطع ببراءة الرحم من الحمل في الصورتين ، إذ تجب عدة الوفاة على الطفلة إذا مات زوجها ، وعلى البالغة إذا كان زوجها طفلاً ، وكذا تجب عدة الطلاق على من طلقها زوجها بعد الدخول ، وبعد مضي عشر سنين من الوطء ، وكذلك إذا علق طلاقها على

(١) انظر: "الطعن في تشريع الإسلام عدة المطلقة والمتوفى عنها زوجها" بحث منشور في موقع:

"بيان الإسلام للرد على شبهات حول الإسلام" في الشبكة العنكبوتية.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير للآية: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ

براءة رحمها منه ، فأوقعنا الطلاق بسبب البراءة ، فإنه يلزمها عدة الطلاق مع القطع ببراءة الرحم»^(١).

وأشار ابن القيم إلى عدة الآيسة والصغيرة ، وذكر أن من مقاصد العدة - إضافة إلى براءة الرحم - «تكميل شأن هذا العقد واحترامه ، وإظهار خطره وشرفه ، فجعل لهم حريم بعد انقطاعه بموت أو فرقة ، فلا فرق في ذلك بين الآيسة وغيرها ، ولا بين الصغيرة والكبيرة..»^(٢).

٧. أن لعدة المرأة على زوجها سواء بالطلاق أو الوفاة حكما كثيرة غير مجرد استبراء الرحم ومن تلك الحكم :

- إظهار أهمية عقد الزوجية وقوة وثاقه.
- أن ربط عدة المطلقة الرجعية غير الحامل بثلاثة قروء فرصة لإعادة بناء الأسرة ورباط الزوجية ، والتفكير بروية في مآلات قرار الطلاق الذي قد يكون حصل في ثورة غضب ، أو لوجود إشكال يمكن حله. والإسلام يتشوف في أحكامه إلى بقاء عقد الزوجية ، والبعد عن الطلاق قدر المستطاع ، ولهذا فإن المطلقة الرجعية تبقى في بيتها ، وهي زوجة ما دامت في العدة ، ولو تم التحقق من براءة رحمها ، وللزوج أن يراجعها ما دامت في العدة.
- أن في تربص المرأة مدة عدتها مراعاة لنفسيتها بجعل وقت كاف لتهيأ لاستقبال زوج جديد بعد فراقها لزوجها السابق.
- أن في عدة المرأة على زوجها مراعاة للأحوال الاجتماعية لاسيما في عدة الوفاة ، فإن في ذلك رعاية لحق الميت وحق أقاربه وتقديراً لمشاعرهم.

(١) القواعد الكبرى للعز بن عبدالسلام ص ٨٢-٨٣.

(٢) إعلام الموقعين ٥٦/٢.

وقد ذكر الإمام ابن القيم عدة حكم للعدة فقال: «ففي شرع العدة عدة حكم:

منها العلم ببراءة الرحم، وأن لا يجتمع ماء الواطئين فأكثر في رحم واحد، فتختلط الأنساب وتفسد، وفي ذلك من الفساد ما تمنعه الشريعة والحكمة. ومنها تعظيم خطر هذا العقد ورفع قدره، وإظهار شرفه. ومنها تطويل زمان الرجعة للمطلق، إذ لعله أن يندم ويفيء فيصادف زمناً يتمكن فيه من الرجعة.

ومنها قضاء حق الزوج، وإظهار تأثير فقده في المنع من التزين والتجمل، ولذلك شرع الإحداد عليه أكثر من الإحداد على الوالد والولد. ومنها الاحتياط لحق الزوج، ومصلحة الزوجة، وحق الولد، والقيام بحق الله الذي أوجبه.

فليس المقصود من العدة مجرد براءة الرحم، بل ذلك من بعض مقاصدها وحكها»^(١).

والمقصود أنه لا يجوز إلغاء هذا الحكم المحدد شرعاً بدعوى حصره في مقصد واحد يمكن تحقيقه بالوسائل المعاصرة.

سادساً: ولا يجوز أن تتولى المرأة القضاء ولا الولاية العامة لما يلزم عليه من مخالطة الرجال وحضور محافلهم؛ ولأن تلك الولايات لا تتناسب مع طبيعتها، ولهذا لم يعرف تولي المرأة لا في عهد الرسول ﷺ، ولا أصحابه الكرام ولا من بعدهم في دولة الإسلام، وهو مذهب جمهور أهل العلم^(٢)، ولما بلغ رسول

(١) إعلام الموقعين ٥٠/٢-٥١.

(٢) انظر: المغني لابن قدامة ١٢/١٤-١٣.

الله ﷻ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: (لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة)^(١)، وليس في المنع من ذلك حط من قدرها، بل فيه تقدير لخصائصها، ومراعاة لما يناسبها.

وبهذا نعلم فساد تلك القراءات المغرورة، والتحريفات الجائرة التي أرادت أن تلغي شرع الله فيما يتعلق بقضايا المرأة، بدعوى النظر إلى المصالح ورعاية المقاصد.

* * * * *

(١) رواه البخاري (٤٤٢٥).

الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد :

فقد ظهر من خلال فصول هذا البحث كثير مما تضمنته القراءات المنحرفة للنص الشرعي من الجهل ولبس الحق بالباطل ، وخلط الأمور في سياق واحد ، وكان الهدف من ذلك ترويج الباطل ؛ لأن الباطل لا يروج وينفق غالباً ، وينخدع به الناس إلا إذا خلط بشيء من الحق.

وهذه سمة أهل الكتاب السابقين كما قال الله تعالى : ﴿يَتَأَهَّلَ آلِكُتِّبِ لِمَ تَلِيْسُونََ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ لآل عمران : ١٧١.

ومن تلك الجهالات والتليسات ما يلي :

- تعليلهم ما جاء من نهي النبي ﷺ عن كتابة حديثه بأن سببه كون الحديث يمثل الجانب النسبي المتغير وليس المطلق المؤبد^(١). أو أن هذا النهي يدل على نفي مشروعيته ومصدريته من الأساس^(٢). وقد سبق بيان الجمع بين نصوص النهي عن كتابة الحديث ونصوص الإباحة.

- ومن ذلك الخلط في الأحكام الشرعية بين ما كان مبنياً على اجتهاد ، وما كان منصوباً عليه صراحة ، وجعل ما نصت عليه الأدلة الشرعية محض اجتهاد فقهي قابل للصواب والخطأ. كتقارير نادر الحمامي لتعطيل الحدود الشرعية فقد قال : «إن تعدد المسائل المتعلقة بالسرقة تندرج بامتياز ضمن محاولة الفقهاء وضع شروط عديدة لإقامة حد السرقة مما يعطل تنفيذ العقوبة...»^(٣).

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم للبنا ص ٢٠٨ ، وتؤييد القرآن للبنا ص ٦٦-٦٧.

(٢) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ للشرقي ص ١٧٦.

(٣) إسلام الفقهاء ص ٨٩.

وقال: «إن اشتراط الفقهاء أربع شهود يتفقون أنهم رأوا واقعة الزنا بكل تفاصيلها يؤدي عمليا إلى عدم تطبيق الحد..»^(١).

و«إن مسألة تحريم الخمر وحد الشرب لم تكن من المسائل المتفق عليها بين الصحابة، وهذا الأمر راجع إلى عدة أسباب من أهمها أن النص المعتمد فقهايا في تحريم الخمر لم يكن نصا قاطعا رغم ما يؤكد الفقهاء من أن الاجتناب المأمور به في المائدة ٩٠/٥^(٢) يعني التحريم، وهو تأويل لا يعضده المعنى اللغوي»^(٣).

و«إن مقالات الفقهاء في الحدود تدل على انزياح كبير عن النص وعن مقاصده الأخلاقية، فلم تقم المنظومة الفقهية وزناً للاعتبارات الاجتماعية أو القيم الأخلاقية بقدر ما حرصت على تقنين السلوك الفردي وإن نتج عن ذلك تجاهل النصوص وما يدل على منطوقها..»^(٤)

- ومن ذلك الاستدلال بنصوص على قضايا لا تدل عليها أو صرفها عما تدل عليه.

كالاستدلال على مساواة المرأة بالرجل في الميراث والشهادة والولاية وغيرها بمثل قوله: «فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ» آل عمران: ١٩٥^(٥).

(١) إسلام الفقهاء ص ٩٩.

(٢) يشير إلى قول الله تعالى: «يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ».

(٣) إسلام الفقهاء ص ١٠٢.

(٤) المرجع السابق ص ١٠٣.

(٥) انظر: دوائر الخوف في خطاب المرأة ص ٩٠.

- ومن ذلك إنكارهم لتعدد الزوجات بحجة أن شرط العدل في التعدد لا يمكن تحقيقه ، لقول الله تعالى : ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء : ١٢٩] ، فجعلوا العدل المنفي استطاعته في الآية الذي هو الميل بالحببة القلبية هو العدل المشروط في التعدد الذي هو القسم والنفقة كما في قوله تعالى : ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً..﴾ [النساء : ١٣] .

- ومن تليساتهم الزعم بأن الحفظ للذكر الذي تكفل الله به في قوله عز وجل : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر : ٩] ، إنما هو حفظ للمحتوى لا للألفاظ التي صيغت فيها تلك الدعوة والتي دونت في ظرف معين وتتنسب إلى أقوام بأعيانهم ، ولها نحوها وصرفها وقواعدها ولا تختلف عن أي لغة أخرى^(١) .

- ومثل الاستدلال على إبطال حد الردة بمثل قوله تعالى : ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف : ٢٩] ، وقوله : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة : ٢٥٦] ، وقوله : ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون : ٦]^(٢) . بزعم أن ظاهر الآيات يدل على حرية الخروج من الدين ، وعدم العقوبة على ذلك .

- ومن ذلك التركيز على المقاصد مع تهميش أفراد الأدلة الدالة على الشروط والضوابط كما سبق معنا كثيرا في القراءات المنحرفة لأركان الإسلام وللحدود وبعض الشرائع ..

- ومن التلبس اتخاذ قاعدة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان منطلقا لتصحيح القراءات والتأويلات والمذاهب والاتجاهات مهما اختلفت مناهجها وتباينت أقوالها^(٣) .

(١) انظر : الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص ٥٠ .

(٢) انظر : المأزق في الفكر الديني ص ١٨٦-١٨٧ .

(٣) انظر : الحركات الإسلامية لتركي الربيعو ص ١٠٧ .

- ومن ذلك الاستدلال بقراءات الأئمة للقرآن التي صح بها النقل على مشروعية تعدد القراءة التأويلية المنحرفة للقرآن، كما استدلوا بوجود هذه القراءات واختلافها على عدم الوثوق بألفاظ القرآن الكريم، وعلى عدم الوقوف عندها لما اعترأها من التغيير والتبديل؛ لأن هناك فرقا- بزعمهم - بين القرآن الشفهي- وهو الموثوق الذي لا يمكن أن نصل إليه- والقرآن الكتابي الذي بين أيدينا^(١).

- ومن ذلك الخلط في مسألة البدعة بين الابتداع في الدين والمحدثات الدنيوية أو الوسائل وما يسمى بالمصالح المرسله بغية التشويش على قاعدة تحريم الابتداع في الدين^(٢)

- ومن ذلك التشغيب على مذهب أهل السنة في موقفهم من الوالي المتغلب والفاسق بذكر أمور لم يقولوها كما ذكر نضال الصالح أن جمعاً من رجال الدين «شهد بأنه ليس على الخليفة حساب ولا عقاب ولا عذاب، وأن الإمام لا ينخلع لفسقه وظلمه، فوفقاً لأحمد بن حنبل فإن: من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه برا كان أو فاجراً فهو أمير المؤمنين»^(٣).

فخلط في حكايته لمذهب السلف بين عدم الخروج على الوالي الفاسق - وهذا حق - وبين الزعم بأنه لا حساب عليه ولا عذاب - وهذا باطل وكذب على السلف الصالح.

(١) انظر: الفكر الأصولي لأركون ص ٢٩-٣٢، ١٣٤-١٣٥، الخطاب والتأويل ص ١٣٥

والإسلام بين الرسالة والتاريخ ص ٤٩-٥٠.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة لنور الدين بو ثوري ص ١٢٥-١٢٧.

(٣) هموم مسلم ص ٦٤ ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن عقيدة أهل السنة في الإمامة ليست مستمدة من النصوص الشرعية بل هي من صناعة السلطة والواقع. انظر: سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر ص ١٨٩-١٩٠.

ومن مغالطته ولبسه الحق بالباطل في مسألة عدالة الصحابة قوله بعد أن ذكر جملة من الأحاديث التي نقلها الصحابة ورواها البخاري ومسلم وطعن هو فيها قال: «فلماذا بعد كل هذه الحقائق التاريخية يصير الخطاب الديني على تعديل الصحابة كلهم إجمالاً وتفصيلاً؟ ولماذا يصير على أن الخطأ والنسيان مستبعدان على راو صحابي أو تابع أو تابع التابع كأنما هم فوق البشر؟»^(١). فخلط بين القول بعدالة الصحابة - وهذا حق - والزعم بعدم صدور الخطأ والنسيان من أحد منهم وهذا باطل.

ومن تلبس نضال الصالح وجهله رده جملة من أحاديث الصحيح الواردة في أشراط الساعة بحجة أن هذا من علم الغيب والرسول ﷺ لا يعلم الغيب كما قال تعالى ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]^(٢)، ولم يفهم بأن من أمور الغيب ما علمها النبي ﷺ عن طريق الوحي. ومن ذلك زعمه أن حديث عائشة رضي الله عنها في أن الرسول ﷺ كان يباشرها وهي حائض^(٣) مخالف لقوله تعالى ﴿وَكَسَتْ لَوْنَكِ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا الْبَسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]^(٤)، فلم يفرق بين المباشرة فيما دون الفرج والوطء.

ومن فهمه السقيم وتلبسه أنه ذكر حديث البخاري: (لتبتعن سنن من كان قبلكم...) الحديث^(٥) وعقب عليه بقوله: «فهل طلب منا القرآن أن نتبع اليهود

(١) هموم مسلم ص ١٣٦

(٢) انظر: المرجع السابق ص ١١٢، ١١٤

(٣) رواه البخاري في كتاب الحيض، باب مباشرة الحائض برقم: ٣٠٢.

(٤) انظر: هموم مسلم ص ١٢٢.

(٥) رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء باب ما ذكر عن بني إسرائيل رقم ٣٤٥٦.

والنصارى؟»^(١).

فلم يفرق بين الخبر الكوني القدرى ، والأمر الشرعى الدينى .
إلى غير ذلك من الأمثلة التى تظهر جهلهم وهواهم ، وعدم احترامهم
لمقدسات الشرع وأحكامه ، وقد سبق الرد على عامة هذه الأمور .
والتأمل لهذه الأمثلة والشواهد المذكورة ونحوها يمكن أن يرجعها إلى أحد
أمرين : إما الجهل ، وإما الهوى .

فأما الجهل : فهو ظاهر فى قلة معرفتهم بالنصوص الشرعية ، وعدم فهمهم ،
وفى خوضهم فيما لا يحسنون تصويره ، ولا يدركون مقصده ، مع إعراضهم عما
سطره علماء الإسلام من دواوين ضخمة فى تفسير الآيات ، وشروح الحديث ،
ورسم المنهج الصحيح للتلقى والاستدلال الاستنباط ، سواء فى أمور العقائد أو
مصطلح الحديث أو علوم القرآن أو أصول الفقه ، وغير ذلك مما يضبط منهج
الفهم ، ويصحح طريقة الاستدلال .

فهؤلاء المغرورون ظنوا أن بإمكان كل أحد أن يجتهد بهواه فيفسر ويُحطّئ ،
ويحرم ويحلل ، ويستدرك ويرد ، فانتهكوا حمى الشرع ، وتكلموا بلا علم ، حتى
فأهوا بما لم يسبقوا إليه من آراء لا يدل عليها السياق ، ولا يقتضيها الخطاب .

وأما الهوى : فهو المحرك الأول الذى أنتج تلك المخرجات التى شوّهت
حقيقة الإسلام ، وسلبته خصائصه ، وفرغته من مضمونه . وهؤلاء الجنبهم
ونفاقهم لا يصرحون بعداثتهم للدين وسعيهم فى إبطال شرائعه ، بل يسلكون
طرقاً ملتوية ، فتارة ينسبون أحكام الإسلام إلى الفقهاء ، وتارة يحملون نصوصه
على ما لا تدل عليه ، بدعوى تعدد القراءات والاحتمالات ، ومشروعية جميع
التأويلات ، وتارة يحاصرونها بدعوى رعاية المقاصد والمصالح وأحوال الزمان
والمكان ، حتى وصلت بهم الحال إلى أن يردونها بمجرد عدم استساغة نفوسهم

(١) انظر: هموم مسلم ص ١٢٣ .

المريضة وعقولهم السقيمة لها، ويعارضونها بالشاذ من الأقوال والمذاهب والآراء الباطنية، فيتمسكون بالمتشابهات ويردون الواضحات المحكمات، فهم في الحقيقة من أهل الضلال والزيغ الذين ذكرهم الله تعالى في قوله: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» آل عمران: ٧، وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: (إذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذرهم)^(١).

فهذا المنهج الذي سلكوه لا شك بأنه ينتج الضلال، ويشيع الزندقة والإلحاد، ويشرعن للأهواء والانحرافات، وينتهي بصاحبه إلى عبادة الأهواء والشهوات والخروج من ملة الإسلام.

ويمكن تلخيص أبرز نتائج هذا البحث المختصر الذي يُعد مقدمة تعريفية بمنهج القراءة المعاصرة المنحرفة للنص الشرعي بما يلي:

أولاً: أن تلك الدعوات الملحة لإعادة قراءة النصوص الشرعية والأحكام الإسلامية والتراث إنما تحمل في طياتها مقاصد مشبوهة، وأغراضا خفية تهدف إلى تقويض ما ترسخ عند المسلمين من أمور دينهم منذ عصر النبوة إلى وقتنا الحاضر.

ثانياً: أن كثيراً من أصحاب هذا الاتجاه لديهم مشكلة مع دين الإسلام، فهم لم يرتضوا الإسلام ديناً، ولم يعلنوا براءتهم منه صراحة، وإنما سلكوا سبلاً ملتوية وطرقاً متنوعة، في موارد ومخادعة وغموض يكشف حقيقته تلك النتائج التي يريدون أن يصلوا إليها لاستبدال المفهوم الفاسد بالمفهوم الصحيح لدين الإسلام.

(١) رواه البخاري برقم (٤٥٤٧)، ومسلم (٦٧٧٥).

ثالثاً: إن السابر لحقيقة مناهج كثير من أولئك وخلفياتهم يجد أنهم أصحاب توجهات علمانية وماركسية وليبرالية وحداثية رأوا أن إعلان القطيعة مع الدين وتهميشه عن الحياة صراحة لا يجدي ولا يمكن أن يتقبله المسلمون، فعمدوا إلى الطعن فيه من خلال تلك القراءات المنحرفة التي تهدف إلى زعزعة الثقة بالمسلمات وخلخلة اليقين بالقواطع واليقينيات، وتحريف معاني النصوص الثابتات.

رابعاً: أن هؤلاء استهدفوا الأصول والثوابت والمصادر والوسائل.. فقد شككوا في نقل القرآن وحفظه، وفي فهم معناه، وشككوا في نقل السنة النبوية، وفي كونها مصدراً للتشريع، وشككوا في الضوابط التي وضعها العلماء للفهم والاستنباط والتلقي لنصوص الكتاب والسنة، فطعنوا في علوم القرآن، وفي مصطلح الحديث، وجهود علمائه وفي أصول الفقه، بل وحتى في الضوابط اللغوية للألفاظ.

خامساً: أن تلك القراءات سعت لإزاحة القداسة والتعظيم عن القرآن الكريم والسنة النبوية والشرائع الإسلامية فدعت إلى أن يتناول القرآن الكريم بالنقد والتمحيص كأي نص لغوي بغض النظر عن قائله، وكذا نصوص السنة النبوية من باب أولى.

سادساً: يلحظ أن أصحاب هذه القراءات لا يعيرون اهتماماً للسنة النبوية لكونهم يرونها غير ثابتة، أو ليست مصدراً، أو ليس لها حكم الإطلاق، ولذا لا تكاد تجد الاستشهاد بها عند كثير منهم إلا على وجه تتبع المتشابه أو الطعن والتقص والمصادرة.

سابعاً: أن تلك القراءات، استخدمت المناهج الغربية في قراءة النصوص الشرعية وأرادت أن تتعامل الناس مع النص الشرعي كما تعامل النصارى مع كتبهم بالنبد والتحريف والتأويل الهرمنيوطيقي.

ثامناً: أن تلك القراءات وظفت قاعدة رعاية المصالح والمقاصد توظيفاً سيئاً فكانت المصالح التي افترضوها وراعوها مصالح نابعة من الأهواء والشهوات وموافقة ما يريده الناس ويتوافق مع القوانين البشرية، فطوعوا أو ردوا النصوص الشرعية بهذه الحجة.

تاسعاً: أن أصحاب تلك القراءات استفادوا من الدراسات الاستشراقية للتشكيك في الدين، ونبشوا الأقوال الشاذة التي تبتتها بعض الفرق والشخصيات المنحرفة، وأشادوا بها باعتبارها تعبيراً عن حرية الرأي وخروجاً عن المألوف والسائد وتجديداً في الفهم.

عاشراً: أن تلك القراءات حرصت على إلغاء أي معنى مطلق للنصوص وحاولت تفسير كثير منها بما يُحيد حكمها ويحصرها بزمانها، فنادت بالتاريخية للنصوص الشرعية، وبالنسبية، وبتعدد القراءات، وشرعية سائر التأويلات، وبإلغاء الضوابط المعيارية للقراءة الصحيحة.

حادي عشر: أن أصحاب تلك القراءات - إمعاناً في قطع أي سبيل للمسلمين بماضيهم - عملوا على إسقاط مرجعية السلف الصالح وجهود العلماء السابقين في تفسير القرآن الكريم وشرح السنة النبوية واستنباط الأحكام منها، بزعم تخلف منهجيتهم وقصور نظرتهم، وفقر خبرتهم بالمقارنة بما توصل إليه العلم الحديث من مناهج بحث وحفريات وإمكانات مختلفة توجب إعادة النظر في التراث، وعدم الوثوق به أو التسليم لما سطره السابقون من أصول وقواعد، وما استنبطوه من أحكام، وصار أصحاب تلك القراءات ينسبون الأحكام الشرعية إلى رأي السابقين واجتهاداتهم، لا إلى الوحي، حتى ولو جاء النص عليها قطعياً في القرآن أو السنة النبوية.

تلك بعض النتائج التي توصل إليها هذا البحث الذي أرى أن كل قضية من قضاياها تحتاج إلى بحث أو بحوث متخصصة لدرء تلك الفتنة التي عمت بلاد الإسلام وخدع بها كثير من أبنائه.

وتحسن الإشارة إلى أن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته السادسة عشرة عام ١٤٢٦ هـ، قد ناقش موضوع القراءات الجديدة للقرآن، وللنصوص الدينية، وقرر بأن تلك القراءات التي أدت إلى تحريف معاني النصوص، ومناقضة الحقائق الشرعية تعد بدعة منكرة وخطراً جسيماً على المجتمعات الإسلامية وثقافتها وقيمها..

وذكر أن التصدي لهذا التيار من فروض الكفايات، وأن من وسائل التصدي له :

- دعوة الحكومات الإسلامية إلى مواجهة هذا الخطر الداهم، وتجلية الفرق بين حرية الرأي المسؤولة الهادفة المحترمة للثوابت، وبين الحرية المتفلتة الهدامة.
- اتخاذ وسائل مناسبة للإرشاد إلى التعمق في دراسة علوم الشريعة ومصطلحاتها، وتشجيع الاجتهاد المنضبط بالضوابط الشرعية، وأصول اللغة العربية ومعهوداتها.
- توسيع مجال الحوار المنهجي الإيجابي مع حملة هذا الاتجاه.
- تشجيع المختصين في الدراسات الإسلامية لتكثيف الردود العلمية الجادة ومناقشة مقولاتهم في مختلف المجالات، وبخاصة مناهج التعليم.
- توجيه بعض طلبة الدراسات العليا في العقيدة والحديث والشريعة، إلى اختيار موضوعات رسائلهم الجامعية في نشر الحقائق والرد الجاد على آرائهم ومزاعمهم^(١).

والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

(١) انظر: القرار في القراءات المعاصرة للدكتور محمد كمالو ص ٣٠٦-٣٠٧.

فهرس المصادر والمراجع

- (١) الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، الحسين بن إبراهيم الجوزقاني، تحقيق: عبدالرحمن الفريوائي، دار الصميعي، الطبعة الرابعة ١٤٢٢هـ.
- (٢) ابن حنبل حياته وعصره - آراؤه الفقهية، محمد أبوزهرة، دار الفكر العربي.
- (٣) الإقتان في علوم القرآن، عبدالرحمن السيوطي، مركز الدراسات القرآنية بجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- (٤) أثر العرف في فهم النصوص، رقية العلواني، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- (٥) الاجتهاد الكلامي، مجموعة من الباحثين إعداد: عبدالجبار الرفاعي، دار الهادي، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.
- (٦) الاجتهاد، النص والواقع والمصلحة أحمد الرسيوني، محمد الباروت، دار الفكر ١٤٢٢هـ.
- (٧) إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، صلاح الدين العلائي، تحقيق: محمد الأشقر، جميعة التراث بالكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.
- (٨) أحكام المرأة بين الاجتهاد والتقليد، شيماء الصراف، دار القلم، باريس، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.
- (٩) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، تحقيق أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.
- (١٠) الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، شهاب الدين القرافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.
- (١١) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت.
- (١٢) أخبار جلال الدين الرومي، محمد القونوي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

(١٣) اختلاف الحديث ، الإمام محمد بن إدريس الشافعي ، مطبوع بهامش الأم ، دار المعرفة بيروت ١٤١٠هـ.

(١٤) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد الشوكاني ، دار الكتاب العربي ١٤١٩هـ.

(١٥) أركان القومية العربية محمد طارق قاندييه ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

(١٦) أزمة الخطاب التقدمي العربي تركي الربيعو ، دار المنتخب ، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

(١٧) أساس التقديس ، الفخر الرازي ، الكليات الأزهرية ١٤٠٦هـ.

(١٨) الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، الحافظ أبو عمر بن عبد البر ، دار الجيل ، الطبعة الأولى ، ١٤١٢هـ.

(١٩) الإسلام الآسيوي آمال قرامي ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

(٢٠) الإسلام الأصل والصورة ، محمد شحرور ، طوى ، الطبعة الأولى ٢٠١٤م.

(٢١) الإسلام الحركي عبد الرحيم بوهاها ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

(٢٢) الإسلام السني بسام الجمل ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

(٢٣) إسلام الفقهاء نادر حمامي ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

(٢٤) إسلام المجددين ، محمد حمزة ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

(٢٥) الإسلام بين الرسالة والتاريخ عبد المجيد الشرفي ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

(٢٦) الإسلام في الأسر ، الصادق النيهوم ، رياض الريس ، الطبعة الثالثة ١٩٩٥م.

- (٢٧) الإسلام في المدينة بلقيس الزريقي، دار الطليعة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.
- (٢٨) الإسلام كما تقدمه دعوة الإحياء الإسلامي، جمال البناء، دار الفكر الإسلامي.
- (٢٩) الإسلام والانغلاق اللاهوتي، هشام صالح، دار الطليعة، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.
- (٣٠) الإسلام والحداثة، إدريس هاني، دار الهادي، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.
- (٣١) الإسلام والحداثة، عبدالمجيد الشرفي، دار الجنوب بتونس، الطبعة الثالثة.
- (٣٢) الإسلام والحرية، محمد الشرفي، دار الجنوب بتونس ٢٠٠٢م.
- (٣٣) الإسلام والعصر تحديات وآفاق طيب تيزيني، محمد البوطي، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
- (٣٤) الإسلام وحرية الفكر جمال البناء، دار الفكر الإسلامي.
- (٣٥) الإسلاميون المستقلون، محمد دياب، الهيئة المصرية للكتاب ٢٠٠٥م.
- (٣٦) الإسماعيلية إحسان إلهي ظهير ترجمان السنة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
- (٣٧) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبوزيد، المركز العربي الثقافي، الطبعة السابعة ٢٠٠٥م.
- (٣٨) إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، أحمد سالم، رؤية، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.
- (٣٩) الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، ماهر المنجد، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- (٤٠) الإصابة في الاحتجاج بفهم الصحابة، حاي الحاي، غراس، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.
- (٤١) إصلاح الإسلام، العفيف الأخضر، دار الجمل ٢٠١٤م.

- (٤٢) أصول الإمامية الاثنى عشرية، ناصر القفاري، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.
- (٤٣) أصول الدين، عبدالقاهر البغدادي، الطبعة الأولى بإستانبول ١٣٤٦هـ.
- (٤٤) أصول الشريعة الإسلامية، محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.
- (٤٥) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.
- (٤٦) أضواء على الصحيحين، محمد النجمي، مؤسسة المعارف الإسلامية، إيران.
- (٤٧) الاعتصام أبو إسحاق الشاطبي دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- (٤٨) إعلام الموقعين ابن قيم الجوزية تحقيق عبدالرحمن الوكيل، ابن تيمية، القاهرة، وتحقيق محمد عبدالسلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.
- (٤٩) الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، جمع محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
- (٥٠) إغاثة اللفهان من مصاديد الشيطان، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٥١) إله واحد ودين واحد، نيازي عز الدين، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.
- (٥٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.
- (٥٣) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبوبكر أحمد الخلال، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

- (٥٤) امرأ تنافي الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، دار المعارف، بتونس.
- (٥٥) الانتصار للقرآن، أبوبكر الباقلاني، تحقيق محمد القضاة، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
- (٥٦) الانسداد التاريخي، هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.
- (٥٧) أين الخطأ، عبدالله العلايلي، دار الجديد، الطبعة الثانية ١٩٧٨م.
- (٥٨) البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك عبدالله، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.
- (٥٩) البرهان في علوم القرآن، محمد الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة ١٤٢٤هـ.
- (٦٠) البعد المصدري لفقه النصوص صالح الزنكي، كتاب الأمة، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.
- (٦١) بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، شيخ الإسلام ابن تيمية، مجمع الملك فهد، ١٤٢٦هـ.
- (٦٢) التأثير المسيحي في تفسير القرآن مصطفى بوهندي، دار الطليعة، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.
- (٦٣) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار العالم العربي، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ.
- (٦٤) تاريخ القرآن، تيودور نولدكة، دار نشر جورج ألز، نيويورك، ٢٠٠٠م.
- (٦٥) تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن عساكر، تحقيق عمر العمروي، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
- (٦٦) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ١٩٩٨م.

- ٦٧) التأويل الحدائلي للتراث التقنيات والاستمدادات، إبراهيم السكران، دار الحضارة، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.
- ٦٨) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتوايكو، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ٢٠٠٤م.
- ٦٩) تأويل مختلف الحديث، عبدالله بن قتيبة، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٧٠) التأويل والحقيقة، علي حرب، دار التنوير، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
- ٧١) تثوير القرآن، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي.
- ٧٢) تجديد الإسلام، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي.
- ٧٣) تجديد الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر ١٤٢٢هـ.
- ٧٤) تجديد المنهج في تقويم التراث، د. طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
- ٧٥) تحذير أهل الإسلام من معارضة السنة بالقرآن، سهيل السردى، مكتبة الإمام البخاري، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.
- ٧٦) تحرير العقل الإسلامي، قاسم شعيب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.
- ٧٧) تحرير العقل من النقل، سامر إسلامبولي، الأوائل دمشق، ٢٠٠١م.
- ٧٨) تخطيط الصنم العلماني، محمد الشريف، دار البيارق، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- ٧٩) تخرّيج الفروع على الأصول، محمد الزنجاني، تحقيق: محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ.
- ٨٠) تدريب الرواي في تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي، مكتبة الكوثر، الطبعة الرابعة ١٤١٨هـ.

- (٨١) التراث والتجديد حسن حنفي ، المؤسسة الجامعية ، الطبعة الخامسة ١٤٢٢هـ.
- (٨٢) التراث والحداثة ، محمد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ١٩٩٩م.
- (٨٣) التراث والنهضة ، مجموعة من الباحثين ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٥م.
- (٨٤) التراث وقضايا العصر ، محمود إسماعيل ، رؤية ، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.
- (٨٥) التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة ، فهد العجلان ، مركز التأصيل ، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.
- (٨٦) تصدع العقل العربي المعاصر ، كميل الحاج ، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.
- (٨٧) التعددية في مجتمع إسلامي جمال البنا ، دار الفكر الإسلامي.
- (٨٨) تعظيم قدر الصلاة ، محمد بن نصر المروزي ، مكتبة الدار بالمدينة المنورة ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
- (٨٩) التعيين في شرح الأربعين ، نجم الدين الطوفي ، مؤسسة الريان ، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- (٩٠) تفسير القرآن العظيم ، للحافظ إسماعيل بن كثير ، دار عالم الكتب ، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.
- (٩١) تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين ، جمال البنا ، دار الفكر الإسلامي.
- (٩٢) التفسير الكبير ، فخر الدين الرازي ، الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية ، طهران.

٩٣) التفسير الماركسي للإسلام محمد عمارة دار الشروق، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

٩٤) تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية، محيي الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، ١٤٢٩هـ.

٩٥) تليس إبليس، أبو الفرج بن الجوزي، نشر محمد الاستانبولي ١٣٩٦هـ.

٩٦) التنوير الإسلامي في المشهد السعودي، عبدالوهاب آل غظيف، مركز التأصيل، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ.

٩٧) تهافت الأصولية، شاكرا نابلسي، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.

٩٨) تهذيب التهذيب، الحافظ أحمد بن حجر، دار المعارف بالهند، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ.

٩٩) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد شاكرا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

١٠٠) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨هـ.

١٠١) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله القرطبي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

١٠٢) جدلية الخطاب والواقع، يحيى محمد، الانتشار العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

١٠٣) جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، أحمد الموصلي، لؤي الصافي، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

١٠٤) جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين، زكريا أوزون، رياض الريس، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

- ١٠٥) جوهر الإسلام، محمد العشماوي، الانتشار العربي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٤م.
- ١٠٦) حاكمية الله وسلطان الفقيه، عبدالغني عماد، دار الطليعة، الطبعة الثانية ٢٠٠٥م.
- ١٠٧) الحجاب، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي.
- ١٠٨) الحداثة العربية مواقف وأفكار محمد سعيد طالب، الأهالي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ١٠٩) الحداثة في فكر محمد أركون، فارح مسرحي، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.
- ١١٠) الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
- ١١١) الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، الجيلاني مفتاح، دار النهضة، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.
- ١١٢) الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، محمد حمزة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.
- ١١٣) الحديث والقرآن، ابن قرناس، الجمل، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م.
- ١١٤) الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، تركي الربيعو، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.
- ١١٥) حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبدالرحمن حللي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.
- ١١٦) حرية الرأي، سالم البنهساوي، دار الوفاء، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
- ١١٧) حصيلة العقلانية والتنوير، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.

(١١٨) حضريات تأويلية في الخطاب الإصلاحى العربى ، محمد الحداد ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(١١٩) حق الحرية فى العالم ، وهبة الزحيلي ، دار الفكر ، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

(١٢٠) الحقيقة من حقائق القرآن المسكوت عنها ، نيازي عز الدين ، مكتبة مذبولى الطبعة الثانية ٢٠٠٦م.

(١٢١) الحقيقة والمجاز ، شيخ الإسلام ابن تيمية ، ضمن مجموع الفتاوى ، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

(١٢٢) الحكم الشرعى بين أصالة الثبات والصلاحيّة ، عبد الجليل ضمرة ، دار النفائس ، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

(١٢٣) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، أبونعيم الأصبهاني ، مطبعة السعادة بمصر ، ١٣٩١هـ.

(١٢٤) حوار المشرق والمغرب ، حسن حنفي ، محمد الجابري ، رؤية ٢٠٠٥م.

(١٢٥) حوار حول الإسلام هو القرآن وحده ، جمع هشام عبدالعزيز ، جداول ، الطبعة الأولى ٢٠١١م.

(١٢٦) حوارات حول الشريعة ، أحمد جودة ، سينا للنشر ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

(١٢٧) خطاب التجديد الإسلامى ، مجموعة باحثين ، دار الفكر ، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

(١٢٨) الخطاب والتأويل ، نصر حامد أبوزيد ، المركز الثقافى العربى ، الطبعة الثانية ٢٠٠٥م.

- (١٢٩) درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق رشاد سالم، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.
- (١٣٠) دفاع عن السنة، محمد محمد أبو شهبة، مكتبة السنة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- (١٣١) دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثالثة ٢٠٠٢م.
- (١٣٢) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٤م.
- (١٣٣) الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كانت، ترجمة فتحي المسكيني، جداول، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- (١٣٤) الدين واحتكار الحقيقة، واثق غازي، الانتشار العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
- (١٣٥) ديوان ابن الفارض، عمر بن الفارض، المكتبة الثقافية، بيروت.
- (١٣٦) ديوان الحلاج، جمع سعيد ضناوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- (١٣٧) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، لابن عربي، دار بيبيلون، باريس.
- (١٣٨) الرد على من ينكر حجية السنة، عبدالغني عبدالحال، مكتبة السنة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- (١٣٩) الرسالة المدنية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

١٤٠) رسالة في اللاهوت والسياسة، لإسبينوزا، ترجمة حسن حنفي، التنوير ٢٠٠٨م.

١٤١) الرسالة، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، المكتبة العلمية بيروت.

١٤٢) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، دار صادر ١٣٧٧هـ.

١٤٣) روح الحداثة، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

١٤٤) روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.

١٤٥) سدة هياكل الوهم، عبدالرزاق عيد، دار الطليعة، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.

١٤٦) سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

١٤٧) سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، عبدالهادي عبدالرحمن، الانتشار العربي، الطبعة الثانية.

١٤٨) السلفية والليبرالية، عبدالله البريدي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٤٩) السنة التشريعية وغير التشريعية عند دعاة التجديد، عبداللطيف الصرامي، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.

١٥٠) السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.

- (١٥١) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٣٩٦هـ.
- (١٥٢) سنن ابن ماجه، دار السلام، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.
- (١٥٣) سنن أبي داود، دار السلام، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.
- (١٥٤) سنن الترمذي، أبو عيسى الترمذي، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- (١٥٥) سنن الدارمي، دار إحياء السنة المحمدية.
- (١٥٦) السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد النسائي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ. الطبعة الثالثة دار الكتب العلمية ١٤٢٤هـ.
- (١٥٧) سنن النسائي، دار السلام، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.
- (١٥٨) سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، رضوان جودة، زيادة المدار الإسلامي ٢٠٠٤م.
- (١٥٩) السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ.
- (١٦٠) الشخصية العربية الإسلامية، والمصير العربي، هشام جعيط، دار الطليعة، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.
- (١٦١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ، مكتبة وهبة بمصر.
- (١٦٢) شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
- (١٦٣) شرح المواقف، علي الجرجاني، الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ، مطبعة السعادة بمصر.

(١٦٤) شرح تنقيح الفصول، أبو العباس أحمد القرافي، شركة الطباعة الفنية ١٣٩٣هـ.

(١٦٥) شرح صحيح مسلم للنووي، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

(١٦٦) الشريعة، للإمام الآجري، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

(١٦٧) الشيعة وتحريف القرآن، محمد مال الله، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

(١٦٨) صحيح الإمام البخاري، دار السلام، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.

(١٦٩) صحيح الإمام مسلم، دار السلام، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.

(١٧٠) صحيح البخاري، رؤية معاصرة في بعض نصوصه، حسن الصباغ، دار الينابيع، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

(١٧١) صحيح الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ.

(١٧٢) صحيح سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

(١٧٣) الصواعق المرسلّة، ابن قيم الجوزية، تحقيق علي الدخيل الله، دار العاصمة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

(١٧٤) ضوابط اعتبار المقاصد، عبدالقادر حرز الله، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

(١٧٥) الضوابط الشرعية لوقف العمل بنصوص الكتاب والسنة، عزت الجرحي، التدمرية، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.

(١٧٦) الطرق الحكمية، محمد بن قيم الجوزية، دار البيان.

١٧٧) طوق الحمامة في الألفة والألاف، أبو محمد علي بن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٧م.

١٧٨) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد السيف، مركز التأصيل، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.

١٧٩) العرب والحداثة السياسية، كمال عبداللطيف، دار الطليعة، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

١٨٠) العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب محمد الناصر، الكوثر، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

١٨١) العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون رون هالبير، ترجمة جمال شبيحد، الأهالي، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

١٨٢) العقل والدين، أحمد محمد سالم، رؤية، ٢٠١١م.

١٨٣) العقل والشرعية، مهدي فضل الله، دار الطليعة، الطبعة الثانية ٢٠٠٢م.

١٨٤) العلمانية منظور مختلف، عزيز العظمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية ١٩٩٨م.

١٨٥) العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مصطفى باحو، المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.

١٨٦) العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

١٨٧) عيال الله، محمد الطالبي، سراس تونس ٢٠٠٦م.

- (١٨٨) غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن عبداللطيف، القاهرة ١٣٩١هـ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- (١٨٩) فتح الباري شرح صحيح البخاري، الحافظ أحمد بن حجر، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.
- (١٩٠) الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبدالله المراغي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٢٩٤هـ.
- (١٩١) الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب، ١٣٩٢هـ.
- (١٩٢) الفرق بين الفرق، عبدالقاهر البغدادي، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، دار المعرفة بيروت.
- (١٩٣) الفرقان بين الحق والباطل، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.
- (١٩٤) الفروق، شهاب الدين القرافي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.
- (١٩٥) الفصول في الأصول، أحمد الجصاص، وزارة الأوقاف بالكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
- (١٩٦) فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي، دار الكتب الثقافية، تحقيق عبدالرحمن بدوي.
- (١٩٧) فضائل القرآن، لأبي عبيد القاسم بن سلام، دار ابن كثير، ١٤١٥هـ.
- (١٩٨) فضل علم السلف على علم الخلف، الحافظ ابن رجب، المطبعة المنيرية، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

- (١٩٩) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، محمد أحمد جهلان، دار صفحات ٢٠٠٨م.
- (٢٠٠) فقه الواقع أصول وضوابط، أحمد بوعود، دار السلام، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.
- (٢٠١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ١٩٩٦م.
- (٢٠٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، الساقى، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
- (٢٠٣) الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- (٢٠٤) فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيى الدين بن عربى، نصر حامد أبوزيد، دار التنوير، الطبعة الثانية ١٩٩٣م.
- (٢٠٥) فلسفة الدين عند جوزايا رويس، أحمد الأنصارى، مركز الكتاب للنشر ٢٠٠٤م.
- (٢٠٦) الفلسفة والنص، حسن الأسمرى، مركز الفكر المعاصر، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.
- (٢٠٧) فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية، عبدالله الدميحى، البيان الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ.
- (٢٠٨) فهم الفهم مدخل إلى الهرمنوطيقا، عادل مصطفى، رؤية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- (٢٠٩) فى السيرة النبوية (٢)، تاريخية الدعوة المحمدية فى مكة، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

- (٢١٠) في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- (٢١١) في الشعر الجاهلي، طه حسين، دار الكتب المصرية، ١٣٤٤.
- (٢١٢) في نقد الإسلام الوضعي، أيمن عبدالرسول، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.
- (٢١٣) في نقد الحاجة إلى الإصلاح، محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.
- (٢١٤) في نقد المثقف والسلطة والإرهاب، أيمن عبدالرسول، رؤية ٢٠٠٤م.
- (٢١٥) قاعدة في المعجزات والكرامات، ضمن مجموع الفتاوى لابن تيمية، جمع عبدالرحمن بن قاسم، عالم الكتب ١٤١٢هـ.
- (٢١٦) القانون في تفسير النصوص، أبو الطيب مولود السريري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.
- (٢١٧) القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، محمد كالمو، دار اليمان، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.
- (٢١٨) القراءات المعاصرة للقرآن في الميزان، أحمد عمران، دار النفائس، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- (٢١٩) القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج، عبدالولي الشلفي، مركز نماء، الطبعة الأولى ٢٠١٣م.
- (٢٢٠) القراءة الجديدة للنص الديني، عبدالمجيد النجار، مركز الراية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- (٢٢١) قراءة النص الديني عند محمد أركون، عبدالمجيد خليقي، منتدى المعارف، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.
- (٢٢٢) قراءة النص الديني، محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

- (٢٢٣) قراءة منهجية للإسلام، كامل النجار، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.
- (٢٢٤) قراءة نقدية في فكر محمد سعيد العشماوي، عمر كامل، بيسان، الطبعة الأولى ٢٠٠٣.
- (٢٢٥) القرامطة، إسماعيل الميرعلي، دار الهلال، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.
- (٢٢٦) القرآن الكريم والقراءة الحديثة، الحسن العباقي، صفحات ٢٠٠٩م.
- (٢٢٧) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، دار الطليعة، الطبعة الأولى ٢٠٠١.
- (٢٢٨) القرآن من الهجر إلى التفعيل، سامر إسلامبولي، الأوائل، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م.
- (٢٢٩) القرآن وكفى مصدرا للتشريع الإسلامي، أحمد منصور، الانتشار العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.
- (٢٣٠) قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السادسة ١٤٠٣هـ.
- (٢٣١) قصة الفلسفة، ول ديورانت، دار المعارف، بيروت، الطبعة السادسة ١٤٠٨هـ.
- (٢٣٢) قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ محمد أركون، دار الطليعة، ترجمة هاشم صالح.
- (٢٣٣) القواعد الكبرى، عز الدين بن عبد السلام، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة ١٤٣١هـ.
- (٢٣٤) قواعد نقد القراءات القرآنية، عبد الباقي سيسي، دار كنوز إشبيليا، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.
- (٢٣٥) القول الشاذ وأثره في الفتيا، دكتور أحمد سير مبارك، دار العزة، ١٤٣٢هـ.

- (٢٣٦) الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، محمد شحرور، الأهالي بدمشق.
- (٢٣٧) الكفاية في علم الرواية، الحافظ أبوبكر الخطيب البغدادي، المكتبة العلمية.
- (٢٣٨) لذة النص، رولان بارت، ترجمة منذر عياشي، منتدى مكتبة الإسكندرية.
- (٢٣٩) الليبراليون الجدد، شاكر النابلسي، دار الجمل ٢٠٠٥م.
- (٢٤٠) المأزق في الفكر الديني، نضال الصالح، دار الطليعة، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.
- (٢٤١) المثقفون في الحضارة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية ٢٠٠٠م.
- (٢٤٢) مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبدالقادر بالجزائر، العدد الخامس ١٤٣٠هـ.
- (٢٤٣) المجموع شرح المذهب، محيي الدين النووي، دار الفكر.
- (٢٤٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبدالرحمن بن قاسم، عالم الكتب ١٤١٢هـ.
- (٢٤٥) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، نشر دار الكتاب العربي.
- (٢٤٦) المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن حزم، دار الفكر.
- (٢٤٧) المدخل العلمي والمعرفي لفهم القرآن الكريم، عمران سميح نزال، دار قتيبة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
- (٢٤٨) المدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

(٢٤٩) مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

(٢٥٠) المرأة المسلمة، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي.

(٢٥١) المرأة في الإسلام، قراءة معاصرة، برهان زريق، دار كنعان، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

(٢٥٢) المرأة مفاهيم ينبغي أن تصحح، سامر إسلامبولي، الأوائل، دمشق.

(٢٥٣) المراسيل، لأبي داود سليمان بن الأشعث، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ.

(٢٥٤) المرايا المحدثة من النبوية إلى التفكيك، عبدالعزيز حمودة، عالم المعرفة، ١٤١٨هـ.

(٢٥٥) مسائل أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبدالله، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.

(٢٥٦) المستدرک على الصحيحين، أبو عبدالله الحاكم النيسابوري مع تلخيص الذهبي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، دار الفكر.

(٢٥٧) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ.

(٢٥٨) مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، مراد هوفمان وعبدالمجيد الشرفي، دار الفكر ٢٠٠٨م.

(٢٥٩) مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، دار المعارف، الطبعة الثانية.

(٢٦٠) مسند الإمام أحمد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

(٢٦١) المسودة في أصول الفقه، آل ابن تيمية، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

(٢٦٢) المسيحية والإسلام والنقد العلماني، وليم الشريف، دار الطليعة، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.

- (٢٦٣) مشروع أدونيس الفكري والإبداعي، عبدالقادر مرزاق، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.
- (٢٦٤) مشكلة الحديث، يحيى محمد، الانتشار العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.
- (٢٦٥) المصاحف المنسوبة للصحابة رضي الله عنهم والرد على الشبهات المثارة حولها، محمد الطاسان، دار التدمرية، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.
- (٢٦٦) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبدالوهاب خلاف، دار القلم بالكويت، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ.
- (٢٦٧) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبدالرحمن الزبيدي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
- (٢٦٨) المصنف، الحافظ عبدالله بن أبي شيبه، تحقيق مختار النووي، الدار السلفية، الهند، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.
- (٢٦٩) معالم الإسلام، محمد سعيد العشماوي، سينا للنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.
- (٢٧٠) معرفة أنواع الحديث، عثمان بن الصلاح، تحقيق: نورالدين عتر، دار الفكر ١٤٠٦هـ.
- (٢٧١) المغني، ابن قدامة المقدسي، تحقيق التركي والحلو، هجر، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
- (٢٧٢) مفاتيح الغيب، التفسير الكبير لأبي عبدالله محمد الرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ.
- (٢٧٣) مفاهيم إسلامية بمنظار قومي معاصر، حسن خليل غريب، دار الطليعة، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.
- (٢٧٤) مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، كمال عبداللطيف، دار الطليعة، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

- (٢٧٥) مفتریات وأخطاء دائرة المعارف الإسلامية (الاستشرافية)، خالد القاسم، دار الصمیعى، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.
- (٢٧٦) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبوزید، المركز الثقافى العربى، الطبعة السادسة ٢٠٠٥م.
- (٢٧٧) مقاصد الشریعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، دار النفائس، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.
- (٢٧٨) مقاصد الشریعة، نورالدين بوثورى، دار الطلیعة، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.
- (٢٧٩) مقالاتان في التأویل، محمد سالم أبو عاصى، دار البصائر، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
- (٢٨٠) مقدمة ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، الدار الذهبية، القاهرة.
- (٢٨١) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفى، الدار الفنية، ١٤١١هـ.
- (٢٨٢) الممنوع والممتنع، على حرب، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.
- (٢٨٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفى، مكتبة مدبولى.
- (٢٨٤) منهاج السنة النبوية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
- (٢٨٥) منهاج النقد الأدبى، وليد قصاب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ.

٢٨٦) منهج التيسير المعاصر، عبدالله الطويل، دار الهدي النبوي، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٢٨٧) منهج أهل السنة والجماعة في تقييد حرية التعبير عن المعتقدات والآراء الفاسدة، سليمان الغصن، دار كنوز إشبيلية، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٢٨٨) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، دار المعرفة، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ، ونسخة تحقيق مشهور حسن، دار عفان ١٤١٧هـ.

٢٨٩) المواقف في علم الكلام، عبدالرحمن الأيجي، عالم الكتب، بيروت.

٢٩٠) الموروث وأثره في التشريع الإسلامي، البشير المشري، دار الطليعة، بيروت.

٢٩١) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد القرني، مركز البحوث في البيان ١٤٣٤هـ.

٢٩٢) موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، صالح الدميحي، البيان، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.

٢٩٣) موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، سليمان الغصن، دار العاصمة، الطبعة الثانية ١٤٣٣هـ.

٢٩٤) الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، مفرح القوسي، دار الفضيلة، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٢٩٥) ميراث المرأة وقضية المساواة، صلاح الدين سلطان، نهضة مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٩٦) ميشيل فوكو في الفكر المعاصر الزواوي بغورة، دار الطليعة، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

(٢٩٧) النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، أبو محمد ابن حزم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

(٢٩٨) نحو ثورة في الفكر الديني، محمد النويهي، رؤية، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.

(٢٩٩) نحو نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، در الطليعة.

(٣٠٠) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، وزارة الأوقاف المغربية، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.

(٣٠١) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

(٣٠٢) نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة سعيد الغنامي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية ٢٠٠٦م.

(٣٠٣) نقد الثوابت، رجاء بن سلامة، دار الطليعة، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.

(٣٠٤) نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٣م.

(٣٠٥) نقد الخطاب الديني نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٧م.

(٣٠٦) نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مختار الفجاري، دار الطليعة، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.

(٣٠٧) نقد العقل أم عقل التوافق، كمال عبداللطيف، دار الحوار، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(٣٠٨) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة بيروت، الطبعة التاسعة ٢٠٠٣م.

- (٣٠٩) نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة ٢٠٠٥م.
- (٣١٠) هسهسة اللغة، رولان بارت، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.
- (٣١١) هل يمكن تطبيق الشريعة، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي.
- (٣١٢) هموم مسلم، نضال الصالح، دار الطليعة، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.
- (٣١٣) الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، محمد أركون، دار الطليعة، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.
- (٣١٤) وجهة نظر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة ٢٠٠٤م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة ، (وفيها التعريف بالموضوع وبيان خطورته)	٢٠-٥
الفصل الأول	
جذور واستمدادات استهداف النص الشرعي وإعادة قراءته	٧٨-٢١
المبحث الأول : السوفسطائية	٢٣
المبحث الثاني : منكرو الاحتجاج بالسنة النبوية	٢٦
المبحث الثالث : منهج أهل الكلام	٢٩
المبحث الرابع : الباطنية	٣٢
المبحث الخامس : تأويلات الصوفية الاتحادية	٣٧
المبحث السادس : موقف اليهود والنصارى من كتابهم المقدس	٤٤
المبحث السابع : العلمانية وقيم الحداثة الغربية	٤٨
المبحث الثامن : الفلسفات الأوروبية والماركسية	٥٦
المبحث التاسع : مخرجات الاستشراق	٦٨
المبحث العاشر : المناهج الغربية في قراءة النص	٧٨
الفصل الثاني	
المناهج الغربية في قراءة النص وأثرها	
في القراءات المعاصرة المنحرفة للنص الشرعي	١١٨-٧٩
تمهيد	٨١
المبحث الأول : الهرمنيوطيقا	٨٣
المبحث الثاني : البنيوية	٩٢
المبحث الثالث : التفكيكية	٩٥

الصفحة

الموضوع

المبحث الرابع : نقد الهرمنيوطيقا وتحليلاتها ٩٨

الفصل الثالث

دوافع المنحرفين في استهداف النص الشرعي وإعادة قراءته ١٢٠-١١٩

المبحث الأول : اتباع الهوى ومناكفة الدين ١٢١

المبحث الثاني : الانبهار بمخرجات المدنية الغربية ١٢٧

الفصل الرابع

أهداف المنحرفين في الطعن في النص الشرعي وإعادة قراءته ١٦٢-١٣١

المبحث الأول : إسقاط مرجعية النص الشرعي ونزع قداسته ١٣٣

المبحث الثاني : علمنة الإسلام وتغيير أحكامه ١٤٣

المبحث الثالث : خلخلة الثقة بالمسلمات والثوابت الشرعية ١٥١

الفصل الخامس

وسائل القراءات المنحرفة للنص الشرعي ٢٨٦-١٦٢

المبحث الأول : استخدام مناهج التأويل الغربية ١٦٥

المبحث الثاني : التأسيس لمشروعية مطلق قراءات النص

الشرعي وتأويلاته ١٧٦

المبحث الثالث : التوظيف الفاسد لمفهوم المصلحة والمقاصد

الشرعية ٢١٠

المبحث الرابع : الطعن في الصحابة رضي الله عنهم ٢٣٧

المبحث الخامس : الطعن في منهج السلف الصالح وفهمهم ٢٤٤

المبحث السادس : الدعوة لتجاوز تراث العلماء وتهميشه ٢٥٩

المبحث السابع : إسقاط مرجعية العلماء الراسخين ٢٧٢

الصفحة

الموضوع

الفصل السادس

- استهداف النص القرآني في الفكر العربي المعاصر ٢٣٨-٢٨٧
- المبحث الأول: التشكيك في حفظ النص القرآني وسلامة
تدوينه ٢٨٩
- المبحث الثاني: القول بتاريخية مضامين النص القرآني ٣١١

الفصل السابع

- استهداف السنة النبوية في الفكر العربي المعاصر ٣٢٩-٣٩٤
- المبحث الأول: التشكيك في ثبوت السنة النبوية وتدوينها ٣٤١
- المبحث الثاني: نفي كون السنة النبوية مصدراً للتشريع ٣٦٠
- المبحث الثالث: القول بتاريخية مضامين نصوص السنة النبوية .. ٣٨٨

الفصل الثامن

- أمثلة تطبيقية للقراءات المنحرفة للنص الشرعي ٣٩٥-٤٧٩
- المبحث الأول: تطبيقات في العقيدة ٣٩٧
- المبحث الثاني: تطبيقات في العبادات ٤١٠
- المبحث الثالث: تطبيقات في الحدود ٤٢٣
- المبحث الرابع: تطبيقات في قضايا المرأة ٤٤٢
- الخاتمة ٤٧٧
- فهرس المصادر والمراجع ٤٨٧
- فهرس الموضوعات ٥١٣

